

Б.А.Успенский

## ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ

(Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)

Успенский Б. А. **Филологические разыскания в области славянских древностей.** М., Изд-во Моск. ун-та, 1982, с. 248.

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета.

### Р е ц е н з е н т ы:

доктор филологических наук, профессор  
*Ю. М. Лотман;*  
доктор филологических наук, профессор  
*Н. И. Толстой*

Монография посвящена исследованию — и в значительной степени реконструкции — славянского язычества. Помимо собственно филологического материала (лингвистического и фольклорного) широко привлекаются разнообразные данные из области этнографии, иконографии, сравнительно-исторической мифологии, истории культуры. Специальное внимание уделено анализу контаминации христианских и языческих представлений, имевших место в процессе христианизации Руси, реликты которой сохранялись и в более позднее время.

Для филологов, этнографов, историков  
русской культуры.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### *Предисловие*

## ГЛАВА I. КУЛЬТ НИКОЛЫ НА РУСИ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

1. Особое почитание Николы
2. Культ Николы и иконопись
3. Христианские и языческие напластования: постановка проблемы

## ГЛАВА II. НИКОЛА И АРХАНГЕЛ МИХАИЛ

1. Контаминация Николы и Михаила: отражение в форме имени
2. Контаминация Николы и Михаила: отражение в иконах

2.1. Интерпретация деисусных изображений с Николой на месте Предтечи

2.2. Интерпретация деисусных изображений с Николой на месте Христа

3. Сходные функции Николы и Михаила

## ГЛАВА III. НИКОЛА И ВОЛОС (ВЕЛЕС)

1. Основной миф и его восточнославянская реализация: Перун и Волос как манифестации Громовержца и Змея и их христианские заместители

1.1. Никола и другие христианские заместители Волоса

1.2. Илья и Никола в их отношении к Перуну и Волосу

- 1.3. Георгий и Никола в их отношении к Перуну и Волосу
- 1.4. Бог и Никола в их отношении к Перуну и Волосу
- 1.5. “Николин батька” и Никола: их отношение к основному мифу

## **2. Сельскохозяйственные функции Николы как отражение функций Волоса**

### 2.1. Никола как покровитель скота

*2.1.1. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Михаил как покровитель скота у русских*

*2.1.2. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Николай как покровитель скота у западных славян*

### 2.2. Никола как покровитель земледелия

### 2.3. Никола как народный святой

## **3. Связь с загробным миром и вытекающие отсюда функции Волоса и Николы**

### 3.1. Волос и загробный мир; золото как атрибут Волоса

*3.1.1. Амбивалентные функции Волоса: связь со смертью и рождением, болезнью и исцелением*

### 3.2. Никола и загробный мир: связь с богатством, обилием, плодородием, врачеванием

## **4. Волос — водяной — Никола**

### 4.1. Никола как покровитель пчеловодства

## **5. Волос — леший (медведь) — Никола**

### 5.1. Леший (медведь) как манифестация Волоса

### 5.2. Слепота и хромота как признаки, объединяющие Николу и лешего (медведя)

### 5.3. Сходное восприятие Николы и лешего (медведя)

### 5.4. Никола и медвежий культ: связь с волосом и шерстью

*5.4.1. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Михаил и медведь*

## **6. Иконы Николы и языческие идола**

### 6.1. Скульптурные изображения Николы

### 6.2. Наказание иконы Николы

## **7. Некоторые выводы**

### **ЭКСКУРСЫ:**

#### **I. “Бог” как название иконы**

#### **II. “Русский бог”: к истории фразеологизма**

#### **III. “Письмо к св. Николаю” в иностранных сообщениях о России**

#### **IV. Никола и Петр: сходные черты**

#### **V. Власий, Василий, флор и Лавр как христианские заместители Волоса~Велеса**

#### **VI. Почитание Пятницы и Недели в связи с культом Мокоши**

- VII. Никола и Георгий: сходные черты**
- VIII. Великий четверг: связь с культом Волоса**
- IX. Огненная река в связи с представлениями о том свете**
- X. “Ирий” как общее обозначение потустороннего мира: соотношенность потустороннего мира со змеями**
- XI. Деньги в похоронном обряде**
- XII. Функциональная многоплановость Волоса; Волос как “куриный бог”**
- XIII. Пасхальные яйца в связи с культом Волоса**
- XIV. Христосование с мертвыми; Пасха мертвецов**
- XV. Колдовское выведение змея из яйца**
- XVI. “Медведь” и “медведица” как наименование участников свадебного обряда**
- XVII. Волосы и шерсть в связи с культом Волоса**
- XVIII. Прядение, тканье, шитье и т. п. в связи с культом Волоса**
- XIX. Ногти в связи с культом Волоса; соотношенность волос и ногтей**
- XX. Наказание иконы и элементы язычества в народном отношении к иконам**

## ГЛАВА I. КУЛЬТ НИКОЛЫ НА РУСИ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

### 1. ОСОБОЕ ПОЧИТАНИЕ НИКОЛЫ

Хорошо известно, что Никола (св. Николай) занимает совершенно исключительное место в русском религиозном сознании. Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа. Это особое положение Николы на Руси неоднократно отмечали иностранные наблюдатели, которые констатировали, что русские воздают Николу поклонение, приличествующее самому Богу. “*Nicolaum sanctum... praecipue venerantur, eumque Divino fere cuitu prosequuntur*”, — сообщает, например, о русских Гвань-ини (1578, л. 18, ср. также л. 2); ср. аналогичные свидетельства для начала XVIII в. у Перри (Перри, 1716, с. 224—225; Перри 1871, с. 145) или у Седерберга (1873, с. 14). По словам Одерборна (1582, л. 2 об. тетради *B*), “...*Russos omnes S. Nicolaum tan-quam Deum adorare*”, и это мнение находит подтверждение в свидетельстве самих русских: так, некий инок Афанасий, сторонник еретика Феодосия Косого, заявлял в те же годы: “Николу... аки Бога почитают православнии” (Зиновий Отенский, 1863, с. 485). С. Маскевич писал в 1609 г., что “в случае... убедительной просьбы русские молят не ради Бога или Христа Спасителя, но ради Николы” (Устрялов, II, с. 28), л нельзя не признать, что он имел основания так думать: еще в конце XVIII в. встречались священники, исповедующие Николу как Бога. Так, в 1781 г. епископ воронежский и елецкий Тихон (Малинин), испытав в катехизисе семидесятилетнего священника Афанасия Михайлова, обнаружил, что тот “святителя Николая почитает Богом”, а “о Христе Спасителе никакого понятия не имеет” (“Орловские епархиальные ведомости”, г. IV, 1868, № 23, с. 1858).

Равным образом иностранцы свидетельствуют об особом почитании Николина дня у русских: Де-Ту в начале XVII в. говорит о празднике вешнего Николы как “о празднике, предпочитаемом суеверными москвичами самой Пасхе” (Устрялов, I, с. 344, а также с. 456, примеч. 296), ср. сообщение Мартина Бера, относящееся к тому же времени: “Вербное воскресенье... после Николина дня считается [у русских] важнейшим праздником” (Устрялов, I, с. 136—137). Опять-таки, и это свидетельство подтверждается русскими источниками: Феофан Прокопович считал нужным

Особенно характерно бытующее представление о том, что Никола входит в Троицу: еще в XIX—XX вв. можно встретить мнение, что Троица состоит из Спасителя, Богородицы и Николы (Уоллес, I, с. 77; А. Логинова, устное сообщение). По свидетельству Вармунда, посетившего Россию в конце XVII в., русские могли даже считать Николу четвертым лицом Троицы (Рущинский, 1871, с. 173)<sup>1</sup>.

Соответственно, в фольклорных текстах Никола может смешиваться с Богом (ср.: Федотов, 1935, с. 61—62) и имя Николы сочетается с наименованием Господа (или Троицы) а Богородицы, как бы объединяясь с ними в одно целое, что в какой-то мере соответствует их объединению в деисусном иконном изображении (см. об этом специально ниже, § 1.2). Ср., например:

Теперь благослови, Боже Господи,  
Божья Мать, Пресвята Богородица,  
Свет сударь Микола Многомилосливой.  
(Шейн, 1898—1900, с. 379, №. 1296)

Помолюсь я, красна девица,  
Самому Христу небесному,  
Пресвятой я Богородице:  
Сохрани-помилуй, Господи,  
На сегодняшний великой день [т. е. день свадьбы].  
Помолюсь я, красна девица,  
Я Николе Многомилостиву:  
Сохрани-помилуй девицу,  
Святой Никола Многомилостивый!  
(Рыбников, III, с. 98)

Вставает Ванька по утру ранешенько,  
Умывается Ванюшка белешенько,  
Трется в миткалиново полотеньшко,  
Молится Микола Можайскому,  
Още Пресвятой Богородицы,  
Самому Христу, Царю небесному:  
“Вы храните меня, милуйте”.  
(Рыбников, II, с. 137)

И, може, господи Бладько свет помилует,  
И Пресвята мать Богородица заступится,  
И сохранит да ведь Микола многомилосливой.  
(Е. Барсов, II, с. 70)

7

---

И мне-ка стать да перед Спасом — Богородичей,  
И мне-ка Господу бы Богу помолитися

.....  
И три поклона положить да во сыру землю;  
И как первой поклон — Пречистой Богородице,  
И мне другой поклон Микола-то Угоднику,  
И мне третей поклон Бладьке-то Всевышнему.  
(Е. Барсов, III, с. 172—173)

И я молилася ведь кланялася,  
И Пресвятой да Богородице,  
И Всевышнему Святителю,  
И я Миколе свет-угоднику.  
(Е. Барсов, III, с. 162)

[Невеста поет, обращаясь к подруге]:

И ты коим богам, голубошка, молилася,  
И коим — ставила свечи да воску яроваго,  
И ты Пречистой Пресвятой ли Богородице,

И ты Святителю Миколу ли угоднику;  
И тебя Господи советну ведь помиловал.  
И от разлукушки бажоной вольной волюшки.  
(Е. Барсов, III, с. 198—199)

[Обращение к священнику при обручении]:

Пристало тебе, духовный отец,  
Ты духовный наш батюшка,  
Пристало тебе впереди сидеть,  
Впереди под иконами;  
Над тобою, духовный наш батюшко,  
Стоит Спас-от Пречистой,  
Да Никола со милостью,  
Богородица с радостью.

(Зеленин. 1914—1916, с. 1052)

И говорит стар-казак Илья Муромец:  
- Уж вы ой еси руськи богатыри!  
Надо нам итти во Божию церковь,  
Во Божью церковь, Богу молитися,  
Помолит(ь)ся Спасу Вседержителю,  
А затим и Миколу-то святителю,  
А затим присветой Матерь-Богородице.

(Ончуков, 1904, с. 139)

Говорит-то им Василей Касимирович:  
“Уж вы ой еси, дружина моя хоробрая!  
Уж пойдёмте мы, робята, во Божью церковь,  
Мы помолимся, робята, Восподу Богу,  
А тому-же нонь Спасу Вседоржителю,  
Присвятой Матери Божьей Богородице.  
А тому-же как Миколы свет-Моженскому [т. е. Можайскому]”.

(Ончуков, 1904, с. 265—266, ор. с. 266—267)

Стал же строить он [Михайло Потык] две церкви две соборных.  
Перву церковь он соборную  
Строил он Спасителю,  
Другу церковь он же строил да соборную  
Матушки да пресвятою Богородицы  
И Миколы он было святителю.

(Гильфердинг, I, с. 92)

8

---

А у тэй церкви престол стоиць,  
Ны престоли Христос ляжиць;  
У гыльвах у Яго Прячистыя Мать,  
А у ныгах у Яго Свят Микола.

(Шейн, 1874, с. 76—77)

Помолилась девица Миколы, да Троицы,  
Пресвятой Богородицы...

(Бессонов, I, с. 506, № 117)

Ой, у Миколы милосливого батюшка,  
У святой Троицы-Богородицы  
Не в большой колокол ударили,  
Не к обеденке зазвонили.

(Н. Виноградов, 1917. с. 131) <sup>2</sup>

В заговоре от грыжи младенцу читаем: “Милостивый государь Спас и пречая Мати Божия и Никола Чюдотворец и все снятии, пристанте, государи, к сим добрым словам” (В. Срезневский, 1913, с. 502, № 90); ср. другой заговор от болезни: “...На том море-океяне бел горюч камень, на

тем бел горяч камне сидит сам Госпоть, мать Божжа цэркоф, Николай угодник, суды судит ы рядит, от хомутоф [название болезни] ызбавляэт” (Азадовский, 1914, с. 09); название “Мать Божия церковь”, по-видимому, означает здесь Богородицу, причем замечательно, что слова *Господь*, *Богородица* и *Никола* согласуются с глаголом в единственном числе! Достаточно характерны и белорусские народные молитвы: “Господу Богу помолюся и святой прачистой поклонюся, святой Миколи, Троицы и Покрови, — ты Господи с помоччу, а я с словом” (Романов, V, с. 55, № 9) или: “Господу Богу помолюся и святой прачистой поклонюся, святому Миколи, Троицы и Покрови, и ясному месяцу, правядному сонийку и частым звяздом, усей святой сиди нябесной” (Романов, V, с. 73, № 115); название *Покрова*, надо полагать, относится к Богородице. В украинских колядках говорится о церкви с тремя дверьми; “одними ж дверци сам Господь ходить, другими дверци — Свята Пречиста, третими ж дверци — святыи Николай” (Головацкий, II, с. 609, № 47). При этом из слез Николы в колядках образуется река, в которой купается Господь (Чубинский, III, с. 344, № 75-А), или же источник, в котором Богородица белит ризы (Головацкий, II, с. 40, № 60)<sup>3</sup>. Рейтенфельс (1905, с. 165) сообщает,

9

---

что на Руси во второй половине XVII в. “была прекращена ересь тех, кои пытались свести все иконопочитание исключительно к поклонению лишь Христу, Пресвятой Богоравной Деве и св. Николаю”, ср. в этой связи мнение некоего англичанина, служившего в 1557—1558 гг. при царском дворе в Москве, что митрополит считается на Руси ближайшим лицом к Богу после Богородицы и св. Николая (Середонин, 1884, с. 22).

Никола нередко именуется в фольклоре непосредственно “богом”, ср., например:

Ты не дай-же Бог, Микола да на тихом Дону,  
На тихом Дону середь лета о Пе[т]рова дни да пересохнут,  
Ты не дай-же Бог, Никола во крещенския морозы перемёрзнути<sup>4</sup>.  
(Ончуков, 1904, с. 156—157)

Федотов (1935, с. 62) указывает на случай, когда фраза “Микола святитель Богом силен” превращается в духовном стихе в “Святитель Микола, силен Бог наш” (ср. Бессонов, I, с. 565, № 127). Соответственно, Никола может называться “морским богом” (Подвысоцкий, 1885, с. 102), “бурлацким богом” (Романов, VIII, с. 190, 274; П. Иванов, 1897, с. 72; Городцов, 1915, с. 24), “пивным богом” (Прыжав, 1934, с. 319) и даже “общим богом” (Даль, 1904, I, с. 9; Ермолов, I, с. 264); все эти наименования будут специально интерпретированы ниже (§ III.2.1; § III.2.2; § III.2.3; § III.4).

Однако подобные примеры сами по себе еще не являются достаточно показательными в интересующем нас отношении. Действительно, соответствующее наименование в принципе может быть обусловлено тем обстоятельством, что “богами” могут называться вообще иконы \*.

В следующих ниже примерах объединение Николы и Господа может расцениваться — с большим или меньшим основанием — как их отождествление:

От жаланья от посподу помолилсэ,  
Он съвятому-ту Николы со сълёзамы  
От жалания ты посподу помолисе,  
Тому-ту Мяколы да со сълёзамы, и т. д.  
(Марков и др., 1911, с. 33)

От желаньца мы Господу намолимся,  
От сердечушка Николу принапросимся:  
“Дай-ко Господи-Бладыко, Свет-ты милосливой”...  
[далее — обращение в ед. числе].  
(Е. Барсов, I, с. 92)

Да змолился Садко да Господу Богу,  
Как тому-то нынь Миколы нынь светителю.

(Ончуков, 1904, с. 302)

А он [Добрыня] Господу-то Богу да он молится,  
А и да молится Миколы да святителю,  
А и чтоб спас Господь меня помиловал.

(Гильфердинг, I, с. 447)

Порукою давал мне Спасов образ  
Светителя Николу Чудотворца.

(Кирша Данилов, 1977, с. 194 или 336)

Ср. молитву на сон грядущий: “Около нашего двора Иисусова молитва, Николина ограда — тын медный, ворота железны, аминем заперты, а на хоромах святая вода” (Ефименко, II, с. 165, № 29) или в другом, несколько менее показательном варианте: “Микола по дверям, Ангиль по углам, Сам Господь на одном!” (Магницкий, 1883, с. 9—10, № 53; ср. также: Н. Виноградов, I, с. 91, № 119); если в первом тексте может быть усмотрено, по-видимому, отождествление Христа и Николы (“Иисусова молитва, Николина ограда”), то во втором Никола и Господь как бы объединяются в охране спящего; знаменательна во всяком случае устойчивость самого сочетания соответствующих имен. Не менее характерно традиционное напутствие: “Никола в путь, Христос подорожник!” (Максимов, XV, с. 326) или в другом варианте: “Бог на дорогу, Никола в путь!” (Мельников, III, с. 405; ср.: Даль, 1904, II, с. 258; Каравелов, 1861, с. 274). По сообщению В. Н. Чернышева, “владимирские богомазы говорят о падающем предмете: Доржи, Спас, доржи (т. е. держи), Микола, а вы, маненьки божки, поддарживайте!” (Назаревский, 1963, с. 71, примеч. 9), ср. также пословицы типа “Со Спаса дерет, да на Николу кладет” (Даль, 1904, I, с. 17). Ричард Джемс в своих записях 1618—1619 гг. приводит русскую поговорку: “Христос воскрес, Микула выручай” (Ларин, 1959, с. 200). Ассоциация Николы и Христа может отражаться и в свадебном обряде, когда невесте дают икону с изображением Богоматери, а жениху полагается икона Спасителя или Николы (М. Смирнов, 1922, с. 8). Точно так же имя Николы наряду с именем Христа применяется в божбе<sup>5</sup>. Поговорка “Никола с нами!” (Даль, 1904, I, с. 9; Максимов, XV, с. 305)

---

может рассматриваться как трансформация выражения “С нами Бог!” и т. п. Наконец, встречаются, хотя и редко, и прямые свидетельства о соответствующем восприятии Николы: так, в Полесской экспедиции под руководством Н. И. Толстого на вопрос “Кто такой Микола?” (относящийся к записанному духовному стиху, в одном из вариантов которого вместо ожидаемого упоминания Богородицы было зафиксировано упоминание Николы) был получен ответ: “Микола сам Господь был”<sup>6</sup>.

Для дальнейшего изложения важно отметить, что отождествление св. Николая с Христом можно встретить не только в русской, но и в западнославянской народной традиции, ср. польскую “Молитву к св. Николаю” (подробнее о таких молитвах мы говорим ниже, § III.2.1.2), где упоминается Богоматерь:

Przed Nia kielich,  
A w kielichu krew Baranka niewinnego,  
Mikotajka Swietego.  
[Пред ней чаша,  
А в чаше кровь невинного Агнца,  
Святого Николая.]

(Котуля, 1976, с. 88—89)

Характерное перенесение признаков Христа на Николу имеет место и в следующей русской “обережимой молитве”, т. е. тексте, предназначенном для оберега от порчи: “Спускается с небес Николай скорый помощник с двенадцати учениками, садил [т. е. садится] Николае на три пещеры каменные, емлет Николае скорый помощник три лука золотополосые и три стрелы

золотоперья, стреляет Николае и берегает меня р[аба] Б[ожиа] и[мярек] от порченика от порченицы, от колдуна и от колдуньи” (Ефименко, II, с. 191, № 53). Такого рода восприятие может быть усмотрено и в разговоре двух мужиков, Козовода и Мирохп, в стихотворения Княжнина “Ладно и плохо” (1787):

“А! кум любезный Козовод!  
Давно ли?..” — “Вот лишь только с клячи”.  
— “М и к о л а к а к т е б я п а с е т ?  
В дороге много ли удачи?..”  
(Княжнин, 1961, с. 693)

См. в этой связи ниже (§ III.5.3, а также § III.2.1) относительно представлений о Николе как о пастухе, пасущем стадо.

Вместе с тем, как будет продемонстрировано ниже, Никола может не только объединяться с Богом, но даже и противостоять ему в качестве самостоятельного и в известном смысле равноправного начала (см. § III.1.4).

Вообще, в русском религиозном сознании вера в Бога как бы предполагает в качестве неперемennого условия веру в Николу (ср.: Федотов, 1935, с. 61); соответственно непочитание Николы закономерно рассматривается как ересь <sup>7</sup>.

Остается добавить, что почитание Николы от русских перешло

к инородцам, которые, между прочим, могли именовать его “Никола Русский Бог” (Семенкович, 1912, с. 32—33; Белявский, 1833 с. 48—49; Хангалов, 1903, с. 186—187; Долгих, 1976, с. 49, 59; Прыжов, 1934, с. 320; Маторин, 1934, с. 351—352; ср. также: Мансикка, 1922, с. 392; Максимов, XV, с. 92; Иконников, 1869, с. 219). Можно полагать, что именно отсюда и объясняется хорошо известное по литературным источникам выражение *русский бог* <sup>\*</sup>.

## 2. КУЛЬТ НИКОЛЫ И ИКОНОПИСЬ

Особое значение Николы находит отражение и в иконописи. Примечательно в этом плане бытующее в народе мнение, что всякая вообще икона Николы является чудотворной (А. А. Салтыков, устное сообщение), ср. поговорку: “Нет икон, как Никол” (Антонова, 1957, с. 382). Вместе с тем иностранцы в XVII в. могли называть любую икону “Николаем” (Nicola и т. п.), т. е. употреблять соответствующий апеллятив как общее обозначение иконы (Коллинз, 1671, с. 25—26; ср.: Семенкович, 1912, с. 141, 165, 166); ср. русскую поговорку, где слово *Никола* выступает в том же значении: “На тебе полатенца — ты утрися, на тебе Николу — помалися” (Добровольский, 1914, с. 486), или следующий фольклорный текст:

Я пришла домой, мил-сердечный друг переставился,  
Впереди лежит под иконами,  
Под иконами, под Николаю.

(Киреевский, 1977, с. 214, № 304)

Во всех этих случаях в иконе Николы усматривается как бы квинтэссенция иконы как таковой, т. е. выражение самой сущности иконы. Особое почитание русскими образа св. Николая отмечают иностранцы в своих сообщениях о России — например, А. Дженкиноон (Готье, 1937, с. 79) и др. <sup>8</sup>

Культ Николы проявляется не только в специфическом отношении к иконам с его изображением, но и в самой иконографии икон такого рода. Особенно знаменательно то обстоятельство, что

Никола может изображаться в “Деисусе” наряду с Богородицей (вместо Иоанна Предтечи), выражая таким образом идею предстательства за род христианский, посредничества между человеком и Господом. Примером такого изображения может служить

14

---

икона московских писем начала XVI в. московского старообрядческого Покровского собора (Королев и др., 1956, табл. 11; наст. изд., иллюстрация I<sup>9</sup>); ср. еще такую же композицию на верхнем поле новгородской иконы “Чудо Георгия о змие. Никита, побивающий беса” XVI в. из собрания Русского музея, № 2125 (Лазарев, 1970, с. 92; Лаурина и др., 1974, табл. 64; наст. изд., иллюстрация II)<sup>10</sup>, а также на каменном образке из владимирского Успенского собора (Барщевский, альбом II, фото № 2, бывш. № 772; ср.: Порфиридов, 1960, с. 40<sup>11</sup>), по-видимому, на окладе Евангелия Федора Кошки 1392 г. (Пуцко, 1973, с. 14) и на каменной иконке из собрания Исторического музея (Рындина, 1972, с. 228)<sup>12</sup>.

На дошедших до нас (русских) изображениях Никола, кажется, единственный святой, который может занимать место Иоанна Предтечи в трехфигурной деисусной композиции, помещаясь, таким образом, по левую сторону Христа<sup>13</sup>. Отражение

15

---

участия Николы в деисусной композиции может быть усмотрено и в цитированных выше (§ 1.1) стихах, где объединяются Никола, Господь (или Троица) и Богородица; следует при этом иметь в виду, что место Спасителя в “Деисусе” может занимать изображение св. Троицы или же близкое по значению изображение Софии Премудрости (Кирпичников, 1893, с. 20)<sup>14</sup>.

Если в только что приведенных примерах Никола объединяется с Богородицей в их отношении к Христу, то в других случаях Никола может помещаться в центре деисусной (или квази-деисусной) композиции, т. е. на месте самого Христа. Отметим запрестольный крест XVI в. из собрания М. Кудрявцева: на лицевой его стороне изображен “Деисус”, где Христу предстоят Богородица и Иоанн Предтеча, а на оборотной стороне — совершенно такая же композиция, где Николе (замещающему Христа!) в тех же молитвенных позах предстоят святые Георгий и Димитрий (Логинова, 1975, табл. 39; наст. изд., иллюстрации IV и V). Между тем на верхнем поле псковской иконы “Воскресение” XIV в. из собрания Русского музея, № 2120, сама Богоматерь предстает Николе в молитвенной позе — наряду с архангелами Михаилом, Гавриилом и другими святыми — в деисусной композиции (Овчинников, 1971, табл. 28; наст. изд., иллюстрация III). Ср. еще Николу в центре деисусной композиции на верхнем поле псковской иконы “Воскресение” XV в. собрания Псковского музея, № 2731 (Овчинников, 1971, табл. 40)<sup>15</sup>.

Любопытна также псковская икона начала XIV в. из собрания Третьяковской галереи, где Никола держит раскрытое Евангелие с текстом, начинающимся словами: “Евангелие от Николы...” (Антонова и Мнева, I, с. 184 и табл. 95)<sup>16</sup>, ср. в этой связи каменный образок XIV в. из собрания Исторического музея, где Никола представлен в окружении четырех евангелистов, причем маленькие евангелисты окружают большого Николу (Рындина, 1978, табл. 60).

16

---

### 3. ХРИСТИАНСКИЕ И ЯЗЫЧЕСКИЕ НАПЛАСТОВАНИЯ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Нет никакого сомнения в том, что русский Никола представляет собой очень сложный по своему происхождению, контаминированный образ, в котором можно выделить как христианские, так и языческие напластования. Ниже предлагаются две гипотезы, относящиеся соответственно к контаминациям того и другого рода. При этом данные гипотезы не противоречат друг другу, поскольку отражают, по-видимому, последовательные напластования на исходной образ.

Речь идет при этом о напластованиях, имевших место на славянской, а не на греческой почве; как мы уже говорили, нас интересует вообще исключительно славянская рецепция образа св. Николая, т. е. трансформация образа этого святого на славянской — в первую очередь восточнославянской — территория.

Для того чтобы вплотную подойти к рассмотрению языческих черт в образе Николы (в главе III), нужно, очевидно, устранить христианские напластования, т. е. те контаминации, которые не имеют отношения к язычеству. Этот вопрос и рассматривается в следующей, II главе.

#### ГЛАВА II. НИКОЛА И АРХАНГЕЛ МИХАИЛ

##### 1. КОНТАМИНАЦИЯ НИКОЛЫ И МИХАИЛА: ОТРАЖЕНИЕ В ФОРМЕ ИМЕНИ

**Народная форма имени Николы — *Микола* или *Микула*<sup>1</sup>. По свидетельству Соболевского (1891, с. 93), форма *Микула* фигурирует в памятниках уже с XI в. (например, в Минее XI в.). Отметим еще такую же форму в кириллической и глаголической записях писца Типографского Устава XI—XII в. (Вздорнов, 1972, с. 93, примеч. 18) и в надписях новгородского Софийского собора XI—XII вв. (Медынцева, 1970, с. 150; Медынцова, 1978, с. 38, 66).**

**Чередование начальных сонорных согласных [n] и [m] в приведенных формах, по-видимому, невозможно объяснить в терминах исторической фонетики. Попытка Соболевского (1891) объяснить его из греческого была отвергнута Фасмером (II, с. 621), который указал на невозможность перехода в новогреческом *ni*-в *mi*-.**

Нельзя не заметить, что переход [n] в [m] в начальной позиции отмечается и в ряде других собственных имен, ср. *Микита*, *Микифор*, *Микандра*, *Миканор*, *Микодим*, *Мил* ~ *Милан* ~ *Мило* (“*Нил*”) и т. п.; ср. также обратную замену — явно более позднюю — в формах *Нефед* (“*Мефодий*”), *Нерон* (“*Мирон*”). Совершенно очевидно, что это вторичные случаи, которые появились именно ввиду вариантного произношения имени Николы (ср.: Корш, 1904, с. 61—62). Вместе с тем распространение данного фонетического признака (билабиальности начального сонорного согласного) на другие формы само по себе достаточно знаменательно: по всей видимости, оно свидетельствует о том, что произношение с билабиальным сонантом воспринималось некогда как признак сакральности (черта сакральной фонетики). Отметим в этой же связи, что в новгородских писцовых книгах проводится

---

водится достаточно строгая дифференциация между мирским Микулой и церковным Николой, т. е. форма *Микула* употребляется при наименовании людей, а *Никола* (или *Николае*) — в отношении святых (Петровский, 1922, с. 376)<sup>2</sup>. Подобная дифференциация, очевидно, указывает на то, что *Микула* представляет собой старую каноническую форму имени, которая была затем в этой функции вытеснена формой *Никола*, признанной более правильной. Иначе говоря, можно предположить, что форма *Микула* (*Микола*) первоначально появилась на Руси как имя святого, а затем, будучи вытеснена более правильной формой *Никола*, сохранилась в мирском обиходе<sup>3</sup>.

Остается указать, что есть, по-видимому, основания считать форму *Микола* ~ *Микула* западнославянским элементом в русском языке (Петровский, 1922, с. 375—376; Корш, 1904, с. 61;

Зеленин, 1954, с. 76). В самом деле, сходная форма отмечается в западнославянских языках, ср. польск. *Mikolaj*, чеш. *Mikulas*, лужицк. *Miklawš*, а также древние польские дублетные формы *Mikora ~ Nikora* (XII—XIII вв. — Брюкнер, 1957, с. 336; ср.: Ташицкий, III, с. 458), *Mikola (Mikulo) ~ Nikul, Mikol ~ Nikot* (XIII в.), *Mikola (Mikula) ~ Nikola, Mikolaj (Mikulaj) ~ Nikolaj, Mikolasz (Mikulasz) ~ Nikolasz, Miklos ~ Niklos, Miklosz ~ Niklosz, Miklasz ~ Niklasz, Miklus ~ Niklus, Miklusz ~ Niklusz, Mik ~ Nik, Miko ~ Niko, Miks (Mikso) ~ Niks, Miksz (Mikso) ~ Nicksz, Mikusz ~ Nikusz, Mikosz ~ Nikosz, Mikisz ~ Nikisz, Miczko (Miczek, Miczak) ~ Niczko (Niczek), Mikiel ~ Nikiel, Miklo ~ Niklo* (XIV—XV вв.) и т. п. (Ташицкий, III, с. 459—505); в ряде случаев формы с *mi-* и с *ni-* варьируются в тексте при обозначении одного и то же лица, например *Mikora~Nikora* (Брюкнеру 1957, с. 336), *Miklas(z) ~ Niklas(z), Micolay ~ Nicolay, Micola ~ Nicolay, Miculca ~ Nicolai, Miczek ~ Niczko, Miczek ~ Nicolaj* и т. п. (Ташицкий, III, с. 460, 485, 491, 492, 493; Ташицкий, IV, с. 32) <sup>4</sup>.

19

---

Весьма показательны в этом плане и древнейшие западнославянские топонимы типа моравского *Mikulšice*, известного уже по крайней мере в IX в. Вместе с тем подобные формы наблюдаются и на территории паннонских славян, ср. словенск. *Miklavš*, венг. *Miklos*.

Итак, интересующая нас форма не может быть объяснена фонетическими закономерностями. Наиболее правдоподобное объяснение формы *Микола ~ Микула* было предложено Коршем (1904, с. 61) и, вслед за ним, Фасмером (II, с. 621), которые предполагают здесь контаминацию с именем *Михаил* (не приводя какой-либо аргументации культурно-исторического характера), причем Корш объяснял эту контаминацию через посредничество нем. *Michel*. Косвенным подтверждением этого мнения может служить, между прочим, болгарская форма (XV—XVI вв.) *Микул*, которая приводится в словаре Илчева (1969, с. 332) в качестве формы имени Михаил. Показательно также, что такие формы, как *Michola, Micholt, Michno (Mychno, Michna), Michon, Mychnyk, Misz (Mysz), Miszka, Miszec, Miszek, Miszak, Miska* и т. п., выступают в старопольском языке как формы имени Николай, ср. в польских документах: *Nicolaum Michola* (1413), *Nicolaum Micholt* (1440), *Nicolaum alias Micholt* (1440), *Nicolaus Mychno* (1470), *Michno Miculka* (1442 г.; ср. под тем же годом — *Micolao Miculka*), *Nicolaus alias Michno ~ Mychno* (1436, 1449, 1479, 1494), *Nicolaa alias Michna* (1475), *Nicolao... sive Michna* (1494), *Nicolai dicti Michon* (XV в.), *Nicolai alias Mychnyk* (1480), *Nicolao Misz* (1444), *Nicolaum Mysz* (1442 г.; ср.: *Musz Nicolaus*, 1490), *Mysz Kolaczko* (1495), *Nicolaus Misscho* (1482), *Nicolai Miszka* (1466), *Nicolaus Myszec* (1493), *Nicolaum alias Mysyec* (1481), *Nicolaum Mischek* (1497), *Mikulasz Myssek* (1469), *Nicolaus Mischak* (1490), *Nicolaus dictus Misca* [1404 г.; ср. *Nicolaum Mosca (pro Miska)*, 1397 г.] (Ташицкий, III, с. 456, 457, 458, 493, 494, 529—531).

Представляется возможным предположить, что данная форма отражает к о н т а м и н а ц и ю с в. Н и к о л а я и а р х а н г е л а М и х а и л а, которая, скорее всего, произошла на западе славянской территории еще в до-кирилло-мефодиевскую эпоху, — иными словами, что культ Николы на Руси в какой-то мере отражает культ св. Михаила, который был принесен моравским и паннонским славянам еще кельтскими миссионерами (см. о кельтской

20

---

миссии у славян в связи с распространением культа св. Михаила: Штаубер, 1958, с. 3—9; Исаченко, 1963, с. 50, 63—64). Это предположение согласуется с выводом о древнейших западнославянско-русских культурных связях, которые обусловили, возможно, проникновение христианства на русскую территорию еще в до-владимирский период (Н. Никольский, 1930; Н. Никольский, 1933; Дворник, 1954, с. 334—336; Мошин, 1963, с. 40 и сл.; ср. также предположение о древней западнославянской колонизации на русской территории: Шахматов, 1911; Шахматов, 1913; Зеленин, 1954; Лант, 1975, с. 270 и с. 277, примеч. 4). Любопытно, что летописная традиция связывает имя св. Николая с именем киевского князя Аскольда, бывшего, может быть, одним из первых Христиан на Руси: “Повесть временных лет” сообщает под 882 г., что на могиле Аскольда

была поставлена церковь св. Николы, и существует предположение, что это имя было христианским именем Аскольда (Н. Петров, 1897, с. 67; Власто, 1970, с. 244). В этом факте, если признавать его достоверность, может быть усмотрено первое свидетельство о культе Николы на Руси (ср. сводку древнейших русских свидетельств о почитании Николы у Мурьянова, 1967). Даже если и не принимать целиком всех выводов Н. К. Никольского о значении западнославянского влияния для становления русской книжно-письменной традиции, сам факт древнейших русско-западнославянских культурных (в том числе и языковых) связей можно считать теперь бесспорно доказанным (см. обзор литературы вопроса у Флоренского, 1958, с. 211—231, и Мошина, 1963, с. 35—49). Эти связи продолжались еще по крайней мере в XI в. (ср., между прочим, вероятную связь Киево-Печерской лавры и чешского Сазавского бенедиктинского монастыря — Флоровский, 1958, с. 221—223), что, **возможно, отразилось в какой-то степени на установлении в 1091 г. праздника “вешнего Николы” (под 9 мая), отмечающего перенесение мощей Николы из православных Мир Ликийских в католический город Бари — непосредственно вслед за тем, как этот праздник был установлен на Западе (при том, что греческая церковь его, естественно, не отмечает)**<sup>5</sup>. Во всяком случае культ Николы обнаруживает

21

---

явные черты западного происхождения, которые предположительно могут быть связаны с западнославянским посредничеством<sup>6</sup>.

## 2. КОНТАМИНАЦИЯ НИКОЛЫ И МИХАИЛА: ОТРАЖЕНИЕ В ИКОНАХ

Предполагаемое отождествление св. Николая и св. Михаила может, как представляется, объяснить не только фонетические особенности имени, но и некоторые особенности самого культа Николы, иными словами, — интерпретировать не только план выражения, но отчасти и план содержания. В частности, таким образом может быть объяснено участие Николы в деисусных изображениях (см. выше, § 1.2).

### 2.1. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДЕИСУСНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ С НИКОЛОЙ НА МЕСТЕ ПРЕДТЕЧИ

Отождествление Николы и св. Михаила позволяет понять соединение Богородицы и Николы в тех деисусных изображениях, в которых Никола занимает место Иоанна Предтечи. Никола и Богоматерь выступают здесь как основные посредники между Богом и человеком: их объединяет идея заступничества за людей перед Господом, они обращаются к нему с молением, предстательствуя за род человеческий (ср. пословицу: “Проси Николу, а он Спасу скажет” — Даль, 1904, I, с. 6; Ермолов, I, с. 264, Каравелов, 1861, с. 274)<sup>7</sup>. Это представление о Николе как о

22

---

заступнике и предстателе перед Господом находит точное соответствие в представлениях об архангеле Михаиле, который мыслится стоящим одесную Господа, молящим его о милосердии к людям и приносящим к нему людские молитвы (см. о Михаиле в этой связи: Люкен, 1898, с. 87—89). Соответствующее восприятие архангела Михаила было теологически обосновано на Втором Никейском соборе (787 г.), что примерно соответствует по времени кельтской миссии у славян. Необходимо иметь в виду, что в самой Ирландии в это время авторитет архангела Михаила не уступает авторитету Богоматери: обращение к Михаилу регулярно сочетается с обращением к деве Марии, причем может стоять даже на первом месте: “Святой Михаил, молись за нас, Святая Мария, молись за нас...” (Штаубер, 1958, с. 22). В Фрейзингенских листах содержатся тексты исповеди, где архангел Михаил упоминается непосредственно после Богородицы (Исаченко, 1963, с. 64).

Для иконографической интерпретации деисусных изображений, где Никола замещает Иоанна Предтечу, существенно обратить внимание на тот тип “Деисуса”, где Спасителю предстоят не Богоматерь и Предтеча, а архангелы Михаил и Гавриил (например, “Деисус” середины XII в., находившийся над северными дверями иконостаса а Успенском соборе Московского Кремля — Антонова и Мнева, I, с. 65 и табл. 25; Лазарев, 1970, с. 128—139; ср. аналогичную композицию XVII в. в изд.: Королев и др., 1956, табл. 43); это изображение в древнейший период могло заменяться монограммой *ХМГ*, т. е. начальными буквами имен Христа, Михаила и Гавриила (ср.: Делез, 1909, с. 83)<sup>8</sup>. Известен и промежуточный тип “Деисуса”, где изображаются Спаситель, Богородица и архангел (Кирпичников, 1893, с. 8)<sup>9</sup>. Изображение архангела Гавриила в “Деисусе” с предстоящими Спасителю архангелами содержательно и иконографически соответствует, по-видимому, образу Богоматери в традиционном “Деисусе” с Богородицей и Предтечей<sup>10</sup>; между тем изображение архангела Михаила

23

---

соответствует образу Предтечи. Связь образа Предтечи и образа архангела Михаила — и возможность замены их в деисусной композиции — может быть семантически мотивирована тем обстоятельством, что оба они в некотором смысле предшествуют Христу и тем самым находятся в изоморфном к нему отношении: Христос как бы занимает приуроченное имя место, и это определяет присущую тому и другому функцию заместителя Бога<sup>11</sup>. При этом Михаил предшествует Христу на небе, а Предтеча — на земле; именно поэтому в трехфигурном “Деисусе” с архангелами Михаилом и Гавриилом Христос всегда представлен в виде Еммануила, т. е. в виде небесного своего воплощения.

Итак, “Деисус” с Богородицей и Николой, предстоящими Христу, может восходить к изображениям, где на месте Николы фигурирует св. Михаил.

## 2.2. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДЕИСУСНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ С НИКОЛОЙ НА МЕСТЕ ХРИСТА

Отождествление Николы и св. Михаила позволяет объяснить и слияние образа Николы с образом Христа, что может также проявляться в деисусных изображениях, когда Никола помещается в центр соответствующей композиции. Действительно, отождествление с Христом характерно для архангела Михаила, который мог даже именоваться Сыном Божиим (Люкен, 1898, с. 87, 164; Добиаш-Рождественская, 1917, с. 382), что, между прочим, с особой выразительностью проявилось в богомильских учениях (Ангелов, 1969, с. 178, 259)<sup>12</sup>. Эта двоякая функция Николы в деисусных

24

---

композициях соответствует в общем двойной роли св. Михаила как посредника между Богом :и человеком, причем может иметься в виду как связь с Богом-Сыном, так и связь с Богом-Отцом; в последнем случае и имеет место отождествление св. Михаила я Христа как единственного, по апостолу Павлу, посредника между Богом и родом человеческим (I Тимоф., II, 5; ср.: I Иоан., II, 1). Для иконографической интерпретации подобных изображений чрезвычайно важно указать на недавно обнаруженные “Деисусы” с архангелам Михаилом, которому предстоят Богоматерь и Предтеча и который занимает, таким образом, место Христа. Такие “Деисусы” сохранились в двух произведениях медного литья русской работы (причем необходимо заметить вообще, что произведения медного литья в ряде случаев оказываются очень архаичными по своей иконографии), а именно на энколпионе XIV в. собрания Исторического музея и на кресте-образке XVI в. из Русского музея (Порфиридов, 1975, с. 123—124).

Объединению Христа и архангела Михаила в деисусной композиции в какой-то степени могла способствовать и свойственная тому и другому роль судии на Страшном суде. В самом деле,

центральное место в изображении Страшного суда занимает деисусная композиция, где Христу — судии мира предстоят Богоматерь и Предтеча, ходатайствующие за людей. Примечательно, что в некоторых случаях эта композиция заменяется изображением архангела Михаила с весами правосудия; вместе с тем, весы могут изображаться как в руке Михаила, так и в руке Божией, что опять-таки свидетельствует о возможности их отождествления (Мурьянов, 1973, с. 204—205; ср.: Мартене, Ванри и Вага, 1979, с. 41, примеч. 119)<sup>13</sup>.

Тем самым изображения с Николой в центре деисусной композиции могут восходить к изображениям, где на соответствующем месте представлен архангел Михаил.

### 3. СХОДНЫЕ ФУНКЦИИ НИКОЛЫ И МИХАИЛА

Разительное сходство русского Николы со св. Михаилом может быть обнаружено в свойственных тому и другому функциях начальника рая и водителя душ в загробном мире. В своих описаниях России XVI—XVIII вв. иностранные наблюдатели неоднократно свидетельствуют, что русские при похоронах вкладывают в руки покойнику “письмо к св. Николаю”, которого считают стражем райских врат\*. По русским народным представлениям,

25

---

зафиксированным, например, в Архангельской губернии, “ключи от неба [находятся] у Николая Чудотворца” (Богатырев, 1916, с. 63); ср. характерное обращение к св. Николаю в польских молитвах к этому святому: “*Święty Mikołaju, wujm [или: wez] kluczyki z raju*”, т. е. “Святой Николай, возьми ключи из рая” (Котуля, 1976, с. 46, 50, 61, 68, 69, 70, 72, 80, 81, 89, 92, 93, 265, 309, 311, 373, 376, 387, 420, 440, 486; ср. ниже: § III.2.1.2); сходное восприятие Николы наблюдается в русском скопческом фольклоре:

Николай-то чудотворец,  
Чудеса он тут творил:  
Седьмо небо отворил,  
Ко Христу часто ходил.

(Реутский, 1872, с. 170)

В такой же роли предстает Никола и в сказках, ср., например, описание путешествия в загробный мир в сказке “Савелий богатый и Никола Милостивый”; в этой сказке старик Савелий и его спутники ищут Николу Милостивого, чтобы он узнал у Христа, что им будет за их грехи. “Идут дорогой, не знают, куды пошли. Идут и идут. От часу дорога лучше и лучше, и шире, и глаже, что карта. Вот они и видят — стоит дом. Подошли ж этому дому. Нигде ему конца нет — такой большой дом. Поднимаются на лесенку и выходят в коридор. И стоит... сивой, сивой, древней старичок. Савелей богатой и спрашивает: „Не ты-ли Микола Милостивой?” — „Я, говорит...” ...Микола Милостивой и говорит: “Ночуйте!” Вот взял на правую руку дверь отворил и пускает Савелея богатога: „Лёжись, там тебе покой!” И до тово эта комната убрана: чистая, большая, кровать большая, пуховыя подушки. И запер ево. Старичок вот и ходит по комнате и говорит: „Господи! Истинный Христос! Этта как царство небесное!”... Ну вот Микола Милостивой утром выпускает Савелья богатога. „Каково тебе, старичок, было спать?” — „Ох, Микола Милостивой! Как царство небесное!” Он говорит: „Это вечное место твое!”” (Соколовы, 1915, с. 18—19, № 8; ср.: Ю. Соколов, 1938, с. 355).

Соответственно, во время “обмирания” (летаргического сна) душа человека, отделившись от тела, странствует на том свете по аду и раю, руководимая Николой (Афанасьев, 1914, с. 67; Афанасьев, III, с. 21); итак, Никола может выступать как *ψυχοπομπος*, т. е. в той же функции, что Гермес у греков<sup>14</sup>. Все это ближайшим образом напоминает представления об архангеле Михаиле (см., например: Добиаш-Рождественская, 1917, с. 150, 366 —

26

---

369 — ср. особенно сказания о видениях во время загробного странствования, записанных под 1011 и 1012 гг. в монастыре св. Ведаста; Мартене, Ванри и Вага, 1979, с. 14—15, 26, 61, 122; см. также: Сырку, 1913, с. 171).

В украинских (гуцульских) колядках Никола перевозит души на тот свет; когда Бог, сидящий со святыми за столом, спрашивает Николу, отчего тот запоздал, Никола отвечает: “Ja buv na morach, na perevozach, ja tarn pereviz simsot dusecok...” (Мошинский, II, 1, с. 598). Любопытно, что и в сербских духовных стихах Никола по приказу св. Ильи перевозит праведные души “с овог света на онај”, тогда как грешные души остаются (Караджич, I, с. 134—135; ср.: Афанасьев, I, с. 576—577; Потебня, 1866, с. 13; Аничков, 1892, с. 35). Между тем в других духовных стихах в точности аналогичную функцию выполняет архангел Михаил (В. Сахаров, 1879, с. 240—242; Генерозов, 1883, с. 35; Бессонов, V, с. 162—163, 226, 228—229, 235, 237, №487, 508, 509, 511, 512; Баренцев, 1860, с. 139, 149, 150; Якушкин, 1859, с. 153)<sup>15</sup>.

Достаточно характерна в этой связи и иконография “Семи спящих отроков ефесских”. На русских каменных образках, посвященных этому сюжету, фигура Христа уже в древнейший период может заменяться фигурой Николы (Рындина, 1978, с. 22—23; см. воспроизведения таких изображений у Рындиной, 1972, с. 226—227; Рындиной, 1978, илл. 1, 2, 4, 9). Следует при этом иметь в виду, что содержание сказания о семи отроках непосредственно связано именно с мотивом летаргического сна. Вместе с тем известен греческий змеевик с изображением того же сюжета, где на соответствующем месте представлен архангел Михаил вместе с каким-то другим святым (вероятно, св. Сисинием) (Сперанский, 1893, с. 59—60).

В новгородском “Сказании о чудеси великих чюдотворец Варлаама и преподобнаго чюдотворца Николы”, частично опубликованном Аничковым (1892, с. 36—37), Никола взвешивает добрые и злые дела усопшего, т.е. выступает в той роли, которая свойственна архангелу Михаилу (ср. выше, § 11.2.2). В этом сказании фигурирует и мотив “обмирания”, причем Никола мыслится, по-видимому, у врат рая.

**Отметим еще совершенно аналогичные обращения к Николе и к архангелу Михаилу в русских заговорах от колдовства, ср.: “...возмолюсь я Михаилу-архангелу: Михаил-архангел! заслони ты меня железною дверью и запри тридевятью замками-ключами. И глаголет мне, рабу Божию, Михаил-архангел: заслону я тебя, раба Божия, железною дверью и замкну тридевятью замками-ключами,**

27

---

**и дам ключи звездам... возьмите ключи, отнесите на небеса!” и “Михайло-архангел, Гавриил-архангел, Никола милостив! снесите с небес и снесите ключи и замкните колдуну и колдунье, ведуну :и ведунье и упирцу [т. е. упырю] накрепко и твердо. И сойдет Никола милостив и снесет железа и поставит от земли до небес и запрет тремя ключами позолочеными, и те ключи бросит в окиан-море” (Буслаев, 1861, стб. 1513; Афанасьев, II, с. 407—408). Здесь знаменателен мотив небесных ключей, соответствующий характерной как для Михаила, так и для Николы роли привратника рая, и вместе с тем мотив железной ограды, ср. упоминание “Николиной ограды” с железными воротами в цитированной выше молитве на сон грядущий (Ефименко, II, с. 165, № 29). И в заговорах от болезней св. Михаил и Никола могут выступать в одном и том же контексте, ср.: “На Латыре камне стоит соборная апостольская церковь, в церкви соборной злат престол, на золоте престоле Михаил Архангел туги луки натягает, живущие стрелы направляет, вышибает, выбивает из раба Божия (имярек) все притчища и урочища, худобища и меречища, шепоты и ломоты” (Майков, 1869, с. 500, № 211) и “На окияне море стоит золот стул, на золоте стуле сидит св. Николай, держит золот лук, натягивает шелковую тетивку, накладывает каленую стрелу, станет стрелять уроки и**

**призеры, станет стрелять отцеву думу и материну думу и братьевы думы, всех людей думы”** (Ефименко, II, с. 218—219, № 100; Майков, 1869, с. 501, № 213).

Отметим еще, что Никола предстает в России как умертвитель змей, что соответствует восприятию архангела Михаила как змееборца (о Михаиле-змееборце см., например: Люкен, 1898, с. 87—89)<sup>16</sup>. Так, в прологе XIV в. Погодинского собрания говорится о Николе, что он “змия умртва угнездившася подь некимь селомь пакости деюща” (Аничков, 1892, с. 10); в украинской сказке Никола является помощником молодого купца против змея (Чубинокий, II, с. 29, № 7). Ср. заговор от змей, где Николе, наряду с архангелом Гавриилом, приписываются связанные между собой функция змееборца и громовержца: “Я пойду к самому Гавриилу да св. Николаю, да попрошу их напустить грозного грома, грозну тучу, чтобы громом побил да молнией сожгло [змею]. О, раб Христов — человек, — [отвечает змея], — не ходи к самому Христу, не пускай на меня грозного грома да грозну тучу, не бей меня ни громом да ни молоньей” (Цейтлин, 1912, с. 164). Объединение Николы с архангелом Гавриилом в этом заговоре позволяет предположить, что Никола заменяет здесь архангела Михаила; в то же время здесь явно имеет место отождествление Николы (и вместе с ним Гавриила) с Христом.

28

---

В фольклорных текстах можно встретить и другие примеры перенесения на Николу характеристик архангела Михаила, ср., например, заговор “Оборона скоту” (Рыбников, II, с. 226—228), где Никола последовательно именуется “грозным воеводой небесных сил”, т. е. так, как принято называть архангела Михаила. Разумеется, единичные примеры такого рода сами по себе не могут считаться сколько-нибудь показательными, поскольку в каждом случае они могут быть истолкованы как результат деструкции первоначального текста. В принципе не исключена, однако, возможность усматривать в подобных примерах достаточно древнюю традицию.

Слияние с образом св. Михаила могло бы в какой-то степени объяснять и восприятие Николы как национального святого, покровителя русского народа, которое находит соответствие в образе архангела Михаила — вождя Израиля (о соответствующей функции св. Михаила на средневековом Западе см.: Добиаш-Рождественская, 1917, с. 162 и сл., а также Кареев, 1918, с. 252—253). Любопытно в этой связи, что такие характерные атрибуты известной резной иконы Николы Можайского, как меч в одной руке и модель города в другой, находят соответствие в изображениях архангела Михаила (Н. Петров, 1902, с. 139, 140; Н. Петров, 1904, с. 417, 419; ср.: Мартене, Ванри и Вага, 1979, вклейка на с. 48—49, илл. [2]) — при том, что они не соответствуют ни иконографии, ни традиционному восприятию св. Николая (не случайно в позднейших репликах данной иконы меч может заменяться свечой или крестом)<sup>17</sup>. Никола Можайский между тем символизирует именно образ национального святого, защитника отечества.

Восприятие Николы как покровителя ратного дела, отвечающее, как кажется, скорее образу св. Михаила, чем св. Николая, очень ярко проявляется в рекрутском причитании, которое поет мать, благословляя рекрута иконой Николы:

**Да хранит тебя Микола многомилосливой,  
И от бури да хранит тебя — от падары,  
И от холода тебя да Он от голода,  
От тычков-пинков ведь Он да от затыльников!  
Во бою да сохранит Он с неприятелем,  
От оружица ведь Он да завоенного;  
И от искры сохранит тебя трескучей,  
И от этого огня да Он от пляшего.  
Впереди да Он Микола щитом берё,  
Позади да Он Микола мечом секё,  
Посторонь да Он Микола огнем палит;  
Тучи нет, а быв как гром гремит,  
Грому нет, а искры сыплются.**

Ср. также образ Николы Ратного в иконографии св. Николая<sup>19</sup>; любопытно, что Лесков в “Левше” говорит о Николке как о покровителе “торгового и военного дела” (Лесков, VII, с. 38). Отождествление Николы и архангела Михаила, по-видимому, отразилось в былинке “Михаила Потык”, записанной А. Ф. Гильфердингом в Заонежье от Петра Прохорова, ср.:

Ай же ты Михаиле Потык сын Иванович!  
 Придешь как ко городу ко Киеву,  
 Сострой-ко церковь-ту Миколину  
 Своему ты ангелу, Михаилу архангелу  
 .....  
 Михаила Потык сын Иванович  
 Состроил он церковь-ту Миколину  
 Своему ангелу, Михаилу архангелу.  
 (Гильфердинг, I, с. 282, 288)

### ГЛАВА III. НИКОЛА И ВОЛОС (ВЕЛЕС)

#### 1. ОСНОВНОЙ МИФ И ЕГО ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ: ПЕРУН И ВОЛОС КАК МАНИФЕСТАЦИИ ГРОМОВЕРЖЦА И ЗМЕЯ И ИХ ХРИСТИАНСКИЕ ЗАМЕСТИТЕЛИ

Как показали В. В. Иванов и В. Н. Топоров, отношения Перуна и Волоса ~ Велеса восходят к древнейшему индоевропейскому мифу о поединке Бога Грозы со Змеем; в восточнославянской реализации этого мифа “поединок Бога-Громовержца с его противником происходит из-за обладания скотом”, и это обстоятельство вместе с рядом этимологических показаний приводит к выводу о том, что противником Перуна в восточнославянской мифологии “первоначально был Велес ~ Волос, выступающий как скотий бог” (Иванов и Топоров, 1974, с. 45 и сл.; ср. также: Иванов и Топоров, 1970, с. 325). Эта первоначальная схема в дальнейшем может существенно осложняться разнообразными трансформациями, которые могут приводить, в частности, к нивелировке исходного противопоставления, а иногда даже и к его инверсии<sup>1</sup>.

Соответственно, Перун может трансформироваться не только в Илью-пророка, но и в св. Георгия: с первым его объединяет функция громовержца, со вторым — функция змеборца (ср.: Афанасьев, II, с. 402—403; Иванов и Топоров, 1974, с. 19, 200 и сл.)<sup>2</sup>; ср. вместе с тем возможность объединения Ильи и Георгия

31

с перенесением на последнего функции громовержца (Веселовский, 1880, с. 86; Веселовский, 1883, с. 327; Перетц, 1899, с. 19; Добровольский, IV, с. 95; Забылин, 1880, с. 263; Лооритс, 1955, с. 43, № 68, 69; Никифоровский, 1897, с. 212, 237, № 1647, 1863; Никифоровский, 1907, с. 28—29; Иванов и Топоров, 1974, с. 191), а также образ Ильи-змеборца (Иванов и Топоров, 1970, с. 328, 363; ср.: Н. Виноградов, I, с. 42, № 70)<sup>3</sup>.

#### 1.1. НИКОЛА И ДРУГИЕ ХРИСТИАНСКИЕ ЗАМЕСТИТЕЛИ ВОЛОСА

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что географическое распределение (преимущественного) культа Волоса и (преимущественного) культа Перуна на

восточнославянской территории соответствует в общем распространению культа Николы и культа св. Георгия. Действительно, данные о культе Волоса относятся главным образом к северу этой территории (ср.: Иванов и Топоров, 1965, с. 22; Иванов и Топоров, 1973, с. 56; Иванов и Топоров, 1974, с. 55, 62; Воронин, 1960, с. 46); и точно так же культ Николы характерен по преимуществу для северных областей<sup>4</sup>, тогда как на юге (в том числе и на Украине) культу Николы соответствует в общем культ св. Георгия. В частности, на Украине, т. е. на территории бывшего Киевского княжества, св. Георгий ставится выше Николы, здесь может считаться даже, что Никола — “породы московской”, и он противопоставляется “русьскому Юрку” (Аничков, 1908, с. 125; Драгоманов, 1876, с. 140; Лесков, VII, с. 469, 472; ср.: Лесков, VI, с. 179, 187, 201—203; И. Плотников, 1919, с. 42, который также приходит к выводу о том, что на Украине “культ Николы менее развит”, считает, что здесь Николу заслоняют собой Илья и Петр\*). Согласно украинскому поверью, “як прийдемо на той світ, то за москалів буде Микола, а за нас Юрій. То як іде москаль, Микола... каже: „міи” тай बारे собі, а як наш, то Юрій собі бере...” (Драгоманов, 1876, с. 194—195). Здесь знаменательно, между прочим, и

32

---

указание на связь Николы (как и Георгия) с загробным миром (ср. выше, § 11.3)<sup>5</sup>.

Поскольку в св. Георгии можно усматривать ипостась Перуна, постольку в Николе можно предположить воплощение Волоса; это предположение, как будет видно ниже, находит достаточно достоверное подтверждение. Отметим в этой связи Волосов Н и к о л а е в с к и й м о н а с т ы р ь, некогда существовавший во Владимирском уезде, в 16-ти верстах от г. Владимира при реке Колочке. По преданию, сохранявшемуся в народе, Волосов Николаевский монастырь был основан на месте языческого капища в честь Волоса, откуда название как самого монастыря (*Волосов*), так и соответствующего места (*Волосово*). В этом монастыре была чудотворная икона Николы, которая по преданию многократно являлась на дереве, висящей на волосах (К. Тихонравов, 1856, с. 110—111; см. между тем ниже, § III.5.4 и экскурс XVII, относительно связи Волоса с волосами)<sup>6</sup>. Вместе с тем в Петербурге в церкви св. Николая в Трунилове находился образ Николы с надписью: “Никола Волосовской” (К. Тихонравов, 1856, с. 110—111).

Само собой разумеется при этом, что предполагаемое отождествление Волоса с Николой никоим образом не исключает возможность отождествления Волоса и с другими святыми, ср. прежде всего известную связь Волоса и св. Власия; отметим еще связь Волоса и со св. Василием, которая может быть объяснена, как я в случае с Власием, созвучием имени святого с именем Волос ~ Велес, а также со св. Флором и Лавром\*. Равным образом и другие языческие боги могут ассоциироваться не с одним, а с несколькими христианскими святыми, что обычно объясняется распределением функций, т. е. по разным признакам производятся разного рода объединения (ср. выше о Перуне).

Указанный характер отождествления языческих богов и христианских святых находит вполне отчетливое выражение в новгородских

33

---

иконах с изображением избранных святых: последние обычно соответствуют основным персонажам славянского языческого пантеона. Действительно, излюбленные новгородские святые — это Никола, Илья, Георгий, Флор и Лавр, Власий, Параскева и Анастасия (Н. Малицкий, 1932, с. 12, примеч. 2)<sup>7</sup>, где Илья и Георгий соответствуют Перуну, Никола, Власий, а также покровители лошадей Флор и Лавр — Волосу, между тем как Параскева (Пятница) и Анастасия (“воскресенье”) соотнесены с Мокошью\*.

## 1.2. ИЛЬЯ И НИКОЛА В ИХ ОТНОШЕНИИ К ПЕРУНУ И ВОЛОСУ

Отражение того же основного мифа можно видеть в распространенной легенде о споре Ильи-пророка и Николы, когда Никола обманывает Илью и спасает урожай мужика (Афанасьев, 1914, № 10; Садовников, 1884, с. 270—272; Иваницкий, 1890, с. 218—220; Андроников, 1914, с. 184—186; Макаренко, 1913, с. 97—98; Максимов, XVII, с. 164—165; Хаавио, 1936, с. 42—44; Бараг и др., 1979, № 846+; ср.: Лооритс, 1955, с. 93—94); вообще грозному, карающему сверху Илье противостоит в фольклорных текстах добрый, защищающий снизу Никола<sup>8</sup>. По словам исследователя русских народных культов святых, “св. Николай, по народному представлению, добрее св. пророка Илии. Илия мстителен, суров, тогда как св. Николай... рисуется добрым угодником” (Ал. Попов, 1883, с. 110; Ал. Попов, 1883а, с. 88)<sup>9</sup>. Показательна, в частности, следующая характеристика взаимоотношения Ильи и Николы, зафиксированная в Костромском крае: “Микола старше Ильи-то, Микола — милостивый, а Илья построжее, с нами он шутить не любит” (К. Завойко, 1917, с. 14)<sup>10</sup>. Следует отметить также, что в “Сказании о построении

34

---

града Ярославля”, повествующем о борьбе князя Ярослава Мудрого (крестное имя которого, кстати, — Георгий!) и его окружения с культом Волоса в Верхнем Поволжье, по всей видимости, упоминается “Деисус” с Ильей-пророком на месте Иоанна Предтечи (Лебедев, 1877, с. 9—10; Воронин, 1960, с. 92)<sup>11</sup>, который естественно сопоставить с дошедшими до нас иконами “Деисуса”, где на месте Предтечи фигурирует Никола (см. выше § 1.2). Противопоставление Перуна и Волоса, очевидно, соответствует здесь противопоставлению Ильи и Николы.

Выделение и соотнесение Ильи и Николы очень характерно вообще для русского религиозного сознания, ср., например, следующие свидетельства из Переславакого уезда Ярославской губернии: “Чтим всех святых, а свят[ителя] Николая и пр[орока] Илию на первом плане”; “Николе молимся о всех нуждах, а Илье — о дожде”; при этом Илья воспринимается здесь как “управитель туч и дождя”, так же как и управитель бури, а Никола — как покровитель урожая и плодоношения (М. Смирнов, 1927, с. 38). Соотнесение Ильи и Николы проявляется в запрете купаться до вешнего Николина дня и после Ильина дня (Чубиновский, III, с. 184, 224; ср. ниже, § III.4).

В свою очередь, отношения Ильи-пророка и Николы (восходящие к противопоставлению Перуна и Волоса) могут отражаться в фольклоре в отношениях Ильи Муромца и Микулы Селяниновича; весьма знаменательно в этом плане запрещение Илье Муромцу биться с Микулой и с родом Микулиным, мотивированное тем, что Микулу “любит матушка сыра-земля” (Рыбников, I, с. 319; Рыбников, II, с. 582<sup>12</sup>; ср. об Илье Муромце как громовержце у Худякова, 1863, с. 5—6, или у Афанасьева, I, с. 303 и ел.; об Илье Муромце как змееборце — у Веселовского, 1891, с. 149 и ел.)<sup>13</sup>.

35

---

## 1.3. ГЕОРГИЙ И НИКОЛА В ИХ ОТНОШЕНИИ К ПЕРУНУ И ВОЛОСУ

Отмеченное противопоставление Ильи и Николы как грозного и милостивого начала находит соответствие во взаимоотношениях Георгия и Николы — при том, что эти два святых могут объединяться по целому ряду признаков; характерно в этой связи, что в вышеупомянутой легенде о споре Ильи и Николы имя Ильи может заменяться именем Егорья (Аничков, 1892, с. 47; ср.: Романов, IV, с. 19—22, 163—165; Добровольский, I, с. 298—306; Амфитеатров, 1918, с. 276—277; Лооритс, 1955, с. 91—92). Вместе с тем в результате вторичных переосмыслений и нейтрализации исходного противопоставления атрибуты

Волоса могут переноситься на его противника, и отсюда Георгий, вторичным образом, также мог, по-видимому, отождествляться с Волосом (ср. о возможной связи Волоса и Георгия: П. Владимиров, 1896, с. 39; Голубинский, I, 2, с. 855—856; Гальковский, I, с. 29; Возняк, I, с. 59; Иванов и Топоров, 1974, с. 207). О первичном характере отождествления св. Георгия с Перуном и вторичном характере объединения его с Волосом свидетельствует, в частности, то обстоятельство, что при характерности противопоставления Ильи и Николы, с одной стороны, и Георгия и Николы — с другой, не встречается — или, по крайней мере, не может считаться сколько-нибудь типичным — противопоставление Ильи и Георгия. Соответственно объясняется ряд черт, объединяющих Николу и Георгия\*. В некоторых случаях признаки Николы переносятся на Георгия (Г. Малицкий, 1915), что также может в какой-то мере свидетельствовать о вторичном характере объединения Георгия и Волоса<sup>14</sup>. **Тем более существенно подчеркнуть различия Николы и Георгия (см. о них, в частности: Аничков, 1892, с. 42—43, 50) и между прочим тот факт, что Георгий, в отличие от Николы, связан с княжеским**

36

обычаем — ср. Георгий как княжеское имя при том, что имя Никола для княжеской среды нехарактерно<sup>15</sup>; это соответствует социальному аспекту противопоставления Перуна и Волоса, о котором будет сказано ниже (§ III.2.3). Представляется знаменательной следующая характеристика Николы и Георгия, записанная Лооритсом (1955, с. 44, № 72; ср. также № 73 и № 74): “Святыи отцы Миколы и Я?рию — скот ухраняли... Микола над народам и над скатом, а Я?орий над скатом, и с капьём ён, мог и змея победить. Я?орий старшы. Я?орий победоносец (рассказчик крестится) от глаза, от зверя, от лихова целавека — скот спасает. Микола миласливая (замечает его дочь)”<sup>16</sup>. Не менее показателен рассказ о том, как Егорий бьет Миколу, отчего у последнего “на лбу желтая метка” (там же, с. 45, № 75), что соответствует, между прочим, связи Волоса с ж е л т ы м, которая будет специально рассмотрена ниже (см. § III.3.1., а также § III.3.2).

Ср. в свете всего сказанного характерные примеры объединения Христа, Николы и Георгия в фольклорных текстах:

Молилася она [Олексафия] Спасу Пречистому,  
Второму Миколы Барградскому,  
Третьему Егорью-свету Храброму.  
(Якушкин, 1859, с. 143, ср. с. 144)

Поезжает [Илья Муромец] во Киев град,  
Хочет строить три церкви соборныя:  
Первую церковь Спасу свету милосливому,  
А другую церковь Николы Можайскому,  
А третью церковь Георгию храброму.  
(Рыбников, II, с. 375; ср.: Гильфердинг, II, с. 428—429)

Коло того двора три особы ходзюць:  
Первая особа — святыи Юрья,  
Другая особа — святая Микола,  
Третья особа — святыи Вялик-дзень. (Романов, I, с. 268)

37

Юрья, Микола  
Пошли у поле.  
Христос воскрес  
Сын Божий!  
Пошли у поле  
Жита глядзець,  
Ци уси житы,  
Ци уси хороши?  
(Шейн, 1874, с. 93)

Юр'е, Мікола,  
Абыдзі жыта наукола,  
І адамкт зямліцу,  
І выпусці расіцу.

(Весновые песни, 1979, с. 173, № 196, ср. также № 197)

Ну-те, братцы-товарищи!  
Дожидаемся мы двух праздников,  
Двух праздников веселеньких:  
Первый праздник—свет Егорий,  
Другой праздник — свет Никола,  
Свет Егорий с шелковой травой,  
Свет Никола с засевочком,  
С засевочком с овсяненьким.

(Добровольский, IV, с. 182, № 24; Земцовский, 1970, с. 321, № 464) <sup>17</sup>

#### 1.4. БОГ И НИКОЛА В ИХ ОТНОШЕНИИ К ПЕРУНУ И ВОЛОСУ

Рассматриваемое отождествление позволяет объяснить специфическое восприятие Николы, который может фигурировать в народном сознании как второе лицо после Бога. В некоторых текстах можно наблюдать даже противопоставление Бога и Николы, который выступает как самостоятельное и почти равноправное начало <sup>18</sup>. Н. Витсен и Г. Давид в своих описаниях Московии XVII в. свидетельствуют, что русские настолько почитают св. Николая, что, по их мнению, когда Бог умрет, св. Николай займет его место (Витсен, III, с. 425; Давид, 1965, с. 115) <sup>19</sup>. Аналогичное свидетельство

38

---

приводит поляк Мартын Стадницкий, бывший в Москве при Лжедмитрии. Он рассказывает о проповеди, слышанной им в подмосковном селе Вяземы, где священник прославлял Николу Чудотворца и “свою речь заключал так, что коли бы Бог старый змерл, Микула Богом бы был” (Платонов, 1926, с. 49) <sup>20</sup>. Подобные сведения находят подтверждение как в русских текстах XVII в. (ср. в интермедии “De schismatico et unito catholico”: “колибъ Богъ не бывъ Богомъ, тобъ свенты Микула бывъ Богомъ” — Морозов, 1888, с. 75) <sup>21</sup>, так и в более поздних записях: по народному поверью “Святы Мыколай Богом буде, як Бог умре” (Ермолов, I, с. 580), ср. еще: “А що буде, як Бог помре? А Микола святий нащо?” (Назаревский, 1963, с. 18), “„buty Mykuli bohom”, jesli Bog umrze” (Брюкнер, 1957, с. 337) и т. п. Равным образом Леклерк сообщает, что по представлениям русских св. Николай сам не захотел стать Богом, но после правления Бога-Отца он займет его место (Леклерк, I, с. 246). Ср. характерный диалог в украинской легенде, опубликованной Драгомановым (1876, с. 140): “Чи нема яких слухів? — Да, що? кажуть, Бог помер! — О що! хто ж тепер буде миром управляти? — Кажуть, Богородиця, а иншп — Микола, угодник божий. — Де там Богородиця! не ж1-ноцьке діло! Мыколай... Ні! він молебні дуже любить. — А то, кажуть, Юрко. — От се було б добре! вт би сіх чортових панів тее”. Предпочтение Юрия Николе в этом диалоге объясняется, конечно, специфическим противопоставлением обоих святых на Украине, о котором мы уже говорили выше (см. § III.1.1); для нас важен, однако, сам факт обсуждения кандидатуры Николы как возможного преемника Господа. Подобное представление зафиксировано и у болгар: “Кога умре Господь, то щать турнать Свети Никола на негово место” (Каравелов, 1861, с. 273) <sup>22</sup>.

Это иерархическое место Николы становится вполне понятным, если предположить, что отношения Бога и Николы в данном случае отражают отношения Перуна и Волоса, которые, в свою очередь, генетически представляют собой ипостаси Бога Грозы и его противника. Иначе говоря, исходный миф о поединке Бога Грозы и его противника может реализоваться в противопоставлении Бога и Николы. Действительно, в вариантах упоминавшейся легенды о споре Ильи и Николы вместо Ильи может выступать не только св. Георгий (см. выше, § III.1.3), но и сам

39

---

Бог, т. е. Илья-пророк замещается Богом при сохранении противопоставленности Николе (Аничков, 1892, с. 47; Г. Малицкий, 1915, с. 15, примеч. 3; И. Плотников, 1919, с. 35—37; Макаренко, 1913, с. 125—126; ср.: Романов, IV, с. 165—166, 197—198). Вообще в русском фольклоре Никола может обманывать Бога, заступаясь за бедных, подобно тому, как он может обманывать Илью-пророка,—см. легенду о том, как Никола спасает корову бедной вдовы (Афанасьев, 1914, № 3Б; Драгоманов, 1976, с. 110—114; Макаренко, 1913, с. 125—126), причем характерно, что Никола выступает здесь как защитник скота. Необходимо при этом иметь в виду, что Бог, так же как и св. Илья, может выступать вообще как воплощение Громовержца<sup>23</sup>, ср. отсюда такие наименования для грома и молнии, как *Божья милость*, *Божье милосердие*. *Божья благодать* или *Божья воля* (Зеленин, II, с. 117; СРНГ, III, с. 63; Подвысоцкий, 1885, с. 8; Харузин, 1889, с. 65; Зеленин, 1914—1916, с. 427; Буслаев, I, с. 120), *гремящая неделя* как название пасхальной недели (Даль, I, с. 392; Афанасьев, III, с. 69; Каравелов, 1861, с. 210; Голубинский, I, 2, с. 854, примеч. 3), а также характерное представление, что во время грозы открывается небо (Цейтлин, 1912, с. 156) и тот, кого убило громом, попадает в царство небесное (Романов, VIII, с. 273; Афанасьев, I, с. 267; Семенова, 1898, с. 230; Кравченко, 1911—1914, V, с. 4 второй пагинации,

40

---

№ 2; П. Иванов, 1907, с. 165; В. Смирнов, 1920, с. 28; ср.: Богатырев, 1916, с. 77; Франко, 1898, с. 161; Добровольский, 1914, с. 147; Мошков, 1900, с. 198, 207; Мошинский, II, 1, с. 486)<sup>24</sup>. Редкий случай инверсии указанного противопоставления представлен в варианте данной легенды, опубликованном Шейном (II, с. 365—367), когда, напротив, Бог обманывает Николу и спасает урожай мужика, т. е. Никола выступает как грозное, карающее начало, как бы и не зависящее от Бога<sup>25</sup>.

41

---

Отмеченное противопоставление Бога и Николы нашло отражение в поговорке: “Бог не убог, а Никола милостив” (Даль, 1904, I, с. 9; Ермолов, I, с. 264)<sup>26</sup>, ср. также типичную фольклорную формулу, характеризующую условие осуществления того или иного намерения: “Ежели Бог пособит, Никола поможет...” (Якушкин, 1859, с. 115—116). Знаменательно, что это противопоставление могло не только четко осознаваться в русском народном православии, но и восприниматься как грех. Так, сибирский крестьянин Артемий Сакалов, записывая (в середине XVIII в.) свои грехи, кается в том, что в минуту невзгод у него вырвалась фраза: “Владыко [т. е. Бог] человека лупит, а Н и к о л а в и д и т и н е о т н и м е т” (Н. Н. Покровский, 1979, с. 54). Бог и Никола и в этом случае противопоставляются как карающее и милостивое начала, причем Николе приписывается способность противодействовать Богу.

##### .5. “НИКОЛИН БАТЬКА” И НИКОЛА: ИХ ОТНОШЕНИЕ К ОСНОВНОМУ МИФУ

Весьма характерен в связи со сказанным обычай накануне Николина дня праздновать “Николина батьку”. “Николин батька” может отмечаться как накануне вешнего Николы, т. е. 8 мая (Добровольский, 1900, с. 43; Романов, VIII, с. 189; Богданович, 1895, с. 110; Никифоровский, 1897, с. 122, № 880), так и накануне Николы зимнего, т. е. 5 декабря (Добровольский, 1914, с. 486; Романов, VIII, с. 189; П. Иванов, 1907, с. 180; Никифоровский, 1897, с. 256, № 2021; Шейн, III, с. 184; Зеленин, 1914—1916, с. 629). Отношения Николина батьки и Николы могут быть сопоставлены при этом с отношениями старого Бадняка (*Бадњак*, *Стари Бадњак*, *Бог*, *Стари Бог*) и молодого Божича (*Божий*, *Мали Божий*, *Млади Бог*) у южных славян, которые, в свою очередь, отражают отношения Громовержца и его противника (см. о Бадняке и Божиче: Топоров, 1976, а также: Иванов и Топоров, 1965, с. 133—134; Иванов и Топоров, 1974, с. 38; там же и указания на литературу вопроса). Иными словами, отношения Николина батьки и Николы восходят, можно думать, к первоначальной схеме основного мифа<sup>27</sup>. Показательно в этом смысле представление о

ссоре Николина батьки с Николой, которое находит отражение в специальных легендах (П. Иванов, 1907, с. 180). Данная аналогия особенно оправдана для зимнего Николы: поскольку время, когда отмечается этот праздник относительно близко к зимнему

42

---

солнцевороту, постольку можно провести в этом случае прямую параллель между “Николиным батькой” и Бадняком. Уместно отметить в этой связи, что святки, знаменующие окончание Рождественского поста, в целом ряде мест начинаются не с Рождества, а именно с Николина дня (Максимов, XVII, с. 3; Герасимов, 1895, с. 122; Брюсов, 1976, с. 88; ср.: Ефименко, I, с. 186; Бернштам, 1977, с. 89; Бернштам, 1978, с. 58), т. е. на Николин день переносятся вообще существенные функции Рождества Христова. Знаменательно, что на Украине рождественский сочельник и Никольский сочельник могут называться совершенно одинаково, а именно “полазник”: “*полазник* — ден' перед р'їздом і перед с'ватом Нэколэ, коли н'ікого не пускайут в хату” (Усачева, 1977, с. 38). Вместе с тем в некоторых местах на Украине отмечают “Николины святки”, когда едят кутью и узвар (П. Иванов, 1907, с. 180), т. е. ритуальную пищу, которую едят вообще в рождественский сочельник (ср.: Даль, II, с. 231; Даль, IV, с. 491).

Следует при этом иметь в виду, что “Николин батька” может отмечаться не только перед Николиным днем, но и после него, т. е. может иметь место обратный счет времени. Так, он может праздноваться после зимнего Николы, т. е. 7 декабря (Дикарев, 1905, с. 146; Макаренко, 1913, с. 127), и после вешнего Николы, т. е. 10 мая (Дикарев, 1905, с. 124; Никифоровский, 1897, с. 122, № 880); в Купянском уезде Харьковской губернии “Николин батька” празднуется накануне зимнего Николы, но после Николы вешнего (П. Иванов, 1907, с. 140, 180). Эта инверсия времени, возможно, обусловлена перевернутым характером связей между “Николиным батькой” и Николой по сравнению с отношениями Бадняка и Божича, а именно тем обстоятельством, что если в паре “Бадняк — Божич” с противником Бога Громовержца связан Бадняк (т. е. первый член оппозиции), то в паре “Николин батька — Никола” с ним связан Никола (т. е. второй член оппозиции); иначе говоря, именно обратный счет времени в данном случае представляется первичным. Характерно вместе с тем, что слово *полазник* может обозначать на Украине как “канун праздника, сочельник”, так и “второй день праздника”, т. е. день после праздника как бы находится в том же отношении к празднику, что и сочельник (Усачева, 1977, с. 38); при этом *полазником*, как мы уже говорили, называется здесь и день накануне Николина дня<sup>28</sup>.

43

---

Отношения Громовержца и его противника отразились, по всей видимости, в пословицах, соединяющих имена Маланьи и Николы или же Юрия, ср.: “Веселилась Маланья на Николин день...” (Каравелов, 1861, с. 275) или “Судила Маланья на Юрьев день...” (Даль, IV, с. 669) и т. п. Имя Маланьи очевидным образом ассоциируется с молнией (*молоньей*): в русской сказке царь Огонь и царица Маланьница жгут стада царя Змиулана (Афанасьев, 1957, № 164; ср.: Романов, III, с. 220, № 33), т. е. Маланья выступает как супруга Бога Грозы или женская ипостась Громовержца (Иванов и Топоров, 1974, с. 39, 95, 165). Вместе с тем *Маланья* представляет собой народную форму имени Мелания; при этом день св. Мелании отмечается накануне Васильева дня, т. е. 31 декабря, и соответственно Мелания ~ Маланья может именоваться “Васильева маты” (Терещенко, VII, с. 82), ср. обычай рядиться в “Маланку” или “Меланку” в Васильев вечер (Мошинский, II, 1, с. 281; Гринченко, II, с. 416). Поскольку св. Василий выступает как один из христианских заместителей Волоса (см. выше, § III.1.1, а также экскурс V), отношения Мелании ~ Маланьи и Василия соответствуют инвертированным отношениям Бадняка и Божича.

Соотнесенность Николы с Волосом определила такое польское название божьей коровки, как [mikołajk] (Утешены, 1977, с. 26), которое становится понятным, если иметь в виду мифологическую связь божьей коровки с противником Громовержца (о соответствующих функциях божьей коровки см. специально: Топоров, 1978а; Топоров, 19796).

## 2. СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ФУНКЦИИ НИКОЛЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ФУНКЦИИ ВОЛОСА

Отождествление Николы и Волоса прослеживается как в характере почитания, так и в характере функционирования того и другого. Остановимся прежде всего на сельскохозяйственных функциях Николы, так или иначе отвечающих восприятию Волоса.

### 2.1. НИКОЛА КАК ПОКРОВИТЕЛЬ СКОТА

В первую очередь необходимо отметить связь Николы со скотом, что соответствует обычной в древнерусских текстах характеристике Волоса как “скотьего бога” (см. сводку текстов, например, у Иванова и Топорова, 1965, с. 14—15)<sup>29</sup>. Никола вообще выступает

44

---

как покровитель скота (в ряде мест специально отмечена его связь с конем), что выражается, между прочим, в традиционном приветствии пастуху: “Микола в стадо!”, означающем пожелание, чтобы патрон скотины, св. Николай, всегда находился при стаде (Зеленин, II, с. 12; ср. еще: Сумцов, 1891, с. 86). Связь Николы со скотом проявляется в ряде обрядов и может быть ознаменована даже специальными жертвоприношениями, производившимися как на зимнего, так и на вешнего Николу.

Так, в случае падежа скота давался обет “повеличать Великому Миколу”, которому обещали новорожденного бычка, называвшегося *миколец*; его растили три года, причем для откармливания микольца перед закланием собирали зерно со всей округи. Лучший кусок мяса от этого бычка жертвовали Миколу в церковь, остальное съедали всем миром, справляя так называемую *микольщину*; празднование микольщины было сопряжено с молебном и окроплением скота святой водой (К. Завойко, 1917, с. 9—11; Зеленин, 1914—1916, с. 762; Зеленин, 1928, с. 133; Романов, VIII, с. 189; Чичеров, 1957, с. 77—78)<sup>30</sup>. Необходимо отметить, что жертвоприношения скота могли производиться и в Ильин день, но при этом жертва Миколу была, как правило, больше, чем жертва Илье, ср. поговорку: “Бык Миколу, а баран Илье” (К. Завойко, 1917, с. 14).

Обычай чествовать Николу на братчинах пивом (см., например: Терещенко, VI, с. 45; Снегирев, 1831—1834, IV, с. 60—61; Ал. Попов, 1883, с. 134; Ал. Попов, 1883а, с. 112; Каравелов, 1861, с. 274; ср.:

45

---

Штаден, 1925, с. 119; Штаден, 1930, с. 103) объясняет, по-видимому, наименование Николы “пивным богом” (см. о таком названии: Прыжов, 1934, с. 319). Корб (1906, с. 150) свидетельствует, что пьянство в Николин день имело повсеместный и ритуальный характер: “Они [русские] считают неприличным и непристойным не упиться в этот день вином или водкою”; о том же говорит и Кантемир в V сатире (Кантемир, I, с. 111). Ср. отсюда глагол *николить* в значении “пить, гулять, пьянствовать” (Даль, II, с. 546), *наниколиться* “напиться пьяным, празднуя Николин день” (Даль, II, с. 444). Участие в братчинах имело вообще ярко выраженный религиозный характер: знаменательно, что в допетровской Руси отлучение от церкви

лишало как права входа в церковь, так равно и права присутствовать на братчинах и пирах (ЛЗАК, X. отд. IV, с. 101).

В некоторых местах с иконой Николы обходят скот перед выгоном на пастбище (см., например: Зернова, 1932, с. 41; Харузин, 1889, с. 14, 20; Добровольский, 1908а, с. 150; Лооритс, 1955, с. 27, 86, № 38, 39, 88, ср. с. 85, № 87, а также с. 120, табл. 12) и сам выгон в поле или в ночное может приурочиваться именно к Николину дню<sup>31</sup>. Никола нередко выступает как покровитель лошадей (см., например: Каравелов, 1861, с. 223; Калинин, 1877, с. 402); в Белоруссии первый выгон коров и овец производится в Юрьев день, но первый выгон лошадей в ночное — в Николин день (Анимелле и др., 1854, с. 235), ср. поговорку: “Святой Юрий запасает коров, а Никола коней” (Даль, I, с. 514; Каравелов, 1861, с. 216; Лооритс, 1955, с. 44, № 71; Чубинский, III, с. 31)<sup>32</sup>. Наконец, в ряде мест Николин день отмечается как праздник конюхов (Снегирев, I, с. 160—161; И. Сахаров, VII, с. 29; Гоголь, IX, с. 419; Терещенко, VI, с. 45; Каравелов, 1861, с. 223; Романов, VIII, с. 190; Максимов, XVII, с. 163; Аничков, 1892, с. 40), ср. описание конного двора в “Детских годах Багрова внука” С. Т. Аксакова:

46

---

“Против самых ворот, на стене, висел образ Николая Чудотворца...” (Аксаков, I, с. 317)<sup>33</sup>. По сообщению Ермолова (I, с. 353), “в Сибири на Тихвинскую [26 июня] кропят лошадей”, причем “этот день там почему-то называют „Никола Обыденный“, хотя... никакого Николая 26 июня не празднуется”; Ермолов ссылается при этом на Сахарова, но у последнего аналогичные сведения сообщаются относительно 27 июня, т. е. дня св. Сампсона: “В Сибири сей день называется: „Никола Обыденный“. В Тобольске приводят на этот день лошадей к церкви Рождества Богородицы, служат молебны и после кропят лошадей св. водой” (И. Сахаров, VII, с. 41); так или иначе, ни 26, ни 27 июня не соотносится в церковном календаре с именем св. Николая<sup>34</sup>.

Примечательно также, что некоторые сельскохозяйственные обряды, связанные с именем Николы, могут производиться в день Флора и Лавра (18 августа), почитаемый как “лошадиный праздник” (К. Завойко, 1917, с. 16). Ср. в этой связи представление о конском стаде Волоса, отразившееся в заговорах и в ряде особых обрядов (Иванов и Топоров, 1974, с. 48, 54, 67, 82)<sup>35</sup>, а также загадку: “Зарится — Елесиха на коня садится, рассветает — Елесиха с коня слезает (=Роса)” (Митрофанова, 1968, № 196), где *Елесиха* представляет собой, по-видимому, женскую ипостась Волоса (см. об этой форме: Иванов и Топоров, 1974, с. 200)<sup>36</sup>.

47

---

**Связь Николы с лошадьми находит отражение в прибаутках: “Коза ты, коза, смоляные глаза! Где ты была? — У Микулки была. — Що Микулка делает? — Коней пасет. — Кони те где? — В лет ушли” (Иваницкий и Шустиков, 1898, с. 243). Ср. другой вариант: “Коза, коза, лубяные глаза, где ты была? — Коней пасла. — А кони-то где? — Николка увел. — А Николка-то где? — В клеть ушел. — А клеть-то где? — Водой унесло...” (Афанасьев, 1957, № 535).**

2.1.1. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Михаил как покровитель скота у русских

Рассмотренное выше (в главе II) объединение Николы и архангела Михаила позволяет объяснить и восприятие св. Михаила в качестве покровителя скота. Это с предельной наглядностью проявляется в иконографии “Чуда о Флоре и Лавре”, где Флор и Лавр — покровители коневодства — предстоят св. Михаилу: некоторые иконы этого сюжета имеют надпись: “Архангел Михаил вручает коней Флору и Лавру”. Ср. особенно икону первой половины XVI в. из села Типиницы, собрания Русского музея, где фигурирует также и рогатый скот и изображены свв. Власий и

Спиридоний (Смирнова, 1967, вклейка между с. 88 и 89), или очень близкую по композиции новгородскую икону XV в. того же собрания, где в качестве покровителей рогатого скота выступают свв. Власий и Модест (Лазарев, 1969, табл. 44)<sup>37</sup>. Важно отметить, что соответствующая иконная композиция представляет собой, по-видимому, чисто русское явление (Антонова и Мнева, I, с. 160—161), причем связь Флора и Лавра со св. Михаилом, не находящая соответствия в житийной литературе, до сих пор не получила удовлетворительного объяснения (Кирпичников, 1904, с. 19; Гусев, 1911, с. 91 и сл.; Н. Малицкий, 1932, с. 21—22). Между тем соединение Флора и Лавра с архангелом Михаилом на подобных иконах отвечает вполне обычной ассоциации этих святых с Николой, проявляющейся как в иконописи, так и в сельскохозяйственных обрядах (ср. § III.1.1 и экскурс V).

48

Соответствующая роль архангела Михаила проявляется и в заговорах. Так, соединение Михаила, Флора и Лавра в качестве покровителей скота имеет место — возможно, под влиянием иконной композиции — в заговоре для сохранения скотины, который произносился в Сибири в ночь на Великий четверг: “Стану я раб. Божий (имярек) благословесь и перекрестесь, умоюсь чистою водою, утрусь Христовою пеленою... Пойду я раб Божий (имярек) под восток, под восточную сторону, к океану-морю; на океане-море бел-Латырь камень, на бел-Латыре камне стоит святая соборная апостольская церковь, и в той святой соборной апостольской церкви злат престол, на златом престоле сидит Матушка Скорбящая Пресвятая Богородица, Михаил Архангел, Фрол-Лавер — конские пастыри. Я раб Божий (имярек) подхожу близко, кланяюсь низко: Матушка Скорбящая Пречистая Богородица, Михаил Архангел, Фрол-Лавер — конские пастыри, сохраните и помилуйте меня раба Божия (имярек) и мою Христову скотинушку от волка серого, от медведя черного в темных лесах, в зеленых лугах, в мягких пригонах” (Городцов, 1915, с. 52). Ср. также упоминание архангела Михаила (наряду с Флором и Лавром, Власием, Николой, Модестом, Кузьмой и Демьяном и другими святыми) в заговоре от порчи скота, воспроизведенном у Майкова (1869, с. 534, № 285).

**Примечательно, что наряду с Никольской братчиной (микольщиной или никольщиной) отмечалась и братчина Михайловская (михайловщина). По указанию И. М. Снегирева, именно михайловщина (8 ноября) и никольщина (6 декабря) представляют собой наиболее употребительные братчины в северной России (Снегирев, 1852, с. 4; ср.: Снегирев, I, с. 162; Максимов, XVII, с. 233, 235); аналогичные сведения о Белоруссии см. у Шейна (III, с. 15).**

2.1.2. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Николай как покровитель скота у западных славян

Восприятие св. Николая как покровителя скота отмечается также и в Польше. Соответственно, ему молятся здесь при выгоне скота на пастбище и называют “патроном скота” (*patron od bydla*), а также “скотским пастырем” (*pasterz dobytku*) и т. п. (Котуля, 1976, с. 50, 53, 91); в этих молитвах скот выгоняется “Господу Иисусу в руку, под плащ Богоматери, под посох (или: под кнут) св. Николая”, ср.:

Wyganiojcie bydelecko na zielona lacke!  
Panu Jezusowi w racke,  
Pod Matki Boski ploszcyk,  
Swietygo Mikolaja losecke.

49

[Выгоняйте скотинку на зеленый лужок  
Господу Иисусу в ручку,  
Божьей Матери под плащик,  
Святому Николаю под посошок.]

(Котуля, 1976, с. 68, а также с. 70, 265, 309, 376, 420, 440; ср. с. 69, 84, 311, 373)

или в другом варианте:

...Pod Pana Jezusa ploszczyk,  
Pod swietego Mikolaja biczyk.  
[.. Под плащик Господа Иисуса,  
Под кнутик святого Николая.]  
(Котуля, 1976, с. 86)

Ср. еще:

Pastuszkowie, goncie w pole, na zielona laczkel  
Wezcie swietemu Mikolajowi policzke,  
Najswietszy Panience rekawiczki.  
[Пастушки, гоните [скот] в поле, за зеленый лужок!  
Возьмите посошок святому Николаю,  
Рукавички Пресвятой Девице.]  
(Котуля, 1976, с. 80, а также с. 89)

Непосредственно вслед за призывом такого рода следует характерное обращение к самому св. Николаю с просьбой оградить скот от лесного зверя:

Swiety Mikolaju, wez kluczyki z raju,  
Pozamykaj wscieklego psa, wilka lesnego!  
Aby ni mial mocy do cielatek, do bydlatek —  
Krwie chlrapac, skory drapac,  
Kosci po lesie roznosic.  
[Святой Николай, возьми ключики из рая,  
Замкни бешеного пса, лесного волка,  
Чтобы не имел силы к теляткам, к скотинке,  
Кровь пить, шкуру драть,  
Кости по лесу разносить.]  
(Котуля, 1976, с. 69, а также с. 265, 311, 373, 376, 387, 440—441, 486;  
ср. с. 309)

Обыкновенно при этом говорится о замыкании пасти лесному зверю:

Swiety Mikolaju, wez kluczyki z raju:  
Zamknij paszceke psu wscieklemu,  
Wilkowi lesnemu  
Niech po bydlatku i po cielatku  
Krewki nie chliraja,  
Skorki nie drapaja.  
[Святой Николай, возьми ключики из рая,  
Замкни пасть псу бешеному,  
Волку лесному!  
Пусть у скотинки, у теленка  
Кровь не пьют,  
Шкуры не дерут.]  
(Котуля, 1976, с. 420, а также с. 46, 58, 61—62, 68, 70, 72, 80, 89—90,  
92)

50

---

Иногда, однако, имеется в виду, насколько можно понять, замыкание глаз лесного зверя:

Swiety Mikoiaju,  
Wez kluczyki z raju!  
Zamknij psa wsciektego i wilka lesnego,  
Niech nie patrzy na te owce,  
Co ja je pase.  
[Святой Николай,  
Возьми ключики из рая!  
Замкни пса бешеного и волка лесного,

Пусть не смотрят на тех овец,  
Которые я пасу.]

(Котуля, 1976, с. 93)

Равным образом в молитве такого рода можно встретить заклинание, обращенное к лесному зверю, видимо, от имени св. Николая: “Slepys sie urodzil, slepy badz!”, т. е. “Слепым ты родился и будь слепым!” (Котуля, 1976, с. 62, 121).

Остается отметить, что лесной зверь, от которого охраняет св. Николай, явным образом ассоциируется со змеем, ср.:

Swiety Mikołaju, wyjm kluczyki z raju,  
Zamknij pysk psu wscieklemu,  
G a d o w i lesnemu, Suce morowej!  
[Святой Николай, возьми ключики из рая,  
Замкни пасть бешеному псу,  
Лесному гаду,  
Моровой суке!]

(Котуля, 1976, с. 92, а также с. 81; ср. с. 70)

Zamknij psu morowemu i morowej suce  
Pyszczysko,  
Gardlisko.  
Niech po polu nie l a t a j a  
Niech chrzescijanskiej krwi nie rozlewaja.  
[Замкни моровому псу и моровой суке  
Пасть,  
Горло, . .  
Чтобы по полю не л е т а л и  
И христианской крови не проливали.]

(Котуля, 1976, с. 86)

При этом слепота лесного зверя также однозначно указывает на ассоциацию его со змеем (см. о слепоте как признаке змеиной природы ниже, § III.5.2).

Мотив ключей от рая, так же как и мотив змееборчества, отвечает восприятию архангела Михаила. Появление: этих мотивов в польских текстах, относящихся к св. Николаю, можно объяснить тем обстоятельством, что контаминация св. Михаила и св. Николая осуществилась на западнославянской территории (ср. выше, § 11.1)<sup>38</sup>.

51

---

## 2.2. НИКОЛА КАК ПОКРОВИТЕЛЬ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ

Не менее очевидно объединение Николы и Волоса в их функции покровителя земледелия, что выражается прежде всего в особом обряде завивания “Миколиной бородки” (см. описание этого обряда: Макаренко, 1913, с. 80, 110; К. Завойко, 1917, с. 16—17; Логиновский, 1902, с. 197; Герасимов, 1900, с. 133; Зобнин, 1894, с. 56; Громько, 1975, с. 92; Терновская, 1977, с. 98, 99, 108). Есть основания полагать, что “Миколина борода” означает то же самое, что и “Волосова борода” (см. об обычае “завивать бородку” Волосу: Иванов и Топоров, 1974, с. 63; Терновская, 1977, с. 108). **Это наглядно видно в следующем описании данного обряда, относящемся к Череповецкому уезду Новгородской губернии: “Когда выжнуты, оставляют на поле небольшой кустик колосьев и говорят одной жнее: „Ты верти бороду Волосу, или В е л е с у, друго яко скажут”. Та три раза ходит около куста и, захватывая серпом пряди по 30-ти колосьев, припевает:**

**Благослови-ка меня, Господи,  
Да бороду вертеть:  
А пахарю-то сила,  
А севцу-то коровай,**

**А коню-то голова,  
А Микуле — борода”.**  
(Е. Барсов, 1878, с. 803—804)<sup>39</sup>

**Итак, Волос и Никола выступают здесь как эквивалентные наименования,**

52

---

**причем замечательно, что, обращаясь друг к другу, говорят о Волосе, но, обращаясь к Господу, — о Николе<sup>40</sup>.**

Показательно, что слово *житель* может означать как икону Николы (Зеленин, 1903, с. 53; СРНГ, IX, с. 189), так и необмолоченный сноп в овине, которому придается особый мифологический смысл (Потанин, 1899, с. 190—191).

Отметим еще обычай праздновать “Николины святки” в течение трех дней — 4, 5 и 6 декабря<sup>41</sup>; в эти дни в Харьковской губернии варили кутью и узвар, чтобы на будущий год был урожай на плоды и на ячмень (П. Иванов, 1907, с. 180). Можно полагать, что “Николины святки” — это своеобразный вариант “микольщины”. Во всяком случае празднование “микольщины” могло иметь не только скотоводческую, но и земледельческую направленность. Так, в Белоруссии, по свидетельству Богдановича (1895, с. 110), “микольщину” справляли, чтобы обеспечить хороший урожай в будущем году, а также в благодарность за хороший урожай предыдущего года (“теперь микольщину справляют только пастухи да конюхи”, — замечает, однако, тот же исследователь).

**Отсюда может объясняться в той или иной степени и фольклорный образ Микулы Селяниновича, языческие истоки которого представляются, вообще говоря, вполне очевидными (ср.: И. Плотников, 1919)<sup>42</sup>. Знаменательно в этой связи, что на другой день после вешнего Николы, т. е. 10 мая, празднуются “именины земли”, которые прямо связываются в народном сознании с образом Николы (Е. Марков, 1887, с. 8; Мельников, VII, с. 443; см. также об “именинах земли”: С. Смирнов, 1913, с. 267; Максимов,**

53

---

**XVIII, с. 273; Добровольский, 1900, с. 45) и называются иногда “Николин батька” (Дикарев, 1905, с. 124; Никифоровский, 1897, с. 122, № 880; П. Иванов, 1907, с. 140; ср. выше, § III.1.5). Ночью, накануне именин матери земли, крестьяне призывали Николу как покровителя земледелия:**

**Микула-свет, с милостью  
Приходи к нам, с радостью,  
С великою благостью!  
Держимся за сошку,  
За кривую ножку...  
Мать Сыра Земля добра,  
Уроди нам хлеба,  
Лошадушкам овсеца,  
Коровушкам травки!**

(Мельников, III, с. 4; ср.: Е. Марков, 1887, с. 8)<sup>43</sup>

**Ср. между тем уже цитированное выше (§ III. 1.2) указание в былинах об Илье Муромце, что Микулу Селяниновича “любит матушка сыра-земля”; в рассказе о свадьбе Святогора сообщается, что в сумке у Микулы Селяниновича “тяга земная”, и т. п (Рыбников, I, с. 319, 321; Рыбников, II, с. 582).**

Образ Микулы Селяниновича вообще непосредственно смыкается с образом св. Николая-земледельца, который ходит по межам для ниспослания плодородия (Никифоровский, 1897, с. 102, 247, № 703, 1954). Ср. отражение этого образа в песнях:

Как Николушка-то по полю ездит,  
Суслончики пересчитывает  
Оржанные, пшеничные!

(Земцовский, 1970, с. 141, № 119; ср. здесь же под № 120 аналогичную песню об Илье)

Святая Микола, старая особа,  
Нет яго дома, пошоу у поля  
По мяжах ходзиць, житцо родзиць.

(Шейн, 1874, с. 95)

Нередко Никола выступает в соответствующей функции в фольклорных текстах наряду с другими святыми, прежде всего с Ильей или Георгием (см., например: Шейн, 1874, с. 77, 85, 89, 93, 105; Шейн, I, 1, с. 138, 148, 154, 156); однако в ряде текстов данная функция признается специфичной для Николы, который противопоставляется другим святым именно как покровитель земледелия. Так, в одной белорусской песне Бог посылает за Николой Петра и Илью, но те говорят: “Я коня не маю, Миколу не знаю”.

54

---

Позвать Николу берется св. Юрий, у которого есть конь. По пути он встречает Николу и спрашивает: “Гдзе-жа ты Микола прозабавиўся?”. Никола отвечает:

— Я по полю ходзиу да росу росиу,  
— Я по меже ходзиу, жито родзиу,  
— Я по бору ходзиу да рой садзиу.

(Шейн, 1874, с. 99)<sup>44</sup>

Достаточно выразительна и поговорка: “На поле Никола — общий бог” (Даль, 1904, I, с. 9; Ермолов, I, с. 264)<sup>45</sup> или в другом варианте: “На поле Никола один бог” (Каравелов, 1861, с. 274). Представление о связи Николы с оплодотворением земли нашло отражение также в пословице: “Не посеешь, так Никола перст не воткнет” (Бирюков, 1953, с. 246—247).

### 2.3. НИКОЛА КАК НАРОДНЫЙ СВЯТОЙ

Соответственно, Никола выступает как крестьянский и вообще народный святой, покровитель народа. Эта демократическая сущность Николы очень ярко проявляется в русских переделках греческих сказаний о нем, когда, например, в греческой версии св. Николай помогает корабельщику, но в русской — крестьянину (Чижевский, 1957, с. 6, ср. еще на с. 13 указание на возможность полемической противопоставленности различных версий одной и той же легенды, которые могут отражать борьбу автохтонного и заимствованного образа) и где Никола может даже именоваться “смердовичем” (Аничков, 1892, с. 22—23; Аничков, 1908, с. 126; ср.: Антонова, 1957, с. 379), а также “мужицким заступником” (Назаревский, 1963, с. 19). **Достаточно характерно также фольклорное определение Николы как “бурлацкого бога” (Романов, VIII, с. 190, 274), ср.: “Батюшка Никола — Бурлацкой бог” (Городцов, 1915, с. 24), “Мыкола-икона, Бурлацкий бог” (П. Иванов, 1897, с. 72).** Подобное восприятие Николы соответствует восприятию Волоса как бога “всей Руси”, между тем как Перун, отождествившийся с Тором, выступает как бог княжеской дружины (см. об этом: Рожнецкий, 1901; Аничков, 1914, с. 311 и сл.; Чэдвик, 1946, с. 84—85, 94; Топоров, 1961, с. 22; Иванов и Топоров, 1973, с. 56; Иванов и Топоров, 1974, с. 45, 62). Можно предположить, что именно отражение этой антитезы, т. е. противопоставления Перуна как бога княжеской дружины и Волоса как народного, крестьянского бога, легло в основу сюжета былины о Вольге и Микуле.

55

---

### 3. СВЯЗЬ С ЗАГРОБНЫМ МИРОМ И ВЫТЕКАЮЩИЕ ОТСЮДА ФУНКЦИИ ВОЛОСА И НИКОЛЫ

Николу и Волоса объединяет связь с богатством, обилием, плодородием и т. п. Соответствующее восприятие Волоса получает более или менее естественное функциональное объяснение, если иметь в виду соотношенность Волоса с царством мертвых (которая опять-таки находит соответствие в восприятии Николы, ср. выше, § 11.3). Эти признаки Волоса нуждаются в специальном рассмотрении, и мы должны посвятить им специальный раздел настоящего исследования (см. § III. 3.1) — с тем, чтобы в дальнейшем снова вернуться к теме Николы (в § III. 3.2).

#### 3.1. ВОЛОС И ЗАГРОБНЫЙ МИР; ЗОЛОТО КАК АТТРИБУТ ВОЛОСА

В плане соотношенности Волоса с загробным миром особенно показательно старочешское выражение “*k Velesu za mogle*”, относящееся к смерти и означающее, собственно, “на тот свет” (Якобсон, 1969, с. 583—584; Фишер, 1927, с. 47; Нидерле, I, с. 114; Иванов и Топоров, 1965, с. 59). Представление, что тот свет находится по ту сторону моря или вообще водного пространства<sup>46</sup>, отмечается

56

---

у разных народов (см., в частности: Чайканович, 1924, с. 72 и сл.; Анучин, 1890, с. 180); характерно, что в украинском фольклоре перевозчиком душ служит как Никола (см. выше, § 11.3), так и черт (Мошинский, II, 1, с. 598; ср. также: Нидерле, I, с. 267—268), что, очевидно, указывает на раздвоение образа Волоса в христианской перспективе.

Вместе с тем функции Волоса как скотьего бога соответствует общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где один из богов пасет души мертвых (Пухвель, 1969; Иванов и Топоров, 1973а, с. 168; Иванов и Топоров, 1974, с. 66 и сл.; Иванов и Топоров, 1979, с. 67, 69, 75); ср. в этой связи ритуальное принесение в жертву скота как при погребении, так и при поминальных празднествах у славян, определившее первоначальное значение слов *тризна*, *тризнище* (Трубачев, 1959, с. 133—134); при этом то обстоятельство, что *тризна* этимологически связана с жертвенным закланием трехгодовалого животного (Трубачев, 1959, с. 135; Топоров, 1979, с. 3, 11), позволяет связывать с тризной жертвоприношение “микольца”, т. е. трехгодовалого бычка, на “микольщине” (см. выше, § II 1.2.1). В качестве одного из пережитков тризны следует рассматривать сохранявшийся на русском Севере похоронный обычай, когда родственники покойного жертвовали корову какому-либо бедняку (приговаривая при этом: “Коровку покойника”) или же отдавали ее в монастырь (Куликовский, 1890, с. 54; ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 1089). Ср. вообще явную соотношенность сельскохозяйственных и поминальных ритуалов (см., например: Зеленин, 1909, с. 261—266; Мазо, 1975, с. 58, № 38; ср.: Пропп, 1963, с. 14). Связь Волоса со смертью и одновременно со скотом находит отражение, по-видимому, в особых обрядах, совершавшихся в В е л к и й ( ч и с т ы й ) ч е т в е р г (т. е. в четверг на страстной неделе) \*.

Существенно, наконец, и то, что этимологически родственные наименования в балтийских языках (с корнем \*vel-, типа латышских *Vels*, *Veils*, литовского *Veles* и других) могут обозначать бога (или духа) смерти, соотносаясь также с “*deus animarum*” (Якобсон, 1969, с. 585; Иванов и Топоров, 1973, с. 46; Иванов и Топоров, 1973а, с. 168; Иванов и Топоров, 1973б, с. 16 и сл.; Иванов и Топоров, 1974, с. 68 и сл.; ср.: Иванов и Топоров, 1979, с. 68 и сл.)<sup>47</sup>.

Нужно иметь в виду, что мифологический Змей, который представляет собой прообраз восточнославянского Волоса (ср. выше, § III. 1)<sup>48</sup>, непосредственно связан со смертью и обитает у входа

в загробный мир<sup>49</sup>. Эта функция Змея отражается, между прочим, в сказках, где Змей, охраняющий вход в “тридесятое царство” (под которым понимается царство мертвых), пребывает у огненной реки, в хрустальной горе и т. п., что соответствует широко распространенным представлениям о потустороннем мире (Пропп, 1946, с. 200, 212, 232—233, 244, 260, 269, а также отмечаемое на с. 185 и сл. сходство переправы сказочного героя за тридевять земель с похоронными обрядами; ср. еще: Елеонская, 1913; Пропп, 1976, с. 165). Языческие мифологические представления о загробном мире могут смыкаться с библейским образом “червя неумирающего”, грызущего тела грешников в аду (Исаия, LXVI, 44; Марк, IX, 44, 46, 48), обуславливая представление об аде как о змее (черве). Ср. характерное описание ада в послании новгородского архиепископа Василия к тверскому епископу Феодору, написанном около 1347 г.: “...а муки и ныне суть на запади; много детей моихъ, Новгородцевъ, видоки тому: на дышущемъ море червь неусыпающій, скрежетъ зубный и река молненная — Моргъ, и что вода въходитъ въ преисподняя и паки исходитъ трижда денемъ” (Буслаев, 1861, стб. 964; ср.: Веселовский, 1891, с. 101). Библейские образы (*червь неусыпающий, скрежет зубный*) помещены здесь в контекст языческой мифологии. Не менее показательны др.-русск. *червь* “геенна, ад” (И. Срезневский, III, дополнения, стб. 272)<sup>50</sup>, чему соответствует изображение ада на русских иконах “Страшного суда” в виде открытой огнедышащей пасти чудовищного змея (Афанасьев, III, с. 17), ср. также диалектное *ад* “пасть” (СРНГ, I, с. 203—204); в русских заговорах болезни, изгоняемые из человека, отсылаются “аду в челюсти” (Буслаев, 1861, стб. 1353; Майков, 1869, с. 457, № 90; Лахтин, 1912, с. 41;

Афанасьев, III, с. 102), т. е. в пасть змея. Вместе с тем характерной чертой русской иконографии “Страшного суда”, отличающей ее от византийской, является то, что у ног Судии Праведного здесь может изображаться длинный извивающийся змей, который ведет от престола Судии в преисподнюю (Н. В. Покровский, 1887, с. 320, 322, 368; ср.: Антонова и Мнева, I, с. 123). Этот змей, в свою очередь, может непосредственно ассоциироваться с огненной рекой, соединяющей преисподней: соответственно, в одном заговоре из лечебника XVII в. упоминается “огненная река, исходяща от подножия Господа нашего Иисуса Христа” (Лахтин, 1912, с. 30); согласно представлениям прибалтийских старообрядцев, огненные реки — это “реки змиев” (Белоусов, 1980, с. 92)\*.

Когда при Лжедмитрии в Москве было построено сооружение, долженствовавшее изображать ад (по мнению одних исследователей, это сооружение представляло собой декорацию для театрализованного зрелища, по мнению других — крепость, предназначенную для военных маневров), ад был представлен именно в виде змея: **по сообщению хроникеров, Лжедмитрий сотворил “адъ превеликъ зело, имеющъ у себе три главы ... егда же разверзетъ челюсти своя, и извну его яко пламя престоющимъ ту является” и “языкъ великъ висящъ, по конецъ же языка глава аспидова, хотяще поглотити”** (РИБ, XIII, стб. 55, 819). В старообрядческой книге “Прение живота со смертию”, изданной при Преображенском богаделенном доме в Москве в 1911 г., помещено изображение змея с надписью “зміи адъ” (иллюстрация перед л. 2); тут же дается и объяснение: “...огненный онъ, и немилостивый зміи, страшное изобразуетъ адово чрево, зевающе пріяти иже нынешнихъ красоть, паче будущихъ благъ изволившихъ” (л. 6).

Соотнесенность Змея-Волоса с потусторонним миром может отражаться и в заговорах, как это видно хотя бы на примере следующего белорусского заговора: “Царь змеиный Ир, и царица Ирица!.. Напусьщицъ на цябя Сам Господзь Бог, Сам Илля Пророк тучу цёмну, пелену огненну и пожнець тя, поцнець тя и по ветру разнесець тя” (Шейн, II, с. 548, № 52)<sup>51</sup>. Антагонистические отношения змеиного царя и царицы с Ильей-пророком (отождествляемым с самим Господом Богом) позволяют усматривать в этом тексте

отражение все того же исходного мифа о поединке Бога Громовержца (ср.: Иванов и Топоров, 1970, с. 339) и, следовательно,

59

видеть в них своеобразные ипостаси Волоса. Но знаменательно, что их имена (*Ир* и *Ирица*) очевидным образом перекликаются со словом *ирий* (или *ирей*, *ирица*, *вырей*, *вырай* и т. п.) как названием сказочной страны, потустороннего царства, которое может ассоциироваться с раем (см. об этом слове: И. Срезневский, I, стб. 1111; Даль, I, с. 310—311; СРНГ, V, с. 339, 340; Белецкий-Носенко, 1966, с. 78—79, 170; Гринченко, I, с. 182; Афанасьев, II, с. 137—141; Сумцов, 1890, с. 324—325; Котляревский, 1868, с. 198; Потебня, 1881, с. 144—155; Потебня, 1865, с. 101—102; Потебня, 1914, с. 172, примеч. 1; П. Владимиров, 1896, с. 89; Мартынов, 1975, с. 69; Иванов и Топоров, 1965, с. 129, примеч. 190, а также с. 85, 107; Иванов и Топоров, 1974, с. 183 и сл.: Безлай, 1976)<sup>52</sup>; *ирий* вообще непосредственно соотносится со змеями как место, куда скрываются змеи и птицы на зиму (в день Воздвижения) и откуда они являются весной, ср. представление о том, что змеи на Воздвижение уползают под землю к своей матери, где и остаются до первого весеннего грома (Максимов, XVII, с. 215; ср.: Афанасьев, II, с. 546—549; Добровольский, 1914, с. 275). Слово *ирица* как обозначение рая может быть при этом сопоставлено со словом *червь* как обозначением ада: существенно прежде всего то, что в обоих случаях речь идет о потустороннем мире, название которого совпадает с наименованием змея \*.

Следует далее отметить связь загробного царства с золотом; как констатирует Пропп (1946, с. 263—264), в русских сказках “все, сколько-нибудь связанное с тридесатым государством, может принимать золотую окраску” и, наоборот, — “все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства” (ср. еще: Афанасьев, I, с. 122; Афанасьев, II, с. 290—291, 546, 548; Петрович, 1939, с. 41; Велецкая, 1968, с. 198), ср. характерное представление о царстве мертвых как о стране с золотыми горами, где растут деревья с золотыми плодами, а люди живут в золотых домах (Цейтлин, 1912, с. 156; Бернштам, 1978, с. 59); косвенное отражение этой связи может быть усмотрено, вероятно, в к р а с н о м трауре, принятом в украинском погребальном обряде<sup>53</sup>, где

60

“красное” может трактоваться как вариант “золотого” (ср. о красном цвете как атрибуте противника Бога Громовержца: Иванов и Топоров, 1974а, с. 147). Вместе с тем связь с золотом характерна и для Волоса, что находит отражение, в частности, в клятве русских дружинников 971 г. в “Повести временных лет”. Если в договоре с греками 945 г. дружинники клянутся только Перуном и призывают на себя в случае нарушения клятвы смерть от собственного оружия, то в договоре 971 г. помимо имени Перуна фигурирует имя Волоса и, соответственно, к смерти от своего оружия прибавляется другое наказание: “да будемъ золоти яко золото”<sup>54</sup>; первое наказание, связанное с оружием, безусловно, соотносится с Перуном, второе же, связанное с золотом, — с Волосом (Иванов и Топоров, 1965, с. 15; Якобсон, 1969, с. 582)<sup>55</sup>; отсюда и реконструируемая Якобсоном (1969, с. 586) связь Волоса с желтизной, где “желтый” и “золотой” выступают как взаимозаменяемые варианты. Не менее показательны и то, что в русских сказках леший — представляющий собой, как мы увидим ниже (§ III.5.1), также одну из ипостасей Волоса, — может быть представлен “золотым человеком, огромного роста дедушкой” или же медным, бронзовым и т. п., где “медный” и “бронзовый” выступают

61

как синонимы “желтого” (“золотого”); по словам Проппа, “в русской сказке бронзовый (медный) человек всегда имеет лесную природу” (Пропп, 1946, с. 143—144) <sup>56</sup>.

Отражение культа Волоса может быть усмотрено в ритуальном пересчитывании денег в Великий четверг (Зеленин, 1927, с. 366; Зеленин, 1914—1916, с. 254, 920; Иваницкий, 1890, с. 129; Максимов, XVII, с. 99, примеч. 1), которое соответствует обычаям, связанным со скотом, и общению с загробным миром в этот день (см. экскурс VIII), и, может быть, в святочной игре-гадании, известной под названием “хоронить золото” (Зеленин, 1927, с. 379; В. Смирнов, 1927, с. 75, № 522; Земцовский, 1970, с. 131—136, 557—560), где, между прочим, золото эксплицитно связывается со змеем; ср. слова песни, которая поется во время этой игры:

Гадай, гадай, девица,  
В коей ручке бильцо [кольцо],  
Змеиное крылице.

(Земцовский, 1970, с. 133, № 104) <sup>57</sup>

Сюда же относится, надо думать, и обыкновение умывать от дурного глаза и других уроков с золота (денег), а также пить с золота воду для исцеления (Макаров, 1828, с. 193, примеч. 24; Афанасьев, II, с. 107, 174, примеч. 1); ср. обычай бросать деньги в источники, признаваемые целебными или чудотворными (Афанасьев, II, с. 207, 210, 211; П. Владимиров, 1896, с. 256; Харузина, 1909, с. 352). Знаменательно в этом плане представление, что умывание с золота или серебра с п а с а е т о т у д а р а м о л н и и (Афанасьев, II, с. 184); отсюда при первом гrome принято умываться с серебра или золота или же утираться чем-либо к р а с н ы м (Афанасьев, I, с. 433; И. Сахаров, VII, с. 83; П. Иванов, 1897,

62

---

с. 137) <sup>58</sup>. Существенно и то, что ритуальное умывание с золота или серебра (для богатства и здоровья) могло совершаться в Великий четверг, т. е. в день, обнаруживающий явную связь с культом Волоса (Зеленин, 1914—1916, с. 857, 859; Бернштам, 1977, с. 98—99, 107) <sup>59</sup>.

Связь Змея с богатством находит отражение у разных славянских народов в ряде поверий и специальных выражений, например, таких, как лужицкие *Zmij renezny* (о мифическом Огненном Змее; отметим, что у лужичан различается вообще *zmij renezny*, *zitny* и *mlokowy*, т. е. змей, приносящий золото, хлеб и молоко, что соответствует основным функциям Волоса ~ Велеса) или *Wop ma zmija* (о людях, неожиданно получивших богатство), а также русское *змея (или юж) деньги таскает* (о людях, которые быстро богатеют), белорусское *цмок-домовик* (о змее, отождествляемом с домовым, который носит хозяину деньги) и т. п. (Афанасьев, II, с. 69, 71, 539—540, 550—551, 555, 561; Буслаев, I, с. 87, Харузина, 1906, с. 104—105; Богданович, 1895, с. 73; Максимов, XVIII, с. 231, примеч. 1; Богатырев, 1916, с. 46; Авдеева, 1841,

63

---

с. 562; Авдеева, 1842, с. 149; Сыхта, V, с. 98—99) <sup>60</sup>. Характерны в этом плане специальные колдовские приемы получения из яйца Огненного Змея (иногда говорится об “уже”), который должен приносить богатство (см., например: Афанасьев, I, с. 531—532, ср. подробнее в экскурсе XV; несколько иной способ добывания Огненного Змея, который понимается как душа умершего, описан у Магницкого, 1888, с. 19, № 243). Весьма показательны также описание преисподней в заговоре, где фигурирует змей, пожирающий золото и серебро: “...пойду в сырые горы, до синему морю я в ледяную лужу; из ледяныя лужи течет ледян змей и пожирает он чистое серебро и красное золото” (Майков, 1869, с. 493, № 197); представление о текущем змее сопоставимо с представлением об огненной реке, которая может ассоциироваться с адом (см. экскурс IX; ср. также западнославянское представление о Млечном Пути как о холодной реке, текущей под землей, — Гладышова, 1960, с. 88).

Связь золота с царством Волоса—Змея объясняет специфические поверья относительно кладов и вообще религиозно-магический характер кладоискательства как общения с потусторонним миром (см., например: Афанасьев, II, с. 361—375, 544, 549—550, 684—686; Афанасьев, I, с. 201—202; В. Смирнов, 1921; Кудрявцев, 1900, с. 240—255; Добровольский, I, с. 161 и сл.; Зеленин, 1914—1916, с. 501, 1154; Зеленин, 1916, с. 22—23; Авдеева, 1841, с. 564—566; Авдеева, 1842, с. 151—152; Минх, 1890, с. 29—42; ср.: Иванов и Топоров, 1970, с. 365).

**Соотнесенность Волоса со смертью и вместе с тем с золотом объясняет роль денег в погребальном обряде\*, отсюда же может объясняться вообще связь Волоса с деньгами<sup>61</sup>, торговлей<sup>62</sup> и т. п., соответствующая аналогичной функции Николы и естественно способствующая их объединению в религиозном сознании.**

3.1.1. Амбивалентные функции Волоса: связь со смертью и рождением, болезнью и исцелением

**Итак, Волос оказывается связанным как с идеей смерти, так и с противоположной идеей обилия, накопления, прибыли<sup>63</sup>. Вместе**

64

---

с тем важной функцией Волоса оказывается функция плодотворящего начала, и, таким образом, можно сказать, что Волос связан как со смертью, так и с рождением (ср. в этом плане связь Змея с беременностью, мотивирующую обращение к Змею в русских любовных заговорах, — см.: Иванов и Топоров, 1965, с. 142; Пропп, 1946, с. 254, ср. еще с. 238—239; Афанасьев, II, с. 576 и сл.)<sup>64</sup>. Поскольку Волос связывается с земными водами и может предполагаться вообще живущим в воде (см. ниже, § III.4), постольку мотив чудесного рождения в русских сказках может быть связан с беременностью от выпитой воды, ср. *Иван Водович* как имя сказочного героя. Точно так же связь противника Бога Громовержца с пеплом, золой и т. п. (см. об этом: Иванов и Топоров, 1976, с. 111 и сл.) обуславливает чудесное рождение от съеденного пепла, ср. *Иван Попялов* (ср.: Пропп, 1976, с. 213—214, 217, 226).

Эта амбивалентность функций вытекает, по всей видимости,

65

---

все из той же соотнесенности Волоса с царством мертвых<sup>65</sup>: в самом общем виде она обусловлена тем обстоятельством, что в загробном мире нет старения и умирания, он находится по ту сторону смерти и, соответственно, здесь никогда не прекращается изобилие<sup>66</sup>. Поэтому именно потусторонний мир является источником целительной и плодоносящей силы. Вполне естественно с этой точки зрения, что герои волшебной сказки отправляются в тридцатое царство, “чтобы получить... власть над жизнью и смертью, над болезнью, над исцелением” (Пропп, 1946, с. 268, ср. с. 269). Подобным же образом может трактоваться весьма характерный вообще для медицинской магии мотив обращения к смерти (ср. хотя бы упоминание покойников в заговорах от зубной боли, кость мертвеца как целительное средство и т. п.)<sup>67</sup>.

Для связи Волоса с болезнью и исцелением показательны названия болезни типа *волос* или производные отсюда (СРНГ, V, с. 57 и сл.: Белецкий-Носенко, 1966, с. 84; Гринченко, I, с. 251)<sup>68</sup> *щетина*, *щетинка* (Куликовский, 1890, с. 45; Куликовский, 1898, с. 140; Герасимов, 1898, с. 163, 168), *пошерсть* (Герасимов, 1898,

66

---

с. 161) и, наконец, *бородавка* и *усови* (Даль, I, с. 981; Даль, IV, с. 1074; Балов и др., II, с. 86, примеч. 1). См. ниже о связи волос (шерсти), ив частности, бороды и усов, с культом Волоса (§ III.5.4 и особенно экскурс XVII)<sup>69</sup>. **Отсюда объясняются всевозможные виды врачевания и колдовской порчи, т. е. насылания болезни, так или иначе связанные с волосами и шерстью (см., например:** Зеленин, 1914—1916, с. 204, 295, 299, 363, 584—585, 1246; Никитина, 1928, с. 315; Афанасьев, III, с. 462, 644; Богданович, 1895, с. 169; Минх, 1890, с. 19; Сокольников, 1911, с. 112; Гаген-Торн, 1933, с. 82—83; Цейтлин, 1912, с. 14, 16; Георгиевский, 1929, с. 19, № 15; Никифоровский, 1897, с. 37, № 252, ср. с. 258, № 2030—2031 и примеч. 331). Не менее характерны и такие названия болезни, как *золотуха-краснуха*, *златеница*, *желтуха*, *желтея*, *черемнушки* и т. п. (Якобсон, 1969, с. 586; Афанасьев, I, с. 204; П. Владимиров, 1896, с. 124, примеч. 1; Подвысоцкий, 1885, с. 43; Зеленин, II, с. 81)<sup>70</sup>, ср. также *огневица*, *огник*, *огонник*, (*летучий*) *огонь*, *горячка*, *полячка*, *изжога* и т. д. (Афанасьев, I, с. 203—204; Харузина, 1906, с. 138—140)<sup>71</sup> и, наконец, *рожса*<sup>72</sup>.

67

---

Примеры такого рода нетрудно было бы умножить.

**Особенно знаменательно распространённое представление болезни в виде червя, проникающего в тело<sup>73</sup>, ср. типичный мотив изгнания червей в заговорах от болезни (Топоров, 1969, с. 24—30; Потеня, 1914, с. 220),** а также такие названия болезней, как *змеевик*, *змееныш*, *змеев*, *змеева*, *змеёвец*, *змеёвиц*, *змеёвица*, *змеевка*, *змеевник*, *змеенка* (СРНГ, V, с. 59; СРНГ, XI, с. 297—299; Подвысоцкий, 1885, с. 56; Сокольников, 1911, с. 110; Макаренко, 1897, № 1, с. 78; Зеленин, 1914—1916, с. 233), *змиев глаз* (Буслаев, 1861, стб. 1351), *червь* (Змеев, 1896, с. 195)<sup>74</sup>, *ящер* (Даль, IV, с. 683) и вместе с тем *жаба* (Даль, I, с. 523; СРНГ, IX, с. 49; Скалозубов, 1904, с. 8; Островская, 1975, с. 135), *чешек*, *тус* (Топоров, 19776, с. 54, примеч. 75, ср. с. 78, примеч. 142) и т. п. Отсюда же объясняется распространённое представление о том, что при лечении болезни из больного выскакивают черви, а также лягушки, мыши и т. п.; все это не что иное, как разновидности Змея. Равным образом полагают, что наведение порчи (болезни) осуществляется

68

---

именно в виде насылания червей на человека<sup>75</sup>. Ср. убивание змеи во время падежа скота, имевшее целью остановить эпидемию (Архангельский, 1854, с. 28). Соответственно в одном черном заговоре (“Слово грыжу напушать”), **дошедшем до нас в записи первой половины XVIII в., к болезни обращаются именно как к змее: “О еси ты злая лютая змея тяжелая болезнь красная грыжа...”** (ЦГАДА, ф. 7, № 567, л. 17). В лечебниках XVII в. сообщается, как лечить, “аще змея влезет в горло” (Лахтин, 1912, с. XXVI). Характерно также представление о чуме как о существе змеиной породы (Афанасьев, I, с. 528).

Подобному представлению о природе болезни соответствует хорошо известная роль змеи в народной медицине, ср. змеиную шкуру, змеиную голову, змеиную кровь, змеиный яд и т. п. как медицинские средства (см., например: Демич, 1912; Афанасьев, II, с. 563—569, 634; Афанасьев, III, с. 432; Цейтлин, 1912, с. 163; Макаренко, 1897, № 3—4, с. 413; Зеленин, 1914—1916, с. 746, 754, 1098, 1244). О соответствующих способах лечения сообщается, между прочим, в киевском печатном Номоканоне 1624 г.: “...или змія обносять въ недрахъ, или на очи или на уста своя, привлачать сихъ кожици, яко за здравіе негде непщующе” (Буслаев, 1861, стб. 1052). Равным образом больному для излечения могут привешивать на грудь лягушек, летучих мышей и т. д. (Островская, 1975, с. 137, 139; Зеленин, 1914—1916, с. 163, 1114); все эти существа ассоциируются со змеем, т. е. им приписывается змеиная природа. Ср. такие названия целебных трав, как *змеица* (Змеев, 1896, с. 221), *змеевик*, *змеевник*, *змеева трава* (СРНГ, XI, с. 298), *змеиный корень*, *змеиные головки*, *змеиный укус* (Афанасьев, II, с. 569), а также *волосник* (СРНГ, VI, с. 62; Романов, V, с. 123), *волоснись* (Зеленин, 1914—1916, с. 274), *златые власы* (Змеев, 1896, с. 9) и т. п.; как видим,

название снадобья может совпадать с названием болезни — так, в частности, трава волосеньник лечит болезнь волосеньник (Романов, V, с. 123), трава змеевик лечит от змеиного укуса (Макаренко, 1897, № I. с. 89, № 3—4, с. 397) и т. п.

Ввиду констатированной выше (§ III.1.1) соотношенности с Волосом св. Василия, следует отметить, что в медицинских заговорах болезнь может называться “Василием”: “Чирий Василий, поди с моего тела в чистое поле, в зеленые луга, с буйными ветрами, вихрями...” (Мордовцев, XX, с. 22).

Примечательно, что болезнь, которая в первую очередь связана с Волосом, может перифрастически именоваться Божья воля

69

---

(Афанасьев, III, с. 59; ср.: Буслаев, I, с. 198; Буслаев, 1848, с. 123), ср. также такие названия болезни, как *божье* и т. п. (Афанасьев, III, с. 59; Буслаев, I, с. 198; Даль, I, с. 107; Зеленин, 1914—1916, с. 534). Таким образом, наименование болезни, которая исходит от Волоса, совпадает с наименованием грома и молнии, которые насылаются Перуном (ср. выше, § III.1.4). Так же как и смерть от удара молнии, смерть от болезни может считаться благом, ср. именно такое отношение к смерти от оспы (Зеленин, 1914—1916, с. 758); этому соответствует представление о том, что умерший от оспы будет на том свете ходить в золотых ризах, а также украсится жемчугом и т. п. (Буслаев, I, с. 114, 243; Афанасьев, I, с. 204; Зеленин, 1914—1916, с. 755, 758; ср. о лечении оспы с помощью золота: Афанасьев, I, с. 205), которое естественно сопоставить с поверьем, что смерть от грома приводит в царство небесное (см. § III.1.4). **Соответственно лечение болезней нередко считается грехом, поскольку нездоровье посылается человеку от Бога (Зеленин, 1914—1916, с. 740, 748, ср. с. 1243).**

**Отношение к Громовержцу и к его противнику оказывается в этих случаях совершенно тождественным; это наглядный пример дуализма славянских языческих представлений\*.**

### 3.2. НИКОЛА И ЗАГРОБНЫЙ МИР: СВЯЗЬ С БОГАТСТВОМ. ОБИЛИЕМ, ПЛОДОРОДИЕМ, ВРАЧЕВАНИЕМ

Все, сказанное сейчас о Волосе, находит более или менее близкое соответствие в образе русского Николы.

Относительно связи Николы с загробным миром мы уже говорили выше (§ 11.3). Можно, в частности, предположить, что в результате рассмотренного ранее отождествления с архангелом Михаилом Никола получает функцию охранителя загробного мира и водителя душ и в дальнейшем в этой своей функции объединяется с Волосом; не исключена, однако, и обратная последовательность событий, т. е. объединение с Волосом в принципе могло и предшествовать отождествлению со св. Михаилом (ср. ниже, § III.5.2, § III.5.4.1 и § III.7, некоторые западнославянские и южнославянские показания, которые могут говорить именно в пользу такого решения вопроса). В этом же плане заслуживает специального внимания связь Николы с поминанием так называемых “заложных” покойников (т. е. нечистых, умерших без покаяния), которая может проявляться в семицких и троицких обрядах. Ср., например, описание семицких обрядов в Переяславском уезде Ярославской губернии: “Подойдя к ржаному полю, ставили на лугу принесенную березу, укрепляли ее, а затем под ней клали взятые из дома кушанья, — становились кругом ее хороводом с платками и пели:

70

---

— Свет, свету купальница,  
Миколу племянница,

На чем ты, Миколушка, На чем ты приехала?

— На овсяном снопике.

— На пшеничном зернышке.

После этого кумились...” (М. Смирнов, 1927, с. 31)<sup>76</sup>; о связи Никольских и троицких обрядов см.: Добровольский, 1900, с. 49—51 (см. между тем относительно поминального характера как семицких, так и троицких обрядов у Зеленина, 1916). В Поморье Никольские и троицкие хороводы назывались *на майдан*, где *майдан*, видимо, означает курган, древнюю могилу (Бернштам, 1977, с. 94); поскольку языческие захоронения ассоциировались вообще с могилами “заложных” покойников (Лютман и Успенский, 1977, с. 17), для которых к тому же могли насыпаться и специальные курганы (Максимов, VIII, с. 294), постольку данное название может отражать обычай ходить на Николин день и на Троицу на такие могилы. В некоторых местах 9 мая, т. е. на Николин день, или же в канун этого дня справлялся обряд “крещения кукушки” (Зеленин, 1914—1916, с. 658; Зеленин, 1916, с. 274; Сухотин, 1912, с. 98—100; Соколова, 1979, с. 225, примеч. 17), который в других местах справляется на Семик и смысл которого заключается именно в поминании “заложных” (Афанасьев, III, с. 226—229; Зеленин, 1916, с. 269—274)<sup>77</sup>. При этом Николин день мог отмечаться специальным обрядовым шумом, принятым при поминании “заложных” покойников; так, в селе Никола-Дудник Ростовского уезда Ярославской губернии на вешнего Николу (в престольный праздник) продавались детские глиняные дудки и колокольчики особенного устройства, “и всякий богомолец поставлял себе г. обязанность купить для своих детей у дудника ту или иную игрушку” (Зеленин, 1916, с. 105; ср. также: Артынов, 1889, с. 42);

71

---

Д. К. Зеленин усматривает здесь непосредственную аналогию с поминальными обрядами в честь “заложных” покойников. Любопытно, что в польских хелминско-добжинских говорах слова *gwizd*, *gwizdor* означают “sw. Mikolaj”, ср. *gwizdac* “свистеть” (Мачеевский, 1969, с. 253; из приводимых здесь примеров, иллюстрирующих употребление данных слов, следует, что *gwizd* может, в частности, обозначать ряженого в св. Николая, а *gwizdor* — сахарную фигурку с изображением этого святого); ср. в этой связи данные об обрядовом свисте языческого происхождения, в частности, на могилах “заложных” покойников, собранные Зелениным (1916, с. 102, 104—105, 108, 109, 294).

Специальная связь Николы с обилием и накоплением может быть проиллюстрирована следующей подблюдной песней:

Еще ходит Никола по погребу,

Еще ищет Никола неполного,

Что неполного, непокрытого

Еще хочет Никола дополнити.

(Земцовский, 1970, с. 148—149, № 138; ср.: Макаренко, 1913, с. 43—44)

Ср. также пословицу: “До Миколы — нет добра николи” (Каравелов, 1861, с. 274).

Отсюда же объясняется и польск. *m'iklus* как название неразменного рубля (Клих, 1912, с. 73), что отвечает отмеченному выше (§ III.3.1) представлению о змее-деньгоносце<sup>78</sup>. Характерно в этом смысле, что в Бессарабии зимний Николин день выступает как день денежных счетов и наймов (Сырку, 1913, с. 172). **Точно так же воры могут смотреть на Николу как на своего покровителя и молятся ему об удачном воровстве** (Романов, VIII,

72

---

с. 274; Афанасьев, 1957, № 451; Бараг и др., 1979, № 848+; об аналогичном восприятии св. Николая на Западе см.: Вреде, 1934—1935, стб. 1089), ср. поговорку: “Позоочь [т. е. заочно] и Николу вором зовут” (Бирюков, 1953, с. 246—247). Ввиду рассмотренной выше (в главе II) контаминации Николы и архангела Михаила представляется знаменательным то обстоятельство,

что на Украине в функции покровителя воровства может выступать св. Михаил (Васильев, II, с. 159, 166).

**Связь Николы с обилием, накоплением, плодородием и т. п. в большой степени объясняет его функции покровителя животноводства и земледелия и соотношенные с ним сельскохозяйственные обряды (см. выше, § III.2.1 и § III.2.2). Особенно же показательны, что почитание Николы может выражаться в специальных обрядах варки и крашения яиц. Так, например, в Сибири ходят в лес варить яйца на вешнего Николу, причем для этого заготавливают “крашонки”, т. е. крашеные яйца (Макаренко, 1913, с. 77, 79; Громыко, 1975, с. 88—89); равным образом девушки варят яйца “на вечереньках” и в день Николы зимнего (Макаренко, 1913, с. 77, 126)<sup>79</sup>. В Тульской губернии на вешнего Николу девушки кумятся, обмениваясь крашеными яйцами (Сухотин, 1912, с. 98—99). В некоторых местах на “микольщину” едят обрядовую яичницу (Немченко, Синица, Мурникова, 1963, с. 153). В Белоруссии на Николу вешнего конюхи обходят вокруг лошадей с яйцом в руке, которым затем гладят лошадей по спине (Романов, VIII, с. 190)<sup>80</sup> и т. п. Действительно, целая совокупность фактов позволяет констатировать связь Змея—Волоса с (мировым) яйцом как космогоническим началом (ср.: Топоров, 1967, с. 98; Топоров, 1968, с. 118, примеч. 38)\*. Яйца в обряде связаны определенно как с культом мертвых (ср. обычай крошить на могилах пасхальные яйца, катать яйца с могильных пригорков и зарывать их в землю и т. п. — Афанасьев, III, с. 290—291; Афанасьев, 1861, с. 24—26; Максимов, XVII, с. 126—127)\*\*<sup>81</sup>, так и с плодородием (ср. сельскохозяйственные обряды, связанные с крашеными яйцами, — Афанасьев, I, с. 537—538; Афанасьев, 1861, с. 26, примеч. 1;**

73

---

Калинский, 1877, с. 197; Сумцов, 1890, с. 109—110; Максимов, XVII, с. 127, 172, 176; Костоловский, 1901, с. 131—132; Зернова, 1932, с. 24, 26; Пропп, 1963, с. 24, 75, 96—97; Громыко, 1975, с. 89; Соколова, 1979, с. 112, 158)<sup>81</sup>; им также приписывается целительная сила (Клингер, 1909, с. 168—169; Максимов, XVII, с. 127; Демидович, 1896, с. 128; Зеленин, 1914—1916, с. 327; Сырку, 1913, с. 178; Соколова, 1979, с. 112)<sup>82</sup> и т. п.; все это соответствует основным функциям Волоса. Примечательно, что яйца при этом, как правило, красятся в красный и желтый цвет (Афанасьев, 1861, с. 22, 25, 26)<sup>83</sup>, что заставляет вспомнить о связи Волоса с золотом (и, между прочим, золотое яичко курочки-рябы); действительно, как желтый, так и красный могут в принципе выступать как заменители золотого (ср. § III.3.1)<sup>84</sup>. Отмеченному выше (§ III.3.1) обычаю умываться с золота при первом громе (Афанасьев, I, с. 433; И. Сахаров, VII, с. 83), который обнаруживает явную связь с культом Волоса, соответствует обычное умывание при первом громе с красного яйца (Афанасьев, I, с. 538). Аналогично умывание с золота в Великий четверг (Зеленин, 1914—1916, с. 857; ср.: Максимов, XVIII, с. 255) находит соответствие в обычае умываться в этот день с яйца (Зеленин, 1914—1916, с. 859). Точно так же считается, что яйцо (в частности, пасхальное) способно потушить пожар, происшедший от удара молнии или грома (Афанасьев, I, с. 538; Зеленин, 1914—1916, с. 996; Богатырев, 1971, с. 235); иными словами, яйцо как атрибут Волоса спасает от удара Перуна. Следует, наконец, упомянуть о специальных русских поверьях и магических ритуалах, непосредственно связывающих куриное яйцо и Змея как мифологического прототипа Волоса и вместе с тем одного из его воплощений\*. Есть все основания полагать, таким образом, что обрядовая функция яйца так

74

---

или иначе соотносилась у восточных славян с культом Волоса, откуда, по-видимому, и объясняется роль яйца в почитании Николы<sup>85</sup>

Связь Николы с плодородием находит отражение в родильных и свадебных обрядах. Так, в Клинском уезде Московской губернии родильница шепчет при родах: “Господи Иисусе

Христе, Николай Угодник, Пятница Параскева, Варвара великомученица, простите меня все православные христиане, мать сыра земля, небо синее, солнце ясное...” (Степанов, 1906, с. 226). Характерно, что в этом перечне Никола фигурирует на втором месте и его имя следует в обращении непосредственно за именем Христа; далее называются Параскева Пятница, которая генетически соотносится с другим противником Бога Громовержца — Мокошью и, соответственно, по целому ряду признаков объединяется с Николой (см. § III. 1.1, а также экскурс VI), и св. Варвара, которая признается специальной покровительницей беременных женщин. По свидетельству анонимного английского автора, описавшего русские обычаи середины XVI в., священник в процессе крещения подносит ребенка к образам Николы и Богородицы и поручает им взять дитя под свое покровительство (Середонин, 1884, с. 26).

Сходную роль играет Никола и в свадебной обрядности, ср. ритуальное приглашение свадебного дружки в Ветлужском крае: “От великого Николы канун (мед) пей, а от Пречистыя Богородицы хлеб кушай” (Иорданский, 1896, с. 108, 110); это приглашение следует сопоставить с упоминавшимся уже обычаем давать невесте икону Богородицы, а жениху — икону Николы или Спасителя (М. Смирнов, 1922, с. 8; ср. выше, § 1.1). Участие Николы и Богородицы в великорусском свадебном обряде соответствует карпатскому свадебному ритуалу прощания с родителями, когда жених становится “перед Господом Богом [видимо, перед его изображением?], перед своим отцом как перед святым Николаем и перед своей матерью как перед Богородицей”: “Staly sie molodi pered Hospoda Boha, pered swoho tata, jak pered swietohto otca Nykolaja, pered swoju mamu, jak pered swietu Preczystu. Prosyт

75

---

win na sam pered Hospoda Boha i swoho tata, jak swietohto otca Nykolaja i swoju тати, jak swietu Preczystu...” (Шнайдер, 1907, с. 100); если в великорусском обряде Никола и Богоматерь представлены иконами, то в карпатском обряде они представлены живыми людьми. Ср. в этой связи примеры объединения Господа, Николы и Богородицы в русских свадебных причитаниях, которые цитировались выше (§ 1.1). Никола может восприниматься вообще как покровитель или управитель свадеб. В одной украинской сказке Никола предстает в образе старого деда, связывающего лыки; последние суть жизненные нити тех, кто в свое время должен соединиться супружеской связью (Афанасьев, 1957, № 573; Афанасьев, III, с. 373—375). Специальная связь Николы со свадьбой отчетливо проявляется в следующей свадебной песне, записанной А. Н. Афанасьевым в Москве:

Ты кипи, кипи, колодец!  
Ты кипи, кипи, студеной!  
Ключевую водою  
Со серебряной пеной.  
Тут Аннушка [имя невесты] выходила,  
Свет-Ивановна выходила;  
Она пену снимала,  
Она ризу сливала  
На икону Миколу,  
А еще-то сливала  
Золотое колечко,  
А еще-то сливала  
Два венца золотые.

(Афанасьев, II, с. 290)<sup>86</sup>

Таким же образом объясняется и связь Николы с врачеванием. Объединение Николы и Волоса позволяет интерпретировать те легенды о Николе, в которых образ Николы сливается с образом колдуна — волхва, исцеляющего больного (ср.: Чижевский, 1957, с. 7): Никола в этих легендах в бане рассекает тело на части,

76

---

затем составляет его вновь, дует — и тело оживает (Афанасьев, 1914, с. 45,48—49,52—53,90; № 4,5,11; Садовников, 1884, с. 266—268,274,279; ср. также: Гильфердинг, I, с. 585; Потанин, 1902, с. 99—100; Ончуков, 1909, с. 563, № 281; Кравченко, 1911—1914, V, с. 54 второй пагинации, № 61; Соколовы, 1915, с. 61, 141, 183—184, № 38, 77, 101; Романов, IV, с. 61—62; Максимов, XV, с. 56—57; Котуля, 1976, с. 91)<sup>87</sup>. Соответственно, в случае эпидемии в деревне может устраиваться специальное чествование Николы, причем в честь Николы добывается в этом случае живой огонь (Максимов, XVIII, с. 220—221); языческие корни соответствующих обрядов выступают при этом как нельзя более очевидно<sup>88</sup>. Следует иметь в виду вообще, что обычай справлять “микольщину”, о котором мы говорили выше, был непосредственно связан с обетом, даваемым в случае болезни скотины (см. § III.2.1) или человека (см.: Снегирев, 1852, с. 4—5). Никола нередко упоминается в русских заговорах, предназначенных для лечения болезней. Весьма характерно при этом, что Никола предстает в этих заговорах окруженным золотом, ср., например: “На окиане-море стоит золот стул, на золоте стуле сидит св. Николай, держит золот лук, натягивает шелковую тетивку, накладывает каленую стрелу, станет уроки и призеры [т. е. наводящую болезнь порчу] стрелять” (Афанасьев, III, с. 97; Ефименко, II, с. 218—219, № 100) или: “Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святой Николае, отворяет морскую глубину, поднимает железные врата, а залучает от раба Божия (имярек) усови [название болезни] аду в челюсти” (Буслаев, 1861, стб. 1353; Афанасьев, III, с. 102; Майков, 1869, с. 457, № 90; Лахтин, 1912, с. 41). Ср. также: “Святой великий святитель Христов, теплый заступник и скорый помощник Николай Мирликийский, чудотворец, стоит у

77

---

того железного тына и у медных врат [которыми огражден тот, на кого читается заговор], натягивает свой медный лук, накладывает булатныя стрелы и стреляет и отстреливает от меня раба Б[ожия] им[ярек] всякия злыя, лихия притчи, скорби и болезни: щипоту и ломоту и 12-ть проклятых Иродовых дочерей злую лихую лихорадку” (Ефименко, II, с. 161, № 22).

Следует подчеркнуть, что в отличие от ряда других святых целителей, которые имеют более или менее четкую медицинскую специализацию, к Николе в принципе могут обращаться при любой болезни (Г. Попов, 1903, с. 255). Соответственно, в Черниговской губернии произнесению любого медицинского заговора непременно предшествует характерное обращение к Николе: “Николай, угоднык Божий, помошнык Божий! Ты и у поли, ты и у доми, у пути и у дорози, на небеси и на земли; заступы и сохрани од усякого зла!” (Шарко, 1891, с. 172). Отсюда же Николин день может считаться временем, благоприятствующим лечению (см., например: Сырку, 1913, с. 172; ср.: Майков, 1869, с. 518, № 252). Соответствующее восприятие Николы может проявляться и в повествованиях о его чудесах (см., например, характерную запись о чудесах Николы в XIV—XV вв. “А се новая чюдеса святаго Николы, в Луком'ли створилася в' Литов'ской земли, при князе Витов'те Кистутьевиче, при архієпископе Новьгород'цкомь владыце Иоанне” — Н. Никольский, 1903, с. 68—69). Это восприятие, наконец, находит отражение в таком названии лечебной травы, как *миколойка* (Змеев, 1896, с. 41), которое соответствует приводившимся названиям целебных трав типа *волосник*, *змеица* и т. п. (ср. §111.3.1.1).

Образ Николы на золотом стуле в русском заговоре может быть сопоставлен с образом змеи, лежащей на золотом стуле в подземном царстве (ирие), который находим, например, в словацком фольклоре (Афанасьев, II, с. 546—548).

Соотнесенность Волоса с золотой (желтой) окраской объясняет, наконец, и “желтую метку” на лбу Николы в цитированном выше (§ III. 1.3) рассказе о споре Николы и Егория (в лице которых выступают в сущности Волос и Перун). Нельзя не вспомнить при этом характерный для русской сказки мотив золотой отметины, которую получает сказочный герой в тридесятom царстве (Пропп, 1946, с. 268—279). В других сказках того же сюжета

героя метят в тридесятом царстве иначе, а именно отрезают у него прядь волос (ср. ниже о роли волос и шерсти в культе Волоса, § III.5.4, а также экскурс XVII); соответствующий ритуал наблюдается в траурных и погребальных обрядах и, видимо, знаменует прежде всего символическую смерть (Пропп, 1946, с. 281), а в более широком смысле — приобщение к царству мертвых как обители Волоса-Змея; такую же в общем функцию выполняет и золотая отметина на лбу сказочного героя. Совершенно также появление желтого пятна на руке согласно славянским поверьям предвещает смерть или деньги (Фишер, 1921, с. 55—56). Итак, золотая

78

---

**(или желтая) метка — это как бы знак Волоса; соответствующий знак на лбу Николы может рассматриваться как прямое указание на генетическую соотнесенность Николы и Волоса.**

Остается добавить, что Никола может так или иначе связываться со змеями в русских народных верованиях. Весьма любопытен в этом плане рассказ Олеария о плавании по Волге: “Ветер сильно подул нам навстречу, так что нам пришлось бросить якорь и до вечера оставаться на месте. Тем временем две краснопестрые змеи приползли на наш якорь, свисавший до самой воды, обвилились вокруг него и поднялись по нему на корабль. Когда наши русские гребцы увидели их, они обрадовались и сказали, что змей беспрепятственно следует пустить наверх, охранять и кормить, так как это не злые и вредные, но доброкачественные змеи, принесшие весть, что св. Николай доставит попутный ветер и на некоторое время освободит их, гребцов, от гребли и работы” (Олеарий, 1906, с. 382). Итак, змеи могут выступать как посланцы Николы<sup>89</sup>.

**Не менее характерно наказание, которое согласно народным поверьям постигает женщин, работающих в Николин день: Никола напускает на такую женщину змей, которые прицепляются к ее груди так, что их невозможно отодрать, и засасывают ее до смерти (Франко, 1898, с. 207; Евреинов, 1917, с. 180)<sup>90</sup>. Точно так же и у болгар нарушение запрета работать в Николин день вызывает появление червей или мышей, выступающих как манифестации Змея, ср.: “На Святого Николая не нужно работать, и все, например, посеянное сгниет от проливных дождей или червяки источат; если сделаешь платье, то его съедят мыши и т. п.” (Каравелов, 1861, с. 223).**

Совокупность разнообразных функций Николы, о которых шла речь выше, нашла отражение, как кажется, в следующем рассказе Генриха Штадена (немца, служившего опричником при Иване Грозном) о походе Грозного на Псков в 1570 г.: “Великий князь [Иван Грозный] отдал половину города [Пскова] на грабеж, пока он не пришел ко двору, где жил Микула (Mikula). Этот Микула — прожиточный мужик (Kerls); живет во Пскове во дворе один, без жены и детей. У него много скота, который всю зиму ходит во дворе по навозу, под открытым небом, растет и тучнеет. От этого он и разбогател. Русским он предсказывает многое о будущем. Великий князь пошел к нему на двор. Микула же сказал великому князю: „Довольно! Отправляйся назад домой!“ Великий князь послушался этого Микулы и ушел от Пскова обратно в Александрову

79

---

слободу” (Штаден, 1925, с. 91; Штаден, 1930, с. 39). Никола предстает здесь как олицетворение богатства и изобилия, он связан со скотом, он прорицает и, наконец, он выступает как защитник народа, причем противостоит в этом качестве княжеской власти; спасение Пскова при посредстве Николы закономерно выглядит как чудо. Ржига (1929, с. 455—456) связывает Микулу из рассказа Штадена с фольклорным образом Микулы Селяниновича (ср. также в этой связи: Мазон, 1931, с. 158—159). Кажется, однако, более оправданным видеть как в этом рассказе, так и в былинах о Микуле Селяниновиче отражение представлений о Николе как христианском заместителе Волоса (к трактовке Микулы Селяниновича см. выше, § III.2.2)<sup>90а</sup>.

#### 4. ВОЛОС — ВОДЯНОЙ — НИКОЛА

Объединению Николы и Волоса должна была способствовать связь с водой. Необходимо подчеркнуть при этом, что Никола, как и Волос, в первую очередь связан с земными водами, а не с небесными (дождем)<sup>21</sup>. Связь Волоса с водой уясняется вообще уже из исходного мифа о поединке Бога Грозы со Змеем: после победы Бога Грозы над своим противником “появляется вода (идет дождь); Змей скрывается в земных водах” (Иванов и Топоров, 1974, с. 5)<sup>21а</sup>. Таким образом, Волос в принципе обитает в Земных, водах, а небесные воды исходят от Перуна; однако Волос провоцирует дождь, исходящий с неба, и, таким образом, опосредствованно также оказывается с ним связанным<sup>22</sup>. Ср. широко

80

---

распространенное представление о *волосе* или *волосатике* (мифическом черве, олицетворяющем болезнь), который живет в воде; иногда говорится при этом о *конском волосе*. Словом *волосатик* может обозначаться и непосредственно водяной, так же как и леший (СРНГ, V, с. 57—58; Макаров, 1846—1848, с. 47), ср. также *Кум Гребень* как наименование водяного (Инбер, 1954, с. 54—55); при этом водяной, подобно Волосу, не имеет прямого отношения к дождю — последним управляет Илья-пророк, т. е. христианский заместитель Перуна, и некоторые другие святые (М. Смирнов, 1927, с. 9; ср. о связи Ильи-пророка с дождем: Афанасьев, I, с. 473—474, 477—479, 551; Ал. Попов, 1883, с. 105; Ал. Попов, 1883а, с. 83; Великие Минеи Четию, октябрь, стб. 190—191). Можно полагать вообще, что водяной генетически восходит именно к Волосу<sup>23</sup>; особенно важно, что в о д я н ы е б о я т с я г р о м а (П. Иванов, 1893, с. 62—63; Колчин, 1899, с. 28), что явно указывает на связь их с противником Бога Грозы<sup>24</sup>.

81

---

Знаменательно в этом смысле, что утопленники могут почитаться праведниками — подобно тому, как праведниками, как уже отмечалось выше (§ III.1.4), считаются люди, погибшие во время грозы. В Полесье, например, как человек убитый громом, так и утонувший считается святым (“Человек, убитый громом и утонувший, — „св'атыјэ” — О. С. Седакова, устное сообщение), т. е. святой признается смерть, связанная как с Перуном, так и с Волосом. Соответствующее отношение к утопленникам наблюдается и в других местах (в частности, в Калужской губернии полагали, что радуга, набирая воду, захватывает утопленников на небо и тогда они попадают в рай, — Толстые, 1981, с. 114, примеч. 12)<sup>25</sup>. У славян встречается поверье, что тонущего человека нельзя спасать, которое соответствует запрещению спасать человека, в которого ударила молния (Мошинский, II, 1, с. 509, ср. с. 486; ср. также § III.1.4 наст. работы). Отношение к Перуну и к Волосу обнаруживает в этих случаях разительный параллелизм (ср. в этой связи выше, § II 1.3.1.1).

Аналогично и Никола обнаруживает непосредственную связь с земными водами и лишь опосредствованно связан с дождем. Отсюда, например, украинцы запрещают мочить весной коноплю в воде до праздника Николы вешнего, а также купаться ранее этого срока (Чубинский, III, с. 184; относительно купания см. также: Сырку, 1913, с. 164); этот запрет мотивируется тем, что черти до Николина дня сидят в воде, между тем как после этого срока они выходят на берег (для связи этого поверья с представлениями о водяном см.: Зеленин, 1930, с. 227)<sup>25а</sup>. В украинском Полесье запрещается мочить коноплю на Николин день — полагают, что в противном случае будет утопленник (Трубицына, 1981, с. 57, 77). Запрещение купаться до Николина дня можно сопоставить с распространенным запретом купаться после Ильина дня, который может мотивироваться тем, что с этого дня дьяволы живут в воде (см., например: П. Иванов, 1907, с. 166; Никифоровский, 1897, с. 87, № 573, и др. источники; ср.: Афанасьев, II, с. 248, об особой опасности купания на ильинской неделе); здесь отражается соотнесение Перуна и Волоса, причем промежуток времени между

вешним **Николой и Ильиным** днем находится как бы под преимущественным покровительством **Николы**. При этом, купаясь, следует вспоминать св. Николая, который спасает от утопления (Никифоровский, 1897, с. 87, 257, № 574, 2024). В то же время о дожде Николе, как правило, не молятся, ср. цитированное уже выше (§ III. 1.2) высказывание: “Николе молимся о всех нуждах, а Илье — о дожде” (М. Смирнов, 1927, с. 38). Вместе с тем дождь в Николин день считается особенно благоприятным предзнаменованием, поскольку здесь как бы объединяется покровительство Николы (Волоса) и Ильи (Перуна): “велика милость мужику на Николин день, когда поле польет дождичком” (И. Сахаров, VII, с. 29; Гоголь, IX, с. 419; Каравелов, 1861, с. 223).

Соответственно, жертвоприношение водяному может быть приурочено именно к Николину дню и сопровождаться призыванием имени Николы. Исключительно показателен в этом отношении “обряд умилоствления озера Онего (Онежского озера)”, описанный уроженцем этих мест М. Сазоновым: “Каждый год накануне зимнего Николы пред всею ночью из каждой рыбацкой семьи к известному месту собираются старики. На берегу ими делается человеческое чучело и в дырявой лодке отправляется в озеро, где, конечно, и тонет. Два-три старика поют песню, где просят Онего. взять „чучело соломенное в портах и рубахе”, без жены, без детей, без материнских слез и причитаний. И для большей вразумительности призывают имя Николы-морского” (Данилов, 1916, с. 116). Это — своеобразная дань водяному, который, по всей видимости, каким-то образом ассоциируется с Николой. Ср. мотив человеческой жертвы водяному, который антитегически противопоставлен Николе, в былинке о Садке. Характерно в этом же плане упоминание о Николе, который ушел в воду, в детской прибаутке: “Где ты была? — В сыром бору! — Что там делала? — Ела сыру кашку! — Куда клала? — Под камень! — Кто взял? — Никола! — Где Никола? — В воду ушел!..” (Магницкий, 1888, с. 39, № 20); ср. также: “...А кони-то где? — Николка увел. — А Николка-то где? — В клеть ушел. — А клеть-то где? — Водой унесло...” (Афанасьев, 1957, № 535). Вообще о почитании водяного см., например, у Харузина (1889, с. 33); при этом жертву водяному обыкновенно приносили, топя л о ш а д ь (И. Сахаров, VII, с. 21; Афанасьев, I, с. 635; Афанасьев, II, с. 48, 245; Афанасьев, 1850, с. 29; П. Владимиров, 1896, с. 44; Коробка, 1902, с. 260; Кагаров, 1918, с. 15)<sup>26</sup>, что отвечает специальной соотнесенности с лошадьми Николы, о которой уже говорилось выше (§ III.2.1).

Ассоциация Николы и водяного проявляется и в сказке “Два брата”, где бедный брат встречает “старичка, вроде как Никола угодник”, и тот велит ему не крестясь (!) броситься в омут к водяному с хлебом и солью; старичок предупреждает, что у водяного там пир, но нельзя брать ни еды ни питья, ни золота ни серебра и все бросать через правое плечо, а следует просить только серенькую овечку, “а овечка эта — проклятый мальчик”. Получив овечку, бедный брат оказывается на берегу, и там тот же старичок берет овечку себе, а ему дает взамен жеребенка, который рассыпается чистым золотом. Богатый брат бросается тогда тоже в омут, но перекрестившись, — и погибает (М. Смирнов, 1922, с. 90; ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 802). Здесь знаменательна связь Николы как с водяным (причем характерно предписание не креститься, вступая в связь с водяным), так и с “заложными” покойниками (ср. выше, § III.3.2).

Отметим, что Никола может называться “морским богом” (Подвысоцкий, 1885, с. 102; Прыжов, 1934, с. 319).

#### 4.1. НИКОЛА КАК ПОКРОВИТЕЛЬ ПЧЕЛОВОДСТВА

Соотнесенность Николы и водяного определяет восприятие Николы как покровителя пчеловодства. Так, в цитированной выше (§ III.2.2) белорусской песне Никола ходит по лесу и сажает пчелиные рои — когда Бог спрашивает его, где он был, Никола отвечает:

— Я по полю ходзиу да росу росиу,  
— Я по меже ходзиу, жито родзиу,  
— Я по бору ходзиу да рои садзиу.  
(Шейн, 1874, с. 99)

**Характерны и заговоры пчеловодов с упоминанием Николы: “обращается моя пасека Николиною милостию, железным тыном, каменною стеною от земли до неба; покрывается моя пасека Николиною милостию, чужим пчелам чтобы пролету не было...” (Назаров, 1911, с. 67); “ходит ко мне сам Исус Христос, носит ко мне златый престол в мою пасеку и садится на златой престол и пускает мою Николину милость в леса и болота и в чистые поля на разные цветы” (там же); ср. также призывание имени Николы, наряду с именами “пчелиных богов” Зосимы и Савватия, в пчеловодческих заговорах и заклинаниях (Назаров, 1911, с. 59, 61).** В легенде о происхождении пчел говорится, что Господь Николе обещал первый рой (Добровольский, I, с. 287; в этой легенде происхождение пчел связывается с именами Николы и Зосимы, причем если Николе не удастся принести пчел из Египта, то Зосиме это удастся). В Смоленской губернии “микольщина” называется

84

---

“праздником свечи”, и здесь наблюдается особый обычай “сучить свечу” на Николин день, когда после молитвы Николе едят сотовый мед, жуют соты и выплевывают в чашку с водой; из этого воска выходит затем мирская свеча Николе угоднику (Максимов, XVII, с. 235; Добровольский, 1900, с. 41—51; Шейн, III, с. 182—185). О собирании денег на общую свечу в Николин день говорит Юст Юль в своих записках (Юль, 1900, с. 267).

Эта роль Николы становится понятной, если иметь в виду специальную связь пчел с водяным (И. Сахаров, II, с. 48—49; Потебня, 1865, с. 209—213; Афанасьев, I, с. 381—382; Н. Виноградов, 1904, с. 77; Топоров, 1973, с. 37, примеч. 22; Топоров, 1975, с. 25). проявляющуюся как в космологических представлениях (по русскому поверью пчелы первоначально отроились от лошади, заезженной водяным дедом и брошенной в болото), так и в пчеловодческих обрядах (потопление первого роя или лучшего улья, просьба к водяному об успешном размножении пчел и т. п., ср. также обычай ставить пасеку у реки, чтобы водяной охранял пчел). Представление о происхождении водяного от лошади (ср. отсюда обычай держать на пасеке конскую голову — Потебня, 1865, с. 210; Н. Виноградов, 1904, с. 77) явно связано с упомянутым выше обычаем топить лошадь, принося ее в жертву водяному. Характерно, что в некоторых местах такую лошадь предварительно мажут медом (Потебня, 1865, с. 209)<sup>27</sup>.

#### 5. ВОЛОС — ЛЕШИЙ (МЕДВЕДЬ) — НИКОЛА

Отождествление Николы и Волоса обусловило сходное в ряде отношений восприятие Николы и лешего, так же как и определенные точки соприкосновения между почитанием Николы и медвежьим культом. Необходимо иметь в виду, что как леший, так и медведь может рассматриваться как ипостась Волоса<sup>28</sup>; соответственно медведь у восточных славян ассоциируется с лешим (ср.: “Медведь лешему родной брат”) и может называться *леший*, *лешак*, *лесной черт* и т. п. (Даль, II, с. 311; Ермолов, III, с. 244; Афанасьев, II, с. 336; Зеленин, II, с. 101; Иванов и Топоров, 1965, с. 165).

85

---

##### 5.1. ЛЕШИЙ (МЕДВЕДЬ) КАК МАНИФЕСТАЦИЯ ВОЛОСА

Соотнесенность лешего с Волосом прослеживается в целом ряде аспектов. Знаменательно, в частности, следующее поверье (зафиксированное в Вятской губернии), где именно леший заменяет Волоса в функции противника Бога Грозы: “Если от молнии разорвет дерево или загорится что-нибудь, то верят и говорят, что тут скрывался „лесной” или „он”” (Зеленин, 1914—1916, с. 412)<sup>99</sup>, или сибирская легенда о борьбе Ильи-пророка с лешим: леший шьет шубу, а Илья пускает в него громовую стрелу: “деревину рашепило на кусочки, а лешак увернулся и ушел с шубой” (Макаренко, 1913, с. 98—99; о ритуальном значении шубы в связи с культом Волоса см. специально ниже, § III.5.4). Не менее характерно представление лешего в образе золотого (или медного, бронзового) человека, которое объясняется ввиду соотнесенности Волоса с золотом (см. об этом выше, § III.3.1); это же представление может быть усмотрено и в образе *красного лешего*, которого призывают при гадании<sup>100</sup> (как уже неоднократно упоминалось выше, красный цвет может фигурировать как заменитель золотого).

86

Образ лешего с золотыми рожками (Макаров, I, с. 13; Афанасьев, II, с. 332) находит соответствие в представлении о золотых рожках на голове змеиного царя (Афанасьев, II, с. 544—545; Богданович, 1895, с. 33; ср.: Шейн, III, с. 486)<sup>101</sup>. Леший-деньгоносец, из носа которого сыпятся деньги (Древлянский, 1846, с. 8; Добровольский, 1908, с. 8; Афанасьев, I, с. 93—94; ср. также; Афанасьев, II, с. 344, 372, 544; Шейн, III, с. 308), ближайшим образом соответствует змею-деньгоносцу (о котором см. выше, § III.3.1): о неожиданно разбогатевшем человеке говорят, что ему змей таскает деньги (см., например: Максимов, XVIII, с. 231, примеч. 1; ср. также экскурс XV) либо что он подружился с лешим (Афанасьев, I, с. 94). Вместе с тем леший может непосредственно отождествляться в народном сознании с Огненным Змеем, который летает из лесу к девицам (П. Иванов, 1893, с. 59; ср.: Цейтлин, 1912, с. 157—158; Богатырев, 1916, с. 49); ср. также белорусского “лесного цмока”, который, подобно Огненному Змею, высасывает у коров молоко (Афанасьев, II, с. 333; ср.: Древлянский, 1846, с. 23). Подобно змеям, лешие и водяные уходят на зиму в иной мир, т. е., очевидно, в ирий (И. Сахаров, VII, с. 60—61, ср. с. 65—66; Афанасьев, II, с. 326—328; Афанасьев, III, с. 140; относительно змей см. выше, § III.3.1, а также экскурс X)<sup>102</sup>. Праздник Воздвижения признается особым днем как для змей, которые в этот день уползают в ирий, так и для лешего (Максимов, XVII, с. 216); ср. вообще широко распространенный запрет ходить в лес на Воздвижение<sup>103</sup>. Весьма показательны, наконец, название *волосатик* для лешего, как и для водяного (СРНГ, V, с. 58); вместе с тем в Ярославской губернии — в местах, где некогда процветал культ Волоса, — лешего зовут *Володька* (М. Смирнов, 1927, с. 13), что может расцениваться опять-таки как явное указание на связь с Волосом<sup>104</sup> (ср. отсюда поговорку: “Вроде Володи,

87

который живет на болоте”; болото вообще — традиционное место пребывания лешего<sup>105</sup>). Ср. вместе с тем костромское диалектное название *ѐлс* “леший”, а также “черт”, “нечистый” и т. п. (Даль, I, с. 518; СРНГ, VIII, с. 348), которое, по всей вероятности, тоже восходит к имени *Велес* — *Волос* (Зеленин, II, с. 99; Иванов и Топоров, 1974, с. 54, ср. с. 200, 205; Иванов и Топоров, 1979, с. 72)<sup>106</sup>. При встрече с лешим рекомендуется вспомнить, что накануне Нового года варят свиную голову (Добровольский, 1908, с. 5); речь идет о ритуальном заклинании свиньи в Васильев вечер при том, что св. Василий также является одним из христианских заместителей Волоса (см. выше, § III.1.1, а также экскурс V), т. е. в конечном счете именно о жертвоприношении Волосу; вообще день накануне Нового года, как показал В. Н. Топоров, явно связан с противником Громовержца (Топоров, 1976; Топоров, 1978). Вместе с тем от лешего можно избавиться, произнеся слово *чеснок* (Терещенко, VI, с. 133; Снегирев, IV, с. 12; Зеленин, II, с. 15; Афанасьев, II, с. 571), при том, что чеснок может выступать и как апотропеическое средство, предохраняющее от змей (Зеленин, II, с. 46), а также от русалок (Сырку, 1913, с. 180), от болезни и т. п. (Афанасьев, II, с. 569—571; Зеленин, II, с. 51). Общение

с лешим и с домовым в Великий четверг (Максимов, XVII, с. 102—103; Афанасьев, II, с. 69, примеч. 2; Померанцева, 1975, с. 40, 101; П. Иванов, 1893, с. 31—32) отвечает соотносительности этого дня с культом Волоса, о котором говорилось выше (§ III.3.1, а также экскурс VIII).

Относительно медведя как эпифании Волоса см. специально: Воронин, 1960, с. 33, 44—46, 61, 77, *passim*; Живанчевич, 1963, с. 41 и сл., Живанчевич, 1970, *passim*; Иванов и Топоров, 1973, с. 52 и сл., 57, 60; Иванов и Топоров, 1974, с. 46, 57—59, 65; Иванов и Топоров, 1975, с. 62—63. Возможность вхождения медведя в мифологическую схему взаимоотношений Бога Громовержца и его противника может быть проиллюстрирована также древне-балканским изображением конного всадника, поражающего медведя (Иванов и Топоров, 1977, с. 117, и табл. II-4; ср. еще аналогичный сюжет на фреске киевского Софийского собора, датируемой 1120—1125 гг., — Лазарев, 1973, табл. 117), или следующим белорусским заклинанием: “Мядьведь, мядьведь, разгонь тучу: дам тебе ауса кучу” (Добровольский, IV, с. 475; Добровольский, 1914, с. 406). Важно подчеркнуть, что мифический змей, понимаемый как разновидность нечистой силы, может представляться именно в виде медведя. Так, в Полесской экспедиции под руководством Н. И. Толстого на вопрос о том, как выглядит змей, информант ответил: “...голова как у медведя похожа, только у медведя уши

88

---

стоят', а у няјо кашлатые [т. е. лохматые]” (записано в дер. Золотуха Калиновичского района Гомельской области в июле 1975г., запись А. Б. Страхова). В свадебном обряде женщину, изображающую медведя, могут называть “змеей” (см. об этом ниже, § III.5.4). Ср. также выражение *мядьевица падкалодная* (Добровольский, III, с. 116), которое явно соотносится с выражением *змея подколодная*. Вождение медведя и особенно обычай рядиться медведем на святки можно сопоставить со словацким обычаем ходить на Коляду с изображением з м е и (Афанасьев, I, с. 765).

Отметим еще, что зимняя спячка медведей, по-видимому, может ассоциироваться с засыпанием змей. Иначе говоря, подобно змеям, медведи как бы скрываются на зиму в ирий, ср. представление, что животные, подверженные зимней спячке, пробуждаются лишь после первого грома (Афанасьев, I, с. 432, примеч.3; см. также экскурс X)<sup>107</sup>. Соответственно, в Белоруссии считают, что медведи пробуждаются от спячки на Благовещение, и накануне этого дня бывает особый праздник “комоедица”, когда люди изображают просыпающихся медведей (Шейн, III, с. 162—163: ср.: Даль, I, с. 91); это отвечает бытующему представлению о гrome на Благовещение (Чубинский, III, с. 12) и о появлении в этот день кукушек (Макаренко, 1913, с. 63; ср.: Максимов, XVII, с. 95), которые отождествляются с русалками и вообще свидетельствуют своим появлением о весеннем размыкании земли (ирия) (ср. экскурс X)<sup>108</sup>.

Соотносительность медведя с богом констатируется, между прочим, в украинской легенде о происхождении медведей, в которой “старый дед” о б о г а щ а е т человека и делает его сначала богом, а затем м е д в е д е м: “так выдмеди из людей и пишлы плодыця от того чоловика, шо був богом”; таким образом, согласно этой легенде, “первый выдмедь... був богом” (П. Иванов, III, с. 32).

## 5.2. СЛЕПОТА И ХРОМОТА КАК ПРИЗНАКИ ОБЪЕДИНЯЮЩИЕ НИКОЛУ И ЛЕШЕГО (МЕДВЕДЯ)

В плане соотносительности Николы с лешим (медведем) исключительно показательным представлением о б е з н о г о с т и (одноногости) и с л е п о т е (кривизне) Николы, которое находит отражение в фольклоре. Ср., например, украинскую дразнилку, мифологическое

89

происхождение которой не оставляет никакого сомнения: “Мыколай — хром, убьет тебя гром!” (П. Иванов, 1897, с. 72)<sup>109</sup>. Мотив хромоты в этом тексте не менее значим, чем мотив поражения от грома, и в сущности несет ту же информацию: хромоноготь (в частности, беспятость), одноноготь, безноготь мифологического персонажа, как правило, содержит указание на генетическую соотнесенность со змеем (Лаушкин, 1970; Лаушкин, 1973, с. 259<sup>110</sup>; Иванов и Топоров, 1970, с. 362; Иванов и Топоров, 1974, с. 100, 167, 223, 232; Иванов и Топоров, 1975, с. 56—57, 58—59, 68; Топоров, 1976, с. 6)<sup>111</sup>. Тем самым оба мотива данного текста находят соответствие в исходных признаках противника Бога Громовержца. Аналогичный мотив (хромота Николы) может быть усмотрен и в вологодской “Легенде об иконе Николая Чудотворца”, где говорится о том, как по п о т п и л и в а е т н о г и у и к о н ы Николы, чтобы заставить ее остаться на прежнем месте (поскольку икона эта дважды перед тем уходила на новое место); в наказание за это попа поражает слепота, от которой он спасается покаянием; после покаяния на иконе оказались ангелы, написанные масляными красками (Гос. музей этнографии, фонд Тенишева. Вологодская губерния, разд. Ж, п. 243; на эту легенду любезно указала нам Э. В. Померанцева). Надо полагать, что-этой легенде, записанной, кстати сказать, в Никольском уезде Вологодской губернии, соответствовало реальное иконное изображение св. Николая, где вместо ног были нарисованы ангелы.

Об архаичности данного представления красноречиво свидетельствует тот факт, что оно зафиксировано и у кашубов, где *nikolaj* выступает как наименование х р о м о г о д ь я в о л а, живущего в лесу и задающего загадки заблудившимся людям: того, кто отгадает загадки, *nikolaj* выводит из лесу, но тот, кто не сумеет этого сделать, отдает свою душу дьяволу (Сыхта, III, с. 259); нетрудно узнать в этом образе разновидность лешего. Ассоциация св. Николая с лешим у кашубов обусловлена, по мнению Б. Сыхты, восприятием св. Николая в качестве покровителя волков; по его словам, “мотив ассоциации лесных духов со св. Николаем

90

---

часто встречается в польском этнографическом ареале, подобно тому как у иных славян они ассоциируются со св. Георгием” (Сыхта, III, с. 260). Ср. еще кашубск. *nikolaj* как обозначение злого духа, который является в к р а с н о й о д е ж д е (Сыхта, III, с. 168), что сопоставимо с русским образом “красного лешего”, о котором мы упоминали выше.

Мотиву безноготи мифологического персонажа, генетически связанного со Змеем, нередко сопутствует мотив слепоты (ср.: Иванов и Топоров, 1974, с. 232—233; Иванов и Топоров, 1975, с. 68—69)<sup>112</sup>; таким образом, слепота (полная или частичная) также есть признак змеиной природы<sup>113</sup>. Можно сказать вообще, что наказание слепотой связано, как правило, с противником Громовержца, тогда как сам Громовержец наказывает иначе, в частности поражает ударом, пожаром и т. п. **Таким образом, если такой вид божбы, как “Разрази меня гром!”, определенно связан с Громовержцем (Перуном)<sup>114</sup>, то такая божба, как “Лопни мои глаза!”, связана с его противником (Волосом или Мокошью)<sup>115</sup>.** Соответствующий мотив в ряде случаев отразился на восприятии русского Николы, ср. выражение “Ослепни Микола!” как разновидность божбы, принятую в Вятской губернии (Магницкий, 1885,

91

---

с. 42), а также пословицу “Что криво и слепо, то Николе свету” (Каравелов, 1861, с. 274; Калининский, 1877, с. 332—333)<sup>116</sup>. В фольклорной новелле “Никола Дуплянский” (или “Никола Дубенский”) неверная жена, приходя с приношением к изображению Николы, обращается к нему с просьбой: “Ослепи, батюшка Микола, моего старика” (Афанасьев, 1872, с. 167, ср. с. 169, № LXVIII; ср. также: Ончуков, 1909, с. 338—340, № 139; Соколовы, 1915, с. 3—4 № 1; А. Смирнов, 1917, с. 300—301, № 77; Митропольская, 1975, с. 327, № 154; Рождественская, 1941, с. 109, № 29; Тамбовский фольклор, 1941, с. 190; Гуревич, 1939, с. 127, № 15); при этом сама обстановка этой просьбы, которая обращена к фигуре, находящейся в лесу и скрытой в дупле дерева (обыкновенно

дуба), обнаруживает явные языческие реминисценции. Э. В. Померанцева, посвятившая этому фольклорному сюжету специальное исследование, констатировала, что только в великорусском фольклоре (и испытывавшем его влияние карельском) данный сюжет связывается с образом св. Николая (Померанцева, 1963, с. 397). Замечательно, что в одном из вариантов данной новеллы мужик говорит жене: “В лесу стоит дуб, в нем дупло, там святой Микола прилетает” (Митропольская, 1975, с. 327, № 154): Никола явно ассоциируется в данном случае с Огненным Змеем, обитающим в лесу (с которым, как уже отмечалось, ассоциируется и леший). Представление о Николе, карающем слепотой, по-видимому, отразилось и в предании, согласно которому, когда в Смутное время образ Николы Можайского был унесен поляками в Литву (откуда он был возвращен лишь после Деулинского мира в 1619 г. — см.: РИБ, XIII, стб. 135), “враги в наказание за свое святотатство были поражены Угодником Божиим слепотою” (Н. Виноградов, 1900, с. 9).

92

---

В украинской легенде “Святий Миколай і проклята царевна” рассказывается о том, как богач дает деньги взаймы бедняку, который клянется перед образом Николы, что вернет долг; не получив деньги назад, богач подходит с ножом к иконе и грозит Николе: “Давай гроші, а то очі повиколою, бо ти-ж ручався за старого” (Кравченко, 1911—1914, V, с. 50 второй пагинации, № 61) <sup>117</sup>. Любопытно, что когда князь Александр Полубенский, противник Ивана Грозного в Ливонской войне, попал в плен к русским, царь обвинил его в том, что тот в Изборске в 1569 г. “чудному Николе глаза колол”; Полубенский оправдывался, что это не он, “а рыцарство” (Полубенский, 1900, с. 136). Представление о слепоте Николы нашло отражение, между прочим, и в русских загадках, ср.: “На реке на Клязьме два бога огрязли, пришел Спас, выткнул Миколу глаз (= Ключ в замке)” или: “Стоит Микола среди поля, пришел Влас — тыкнул в глаз (= Отмыкание часовни)” (Митрофанова, 1968, с. 101, 149, № 3172, 5036) <sup>118</sup>. Связь Николы с глазами и со слепотой может быть усмотрена и в украинском выражении *микуляти очима* “смотреть, избегая встречаться глазами” (Гринченко, II, с. 423) <sup>119</sup>.

**Все эти черты Николы находят соответствие в восточнославянских представлениях о лешем <sup>120</sup>, а также о бабе-яге, которая обнаруживает явные связи с противником Бога Громовержца<sup>121</sup> и**

93

---

может трактоваться вообще как разновидность лешего: в русских сказках яга, леший и медведь выполняют аналогичные функции (Пропп, 1946, с. 40, 44, 57; Пропп, 1976, с. 165; Иванов и Топоров, 1965, с. 163, 274; Афанасьев, III, с. 592, 594). Достаточно показательным, например, следующее описание лешего, в котором отчетливо прослеживается змеиный облик: “Леший имеет сплющенное, ребром вперед, длинное лицо, длинную клинообразную бороду, один глаз и одну ногу пяткою вперед” (Никифоровский, 1907, с. 69) <sup>122</sup>. Не менее показательны в этом отношении и описания бабы-яги (см. о слепоте бабы-яги: Потебня, 1865, с. 91—94; Пропп, 1946, с. 58—61, а также сказку “Лихо одноглазое” у Афанасьева, 1957, № 302; ср.: Афанасьев, II, с. 698—700; Максимов, XV, с. 197—198; о хромоте бабы-яги см. специально: Лаушкин, 1970; ср. также трактовку “костяной ноги” бабы-яги у Проппа, 1946, с. 56—58, “курьей ножки” — у Потебни, 1865, с. 92—93). Соответствующие представления распространяются и на медведя: в сказках фигурирует как одноноготь медведя (медведь на липовой ноге), так и игра с медведем в жмурки (см., например: Зеленин, 1914, с. 404—405, № 80; Зеленин, 1915, с. 276—277, № 88) <sup>123</sup>.

### 5.3. СХОДНОЕ ВОСПРИЯТИЕ НИКОЛЫ И ЛЕШЕГО (МЕДВЕДЯ)

Представления о связях между пастухом и лешим, который может олицетворяться в медведе (ср., между прочим, *пастух* как

эвфемистическое обозначение лешего — Максимов, XVIII, с. 205)<sup>124</sup>, находят соответствие в данных, соотносящих пастуха как с Волосом (см. специально: Иванов и Топоров, 1979; ср. словацк. *veles* “пастух” — см.: Иванов и Топоров, 1973, с. 49, а также изд.: И. Срезневский, 1832, с. 27), так и с Николой [ср. цитированное выше приветствие пастуху: “Микола в стадо!”, а также поговорку: “Наше стадо чудотворец Никола пасет” (т. е. пастуха не держим) — Даль, IV, с. 314]. Весьма знаменательно в этом смысле отмеченное Сумцовым (1891, с. 85) сходство между самарской сказкой о лешем, который гонит крыс, и саратовской легендой о Николе, который гонит мышей (ср.: Садовников, 1884, с. 227; Минх, 1890, с. 49): Никола и леший выступают при этом в совершенно одинаковой функции, а именно в роли пастуха-гуртовщика, управляющего стадом<sup>125</sup>. **Необходимо при этом подчеркнуть, что мышь или крыса вообще выступает как одно из типичных воплощений противника Бога Громовержца (Иванов и Топоров, 1976, с. 111—114; Топоров, 1977а, с. 48; Топоров, 1977б, с. 52 и сл.)<sup>126</sup>.** Молитва лешему во время первого выгона лошадей (Добровольский,

1908, с. 10—11) в точности соответствует восприятию Николы и соотносящимся с ним ритуалам (см. выше. § III.2.1). **Почитание Николы, выражающееся в специальных обрядах варки и крашения яиц, о котором мы говорили выше (§ III.3.2), может быть поставлено в связь со специальными заклинаниями, обращенными к лешему, когда пастух вызывает лешего, предлагая ему красное яйцо (“Иди покажись, так еичо [яйцо] дам красное”) или же обещая яйцо в качестве платы за опеку над скотом (“За много ли будеш пасти. Я тебе еичко дам. Каким манером тебе положить?”) (Богатырев, 1916, с. 50; ср.: Кагаров, 1929, с. 60)<sup>127</sup>; ср. также обычаи приносить лешему яйцо, оставляя его в лесу на перекрестке, чтобы леший вернул пропавшую корову или избавил от болезни, подхваченной в лесу (Харузин, 1889, с. 12, 24)<sup>128</sup>. Представление о том, что леший способен исцелить человека (Харузин, 1889, с. 11—12, ср. с. 34—35; Г. Попов, 1903, с. 190; Афанасьев,**

II, с. 342), соответствует аналогичному представлению о Николе (ср. выше, § III.3.2). Отметим, что обращения к лешему могут иметь м о л и т в е н н ы й характер<sup>129</sup> и в этом смысле сопоставимы с обращениями к Николе. Наконец, представление о Николе, который ходит по полям для ниспослания плодородия (см. § III.2.2), находит прямое соответствие в представлении о лешем, присутствующем на нивах и помогающем жнецам в их работе (Древлянский, 1846, с. 7—8; Афанасьев, I, с. 94).

Как и леший-медведь, Никола может восприниматься в качестве хозяина леса, выступая, в частности, как покровитель охоты (Логиновский, 1902, с. 197), ср. характерную молитву охотника, преследующего зверя: “Николай Чудотворец! создай его моим!” (Громыко, 1975, с. 167), а также образ Николы — покровителя волков (Г. Малицкий, 1915, с. 24—25; Ермолов, III, с. 259; Чубинский, I, 1, с. 167; Франко, 1898, с. 171; Сумцов, 1888, с. 109; Поливка, 1927, с. 168—170; Сыхта, III, с. 260; Котуля, 1976, с. 46, 53, 59), который отвечает соответствующему представлению о лешем (см., например: Афанасьев, II, с. 334; Добровольский, 1908, с. 10). Ср. заговор охотника на горностая “Слово горносталие”: “...пойду перекрестесь... помолюся самому Иисусу Христу Небесному Царю. Сам Исус Христос Небесный Царь... посылает св. Николу на пособ и на помощь... Наложит той Никола на тебя белого

зверя горносталя чернохвоста тоску и сухоту и велику тяготу... Отмыкает святой Никола земную широту, небесную вышину и отпускает белых зверей горносталев чернохвостых” (Ефименко, II, с. 185—186, № 49). Жертвоприношение лешему пастуха или охотника (Афанасьев, II, с. 333—334, 336—337; Забелин, II, с. 303; Зеленин, 1927, с. 57; Харузин, 1889, с. 13, 23—24, 34; Никитина, 1928, с. 307; Шейн, II, с. 523; Зеленин, 1914—1916, с. 866; Максимов, XVIII, с. 205; ср. о договоре пастуха и охотника с лешим: Неуступов, 1902, с. 118; Померанцева, 1975, с. 29; Зеленин, 1927, с. 57, 388) соответствует при этом жертвоприношению Волосу. **Согласно пословице, “в поле да в лесу один Никола бог” (Мамин-Сибиряк, V, с. 454).** Соответственно, например, в Пошехонье, когда ходят в лес по грибы, просят:

Никола Микола,  
Наполни лукошко  
Стогом верхом,  
Перевертышком!

(Я. Ильинский, 1896, с. 237)<sup>130</sup>

Любопытно вместе с тем, что упоминание медведя оказывается под табуистическим запретом не только в лесу, но и на воде (Зеленин, I, с. 101—102; Афанасьев, I, с. 390, 644; Соколовы, 1915, с. 533, № 79; Кагаров, 1929, с. 63), что легко объяснимо, если иметь в виду связь с водой Волоса, объединяющую его с Николой; равным образом жертвоприношение лешему находит соответствие в сохранявшемся еще в XX в. обычае приносить жертву водяному, который, как мы видели, может быть непосредственно связан с культом Николы (см. § III.4).

**Знаменательно вообще, что медведь может выступать в двух противоположных функциях: он может ассоциироваться с нечистой силой<sup>131</sup> либо восприниматься, напротив, как священный**

98

---

зверь, прогоняющий нечисть (Харузин, 1889, с. 53; Токарев, 1957, с. 48—50; Иванов и Топоров, 1955, с. 160—165<sup>132</sup>; ср. Николу как гонителя бесов). Совершенно так же и леший может являться в народном представлении то злым, то добрым существом: наряду с восприятием лешего как злого демона, он может восприниматься и как дух благодетельный (Харузин, 1889, с. 9—10) и его могут называть — как в глаза, так и за глаза — “лесовиком праведным” или “лесом праведным” (Зеленин, II, с. 109; Зеленин, 1927, с. 388; Харузин, 1889, с. 9; Куликовский, 1898, с. 51—52; Рыбников, III, с. 214). Это соответствует раздвоению образа Волоса в христианском сознании, который отождествляется как со святыми, такими, например, как Власий или Никола, так и с дьяволом (ср.: Иванов и Топоров, 1973, с. 54—55; Иванов и Топоров, 1974, с. 56—57).

#### 5.4. НИКОЛА И МЕДВЕЖИЙ КУЛЬТ: СВЯЗЬ С ВОЛОСОМ И ШЕРСТЬЮ

Следует специально подчеркнуть, что медведь, как и Никола, повсеместно выступает в функции покровителя скота (см., например: Зеленин, 1914—1916, с. 163, 751; Зернова, 1932, с. 40—41; Шереметева, 1930, с. 64—65; Веселовский, 1883, с. 450; и т. п.). Именно поэтому в обряде опахивания селения, совершаемом при падеже скота, могут носить медвежьей голову (Зеленин, 1914—1916, с. 1204)<sup>133</sup>; характерно, что в качестве ее функционального эквивалента в других местах фигурирует икона св. Власия, также соотношенного с Волосом (Максимов, XVII, с. 57; Максимов, XVIII, с. 269, примеч. 1; Снегирев, 1861; Снегирев, III, с. 156; Снегирев, 1831—1834, IV, с. 103; Терещенко, VI, с. 40; Афанасьев, I, с. 566, 696—697; Диттель, 1898, с. 205; А. Иванов, 1900, с. 113—114;

99

---

Ал. Попов, 1883, с. 115; Ал. Попов, 1883а, с. 93; Зеленин, 1914—1916, с. 744, 960); данный обряд к тому же и может быть приурочен ко дню св. Власия (Терещенко, VI, с. 38; И. Сахаров, VII, с. 12;

Думитрашков, 1876, с. 50; Чичеров, 1957, с. 224), ср. также упоминание св. Власия в обрядовой песне, исполняемой при опахивании селения (Бессонов, VI, с. 47, № 548; Городцов и Броневский, 1897, с. 188; Журавлев, 1979, с. 115—116). Вместе с тем в аналогичной функции может выступать при опахивании селения и икона Николы (Городцов и Броневский, 1897, с. 187) <sup>134</sup>.

Амулеты из медвежьей головы, а также медвежьих лап и медвежьей шерсти повсеместно рассматриваются вообще как средство, призванное охранить скот и способствовать его размножению (Добровольский, 1897, с. 378; Зеленин, 1914—1916, с. 163, 751; Зернова, 1932, с. 49; Черепнин, 1929, с. 88, 92; Афанасьев, I, с. 390; Терещенко, VI, с. 38—39; ср.: Попова и Виноградов, 1936, с. 82; Шереметева, 1930, с. 64—65; Штернберг, 1936, с. 390) <sup>135</sup>. Но совершенно такую же роль может играть, как мы уже видели, и изображение св. Николая. Так, например, обычай вешать на конюшне медвежий череп (Афанасьев, I, с. 391; Афанасьев, II, с. 95, 108; Афанасьев, 1850, с. 22; Забелин, II, с. 301; Веселовский, 1883, с. 450) трансформируется в обыкновение помещать на соответствующем месте икону Николы <sup>136</sup>; обычай обводить медведя вокруг двора со скотиной (Афанасьев, I, с. 390; Афанасьев, 1850, с. 23; Зеленин, 1914—1916, с. 751, 1163; Зернова, 1932, с. 40—41) соответствует обычаю обходить скот с иконой Николы (ср. выше, § III.2.1).

Ввиду рассмотренной выше (§ II 1.2.2) связи Николы с Матерью Землей представляет интерес указание на аналогичную соотнесенность медведя. В одном приворотном заговоре читаем, например: “Как не может жить медведь без матери Земли, так не мог бы жить раб Божий (имярек) без рабицы Божией (имярек)” (Н. Виноградов, I, с. 32, № 41). Участие медведя в ритуальной пахоте находит при этом прямое соответствие в фольклорном образе Микулы Селяниновича, о происхождении которого мы уже

100

---

говорили (см. § III.2.2). По словам Живанчевича (1970, с. 47), “обычай запрягать в плуг медведя рядом с волом является, несомненно, остатком ритуальной пахоты, когда божество помогает обрабатывать землю” (см. подробнее: Живанчевич, 1963, с. 55 и сл.). Ср. вместе с тем фольклорный мотив пахания на змеях (Афанасьев, I, с. 559—561; Бараг, 1981, с. 171—172) <sup>137</sup>. Весьма знаменательна в этом смысле легенда, где Егорий (з м е е б о р е ц) запрягает Николу (заместителя з м е я) в соху и пашет на нем (Добровольский, I, с. 302, № 5).

В обрядах, генетически связанных с медвежьим культом, отражается и соотнесенность Волоса с богатством, изобилием, плодородием и т. п., что отвечает в общем и целом соответствующему восприятию Николы. Таким образом может быть интерпретирован вывернутый наизнанку тулуп, столь часто фигурирующий в разного рода ритуалах языческого происхождения <sup>138</sup>. Так, например, в свадебном обряде Подольской губернии мать жениха надевает на себя вывернутый кожух, “чтобы жених был богатый, как кожух волохатый” (Зеленин, 1914—1916, с. 1077; ср.: Афанасьев, I, с. 690) <sup>139</sup>; в Калужской губернии молодых встречает мужчина из жениховой родни в вывернутой мехом наружу шубе, “штобы маладые лахматыи были — к багацтву” (Шереметева, 1928, с. 46); в Вологодской губернии “отец и мать жениха встречают, молодых в вывороченных наизнанку шубах. Тогда молодая должна спросить: „батюшко и матушка, отчего вы мохнаты?“. Они отвечают: „оттого мохнаты, чтобы вы жили богато”” (Едемский, 1910, с. 129) <sup>140</sup>. Ср. описание русской свадьбы у Коллинза, где специально подчеркивается связь мохнатости и плодородия: согласно Коллинзу,

101

---

мужчина, одетый в овчинный тулуп навыворот (“with a sheep-skin coat turn'd out ward”), встречает молодую и желает, чтобы у нее было столько же детей, сколько волос на его одежде (“meets her and prays she may have as many children as there are hairs on his coat”) (Коллинз, 1671, с. 7; Коллинз,

1846, с. 3). Пережитки того же обычая зафиксированы в Псковской губернии, где родители жениха, встречая молодых, бросают в них ячмень и хмель, говоря: “Махнатый зверь на богатый двор, молодым князьям да богато жить” (Зеленин, 1914—1916, с. 1131, ср. также с. 204—205); между тем, в Ишимском округе приговор “мохнатый зверь да на богатой двор” произносит дружка, когда впервые переступает порог дома невесты (Миненко, 1979, с. 228) <sup>141</sup>. При этом старуха в вывороченной шерстью вверх шубе, которая встречает молодых после свадьбы, может прямо называться *медведем* (Штернберг, 1936, с. 391; ср.: Шейн, III, с. 463); ср. в этой связи также указания, что вывернутый тулуп надевается для того, чтобы напугать новобрачных (или жениха и невесту), чтобы невестка боялась свою свекровь и т. п. (Зеленин, 1914—1916, с. 480, 525, 1201, ср. с. 132; Шейн, III, с. 439; Анимелле и др., 1854, с. 181—182, 188) <sup>142</sup>. Вместе с тем мать жениха в вывернутой шубе

102

---

и в вывернутой мужской шапке, явно изображающая медведя, может именоваться в свадебном обряде змеей (что, кстати, подтверждает генетическую связь медведя с противником Громовержца) : так, в Белоруссии после приезда молодых из церкви “дружка, видя странно одетую мать, показывает удивление и, как бы пугаясь, говорит посторонним людям: „я етакой змяи ищи с роду ня видзил; что тут будзя с ёй дзелаць!”” (Анимелле и др., 1854, с. 181—182). Равным образом *медведем* или *медведицей* могут называться и другие участники свадебного обряда \*. В Калужской губернии невесту накрывают мехом и говорят: “Дай Бох, чтоб наша инвеста была такая-та касматая!” (Добровольский, 1902, с. 227). Во Владимирской губернии жениха и невесту перед венчанием в церкви сажают на посланную вверх шерстью шубу, чтобы “жили богато-пушисто” (Зеленин, 1914—1916; с. 164, 169; ср.: Афанасьев, I, с. 689); с аналогичной целью сажают на овчину новобрачных, приведя их из церкви (Потебня, 1865, с. 70, примеч. 228; Добровольский, 1914, с. 350). Точно так же и в свадебном обряде Московской области “после благословенья приносят овчинную шубу и стелют ее на лавку под иконы (вдоль боковой стены), мехом вверх (объяснения даются такие: чтобы овцы водились, чтобы богато жили)” (Радченко, 1929, с. 105).

Культ Волоса позволяет объяснить вообще особое значение шубы в старом быту, отразившееся, в частности, в восточнославянских свадебных обычаях. Так, в Белоруссии, “несмотря на жаркую летнюю пору, жених и невеста венчаются в шубах... чтобы в доме брачующихся было довольство” (Никифоровский, 1897, с. 60, № 388); в Нижегородской губернии “невеста венчается... в меховой шубе (хотя бы и летом), чтобы жить богато” (Зеленин, 1914—1916, с. 791); ср. также: Зеленин, 1914—1916, с. 155, 468, 648, 783, 1177; Анимелле и др., 1854, с. 180, ср. с. 168, 184—186; Шейн, I, 2, с. 42. Шуба, как видим, выступает в связи с медвежьим культом; ср. вместе с тем представление о шубе как атрибуте медведя (Макаренко, 1913, с. 98—99) <sup>143</sup>.

Таковую же роль играет шуба и в крестильных обрядах: в ряде мест младенца после крещения кладут на косматую шубу, чтобы он был богат. Так, например, в Воронежской губернии после крещения младенца “бабка-повитуха берет его и кладет на тулуп или шубу, чтоб новорожденный был богат” (Малыхин, 1853, с. 218); согласно другому сообщению, “после крещения младенца восприемники кладут его на посланную на полу овчинную шубу, вывернутую шерстью, причем приговаривают: „вы нам вручили сего дитя молитвенного, примите же его окрещенного, да будет оно обильно так же, как обильна волосом постель его”” (Зеленин, 1914—1916, с. 375, ср. с. 60, 69, 1161). У донских казаков при крестинах мать дает ребенка повивальной бабке, повивальная бабка

103

---

кладет дитя на шубу и крестный отец или мать берет его с шубы; после крестин кум или кума передает окрещенного ребенка опять на шубу, а бабка уже с шубы отдает его матери,

приговаривая: “Шуба лохматая, а ты будь богатая (богатый)!” (Листопадов, 1947, с. 75, примеч. 1; ср.: Сербов, 1915, с. VIII) <sup>144</sup>.

Так же в точности мотивируется и обычай совершать на шубе первые постриги (Терещенко, VI, с. 29; Потебня, 1865, с. 70, примеч. 228), сажание на шубу колядчика (Зернова, 1932, с. 17; Зеленин, 1914—1916, с. 1263) или священника, пришедшего в избу с крестом (Афанасьев, I, с. 690) и т. п. Совершенно аналогичную роль играет шуба, вывороченная или постланная шерстью вверх, и в ритуалах, связанных со скотом и домашней птицей (см., в частности: Афанасьев, I, с. 690; Максимов, XVII, с. 49; Максимов, XVIII, с. 47; Зеленин, 1914—1916, с. 958; Шейн, I, I, с. 167; Чичеров, 1957, с. 74; Зернова, 1932, с. 48; Терещенко, VII, с. 46; Соколова, 1979, с. 167; Потебня, 1865, с. 69—70, примеч. 228). Показателен, например, обряд, зафиксированный в Орловской губернии: “когда новокупленную корову вводят на двор, то ее встречает т у ч н ы й ч е л о в е к, о с о б е н н о б е р е м е н н а я ж е н щ и н а, раскидывает в воротах шубу, по коей и ведут корову” (Зеленин, 1914—1916, с. 958); здесь особенно подчеркнута связь Волоса как с изобилием (плодородием), так и с шерстью (мотив шубы).

Связь богатства (благополучия) и мохнатости отчетливо проявляется при гадании (см. в этой связи: В. Смирнов, 1927, с. 71, № 480—483). Особенно характерен приговор, произносимый при гадании в бане (когда девица гадала о замужестве): “Мужик богатый, ударь по жопе рукой мохнатой” (Зеленин, 1927, с. 378; ср.: Потебня, 1865, с. 69, примеч. 228; Афанасьев, I, с. 689, примеч. 3; Афанасьев, II, с. 74). Ср. также украинские приметы: “Хто волохатий, той буде багатий” (Гринченко, I, с. 252) или “Хто має велике і густе волосе на руках, ногах і грудях, той буде багатий” (Франко, 1898, с. 180) <sup>145</sup>. Необходимо иметь в виду, что эпитет

104

---

богатый в ряде случаев может соотноситься как с богатством, так и со словом *бог*: так, в частности, в только что цитированном приговоре (“мужик богатый...”) *богатый* может, видимо, пониматься и как “*божественный*” <sup>146</sup>. Слово *богатый* в значении “*божественный*”

105

---

должно рассматриваться как семантический архаизм, поскольку слав. \**bogъ* первоначально означало “богатство, податель богатства”; соответствующая семантическая эволюция характерна и для иранских языков (Якобсон, 1950, с. 1025; Зализняк, 1962, с. 42; Трубачев, II, с. 161—163).

В цитированных примерах особенно ярко отражается специальная связь в о л о с а (ш е р с т и) с богатством и благополучием, соответствующая как народной этимологии имени Волоса, так и представлению о медведе как образе Волоса \*. Относительно связи Волоса с волосом и шерстью см. специально: Иванов и Топоров, 1970, с. 331; Иванов и Топоров, 1973, с. 50, примеч. 12; Иванов и Топоров, 1973а, с. 165; Иванов и Топоров, 1974, с. 5, 31—34. 48—50, 52—54, 117; связь с шерстью (волосом) противника Бога Грозы имеет праиндоевропейские корни и объясняет народную этимологию имени скотьего бога. Отсюда же объясняется, видимо, и териоморфный облик Волоса (ср.: Живанчевич, 1963; Живанчевич, 1970) <sup>147</sup>. Одновременно Волос оказывается связанным с прядением, тканьем и т. п.: вообще нить выступает как ближайший аналог волоса (ср.: Потебня, 1914, с. 88—89, 112—113; Гаген-Торн, 1933, с. 81) <sup>148</sup>, и производству нити и материи усваивается специальный смысл, обусловленный в конечном счете тем кругом идей, который вытекает из культа Волоса \*\*.

Подобное восприятие медведя отвечает представлению о Николе как о святом, который обеспечивает богатство, плодородие, изобилие (ср. выше, § III.2.1, § III.2.2, § III.3.2). Соотнесение Николы с шерстью <sup>149</sup> находит выражение, между прочим, в специальных предписаниях

относительно стрижки овец: так, в Белоруссии в одних местах с Николы вешнего начинают стричь овец

106

---

(Романов, VIII, с. 190; то же и на Украине и в Бессарабии — Ермолов, I, с. 265; П. Иванов, 1907, с. 140; Чубинский, III, с. 184; Сырку, 1913, с. 164), в других же местах, напротив, после этого дня стричь овец запрещается (Никифоровский, 1897, с. 155, № 1170); совершенно очевидно, что эти противоречащие друг другу предписания обусловлены не рационально, а мифологически <sup>150</sup>.

**В этой же связи следует отметить соотнесенность медведя с горохом, которая, имеет, по-видимому, праславянские корни (Иванов и Топоров, 1965, с. 164) <sup>151</sup>; в частности, западнославянский “гороховый медведь”, изображаемый человеком, одетым в гороховую солому или в мех (ср. отсюда выражения *шут гороховый*, *чучело гороховое* и т. п.), способствует плодородию и предвещает удачную свадьбу (Иванов и Топоров, 1965, с. 161; Фаминцын, 1889, с. 95—96; Богатырев, 1971, с. 39; Живанчевич, 1963, с. 53; Штернберг, 1936, с. 391; ср. также: Романов, VIII, с. 111); горох, как известно, вообще выступает как символ плодородия (ср.: Пропп, 1976, с. 210), и одновременно он может ассоциироваться с золотом, богатством, размножением и т. п. <sup>152</sup>. Знаменательно, что с горохом явно соотносится и Никола: это проявляется в целом ряде сельскохозяйственных примет и предписаний, связываемых**

107

---

с праздником как зимнего, так и вешнего Николы (Добровольский, III, с. 20; Добровольский, 1914, с. 138, 486; Магницкий, 1888, с. 3, № 41—42; Ермолов, I, с. 267). Ср. образ Николы, сеющего горох, в волочечной песне:

Святы Микола, старая особа,  
Горох сеиць, по полю ходзиць,  
По полю ходзиць, житца глядзньць.

(Шейн, 1874, с. 89)

Обычай сеять горох около Николина дня следует сопоставить с великорусским запретом есть свежий горох до Ильина дня (Зеленин, I, с. 139).

Обряду завивания “Волосовой” или “Микулиной” бороды, о котором мы говорили выше (§ III.2.2), отвечает упоминание в дожиночных песнях медведя, который сидит на копне и дивится бороде:

Седыть ведьмиць на капи,  
Дывуецьця бороди.

(Базилевич, 1853, с. 334; ср.: Романов, VIII, с. 264; Шейн, I, 1, с. 577)

Особенно показательны обрядовые песни в жатвенном обряде, где медведь и Никола выступают в совершенно аналогичном контексте: молодлица жнет, к ней приходит медведь или Никола и хочет забрать у нее ребенка; жница выкупает у него дитя, жертвуя ему корову:

А малодачка жыта жала,  
Пад мяжою дзіця клала.  
Прыйшоу к ей мядзведзіку:  
— Маладая малодачка,  
Вазьму тваё дзіцятачка.  
— Он ты, сівы мядзведзіку,  
Пабяжы у дубровачку,  
Пабяжы у дубровачку,  
Вазьмі маю каровачку:  
Чорная, бязрогая —  
То то мая дарованая,

Чорная падласая —  
То то мая пасажная.

(Жнивные песни, 1974, с. 96, № 39, ср. с. 96—98, № 39а—39г)

Навокала балоцейка,  
Там жала малодачка  
З маленькім дзіцяткам.  
Ішоу Міколачка,  
Забрау яе дзіцятка  
— А мой жа ты, Міколачка,  
Аддай мае дзіцятка.  
А пайдзі у дубровачку,  
Вазьмі маю каровачку.  
Каровачку падласую,  
Маю пасажную.

(Жнивные песни, 1974, с. 99, № 39е) <sup>153</sup>

108

---

**Наконец, медведь, как и Волос, обнаруживает специальную связь с болезнью и исцелением, рождением и смертью <sup>154</sup>. Характерно, что литовцы, чтобы облегчить мертвому доступ в рай, клали с покойником в лодку и сжигали медвежьи когти, с помощью которых умерший мог взлезть на гладкую гору (Вольтер, 1890, с. 142—143; Н. Тихонравов, I, с. 197; Афанасьев, I, с. 121; Добровольский, II, с. 309; Воронин, 1960, с. 56) <sup>155</sup>, ср. соответствующую**

109

---

функцию н о г т е й <sup>156</sup> в русских похоронных обрядах (Чулков, 1782, с. 217; Потебня, 1865, с. 220; Афанасьев, I, с. 120—123; Афанасьев, III, с. 216, 778; Котляревский, 1868, с. 212; Романов, VIII, с. 311; Соболев, 1913, с. 94; Бурцев, II, с. 182; П. Иванов, 1909, с. 249; Е. Барсов, I, с. 305; В. Смирнов, 1920, с. 31; Г. Виноградов, 1923, с. 310; Зеленин, 1914—1916, с. 496; Куликовский, 1890, с. 52; Балов и др., II, с. 88; Мельников, 1910, с. 267; Генерозов, 1883, с. 34; Даль, II, с. 552; Даль, 1904, IV, с. 192; Минх, 1890, с. 112—113; Чернышев, 1901, с. 126; ср.: Никифоровский, 1897, с. 78—79, № 499; типологические параллели см., например, у Фрезера, II, с. 79—80; Штернберга, 1936, с. 321) \*. Отсюда объясняются археологические находки медвежьих лап (или иногда их глиняных изображений) и когтей в древних захоронениях, в частности в старых славянских курганных могилах (Воронин, 1960, с. 47—51; Крайнев, 1941, с. 133—135). Медвежьи когти и ногти как атрибуты Волоса могут быть, по-видимому, сопоставлены с иконой Николы, которую клали с покойником в гроб (ср.: Семенкович, 1912, с. 32).

Связь медведя со свадебным обрядом, которая отчетливо проявляется в приведенных выше примерах, отвечает представлению о Николе как покровителе родов и свадеб (см. выше, § III.3.2).

Мы видим, что все перечисленные признаки медведя находят соответствие в русском восприятии св. Николая. **Итак, медвежий культ на Руси ближайшим образом соотносится с культом Николы.**

Английские путешественники Т. Соухэм и Дж. Спарк в своем описании России XVI в. упоминают о некоем монастыре, носящем знаменательное название “Никола-медведь” (St. Nicholas Medved), который находился в Новгородском крае (Готье, 1937, с. 86). Мы не знаем, какой именно монастырь имеется в виду, но в свете всего сказанного вполне допустимо предположение, что речь идет о преемственной связи Николы и культа медведя как воплощения Волоса ~ Велеса (ср. выше, § II 1.1.1, **о Волосове Никольском монастыре близ Владимира**) <sup>157</sup>. Подобным же образом может объясняться и наименование Николаевского Медведовского монастыря Киевской губернии Чигиринского уезда (Зверинский, II, с. 230, № 990): название села Медведовка, расположенного в окрестностях этого монастыря, также может быть генетически связано с культом медведя.

## 5.4.1. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Михаил и медведь

Не исключено, что контаминация Николы и архангела Михаила, о которой мы говорили выше, может объяснять название медведя именем Михаила (*Мишка, Михаил Иванович* и т. п.). Важно подчеркнуть, что это явление имеет место как у восточных, так и у западных славян (ср.: Брюкнер, 1957, с. 360), но не отмечается, насколько нам известно, у южных славян: иными словами, оно представлено, по-видимому, приблизительно в том же ареале, для которого характерны формы имени “Николай” с начальным [т], типа *Микола* и т. п. При этом в западнославянских языках варьирование [ni-] ~ [mi-] наблюдается как в формах имени “Николай” (см. выше, § 11.1), так и в формах слова со значением “медведь”, ср. *miedziedz ~ niedzwiedz* и т. п. (см. примеры из старопольского у Ташицкого, III, с. 468—470); в других же случаях варьирование такого рода нехарактерно.

Замечательно вместе с тем, что у западных славян можно встретить указание на объединение св. Михаила с Волосом ~ Велесом. Так, в кашубском языке наименование *mi'e?, mi'??k* (*me'e?k, msh'e?k*) ?ыступает как обозначение злого духа (Сыхта, III, с. 165; Сыхта, I, с. 151; Тыхта, IV, с. 230), который может являться в виде червя или волоса (*carni mi'e?, carni mi'??k* — “??ой дух в виде червя или волоса, которого колдунья дает людям в хлебе, в пище, в напитках, в фруктах и даже в нюхательном табаке” — Сыхта, I, с. 151). В то же время злой дух может называться в кашубском *nikolaj* (*mikolaj*) т. е. именем св. Николая (Сыхта, III, с. 168, 259—260), о чем мы уже упоминали выше (§ III.5.2) <sup>158</sup>. Можно предположить, что объединение св. Николая с Волосом ~ Велесом, с одной стороны, и со св. Михаилом — с другой, способствовало объединению с Волосом св. Михаила, а тем самым и называнию медведя именем Михаила <sup>159</sup>.

Отметим, что сохранение ногтей в похоронных обрядах, генетически связанное, как мы видели выше (§ III.5.4), с медвежьим

культом, может иногда связываться и со св. Михаилом: полагают, что ногти сохраняют для св. Михаила, который сделает из них трубу, чтобы созывать души умерших на Страшный суд (Фишер, 1921, с. 180).

## 6. ИКОНЫ НИКОЛЫ И ЯЗЫЧЕСКИЕ ИДОЛЫ

Отождествление с Волосом проявляется и в особом отношении к иконам Николы, которое свидетельствует об определенной связи этих икон с языческими идолами.

### 6.1. СКУЛЬПТУРНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ НИКОЛЫ

Так, именно отождествление с Волосом объясняет, можно думать, распространение скульптурных (резных) изображений Николы, особенно заметное в условиях борьбы православной церкви с сакральной скульптурой (ср.: Голубинский, II, 2, с. 365 и сл.: Н. Петров, 1902; Н. Петров, 1904; Вознесенский и Гусев, 1899, с. 202 и сл., 384, 424, 535 и сл., 606—607, 676—677). На это несоответствие обращал внимание еще Олеарий, который с удивлением отмечал, что хотя русские не признают резных изображений, они тем не менее высоко чтут резной образ Николы Чудотворца в Москве (Олеарий, 1906, с. 315, 292). Необходимо отметить, что бытование подобных изображений объясняется именно особенным их почитанием, которое церковь поневоле должна была учитывать: известны случаи, когда церковные власти пытались противодействовать такому поклонению, но были вынуждены отступить от своих требований (ср., например, неудавшуюся попытку изъять резной образ Николы из мценского Никольского собора в

1777 г. — “Орловские епархиальные ведомости”, г. IV, 1868, № 22, с. 1772— 1773; см. еще: Н. Петров, 1902, с. 144—145; Н. Петров, 1904, с. 447—448; Вознесенский и Гусев, 1898, с. 606—607). Существование резных изображений Николы в свое время могло быть поддержано церковными связями с католическим Западом, отразившимися на характере культа Николы (см. выше, § 11.1), но едва ли не основным фактором является связь Николы и Волоса: **статуи Николы в конечном счете восходят, вероятно, к идолам Волоса.**

**Есть во всяком случае веские указания на связь скульптурных изображений Николы с языческими изваяниями. Исключительно показательно в этом отношении свидетельство Е. В. Аничкова, которое мы воспроизведем здесь полностью. “От покойного брата И. В. Аничкова, бывшего председателем Новгородского Археологического общества, я узнал, — писал Е. В. Аничков, — о следующей странной истории, имевшей место не задолго до войны [т. е. до 1914 г.] в Крестецком уезде (Новгородской) губ(ернии). В одном селе на „жальнике” стояло несколько каменных баб. Крестьяне**

112

---

**чтили эти бабы и, говорили, будто к ним приставлен сельским обществом особый человек, собиравший с крестьян в положенные дни приношения зерном, как бы для жертвы. Новый священник, назначенный в тот приход, отказался служить на „жальнике” молебны о ниспослании плодов земных и о ниспослании дождя. Отсюда началось „дело”, и администрации пришлось озаботиться о подавлении чуть не силой этого курьезного возврата к язычеству. Г л а в н ы й и д о л н а з ы в а л с я М и к о л а” (Аничков, 1923—1924, с. 543, примеч. 1). Нет никаких оснований соглашаться при этом с интерпретацией Е. В. Аничкова, который почему-то усматривает здесь спонтанный возврат к язычеству, т. е. превращение св. Николая в языческого бога. Можно, напротив, с уверенностью утверждать, что речь идет о продолжающемся почитании языческих богов (еще в XX веке!), которые отождествились с христианскими святыми. В свете вышесказанного позволительно предположить, что одним из этих богов и был Волос ~ Велес<sup>160</sup>**

Весьма знаменательно, что когда в 1540 г. в Псков привезли резные образа св. Николая и св. Параскевы Пятницы, то народ усмотрел в их почитании “болванное поклонение”, отчего, как сообщает летописец, в людях была большая молва и смущение<sup>161</sup>. По всей вероятности, псковичи опознали в этих образах идола Волоса и Мокоши<sup>162</sup>; симптоматичным представляется уже то обстоятельство, что эта реакция идет, так сказать, снизу, а не сверху, т. е. со стороны простого народа (“простой чади”), а не со стороны духовенства.

113

---

## 6.2. НАКАЗАНИЕ ИКОНЫ НИКОЛЫ

Не менее характерно и то, что иконы Николы в случае невыполнения обращенной к святителю просьбы могли **п о д в е р г а т ь с я н а к а з а н и ю** — в точности так же, как наказывались в аналогичной ситуации и языческие идолы \*. Так, некий итальянец, наблюдавший в 1656 г. в Ливорно царское посольство И. Чемоданова и И. Постникова и составивший краткое сообщение о поведении и обычаях русских послов (“Любопытнейшие обычаи господ послов московских, которые ныне находятся в Ливорно проездом посольства в Венецию”), отмечает, что послы “имеют с собой четырех знатных человек и попа или священника. Этот последний всегда носит на шее ковчег с зажженными свечами, где находится мадонна и св. Николай, их покровители; к нему они прибегают за милостью в своих нуждах, а н е д о б и в ш и с ь [п р о с и м о г о] б е ш е н о х л е щ у т с в я т о г о” (Аннинский, 1934, с. 210); примечательно, что из двух икон именно икона Николы подвергается такому обращению. Примеры такого рода известны не только со слов иностранцев; так, Т. А. Кузминская (Берс), описывая в своих воспоминаниях комнату старой

горничной Толстых — Агафьи Михайловны, отмечает: “Образ Николая чудотворца, висевший в углу, был перевернут лицом к стене. Варенька, заметив это, взяла молча табуретку и хотела поправить его, думая, что это случилось как-нибудь невзначай. — „Не трогайте, не трогайте, матушка, это я нарочно”, — закричала Агафья Михайловна. — „Как нарочно?” — спросили мы. — „Да так, матушка. Молилась, молилась ему — хоть бы что. Я его и обернула, и пущай так висит!”... — „Когда же вы его простите?” — спросила Варя. — „Вот когда время придет, — серьезно отвечала Агафья Михайловна, — тогда и прощу”” (Кузминская-Берс, III, с. 50). По-видимому, не случайно в подобных эпизодах, как правило, фигурирует икона Николы (ср. также мотив наказания иконы Николы в повествованиях о его чудесах — Аничков, 1892, с. 26, 27, 30; П. Иванов, 1907, с. 181; А. Марков, 1907, с. 46; Романов, IV, с. 62—63).

Отчасти сходный случай описывается у Олеария, который рассказывает, как некий русский во время пожара “стал держать против огня свою икону св. Николая и молился, чтобы она помогла погасить огонь. Когда, однако, помощи не последовало, а напротив огонь все более и более стал распространяться, он в нетерпении бросил свою икону в огонь и сказал: „Если ты нам не желаешь помочь, то помоги себе сам и туши”” (Олеарий, 1906, с. 317—318), ср. сообщение Коллинза: “Иногда они [русские] держат иконы перед огнем, думая, что помощь зависит от их произвола. Один русский, думая остановить огонь таким образом, держал своего Миколу (*Micola*) так долго, что сам едва не сгорел, и видя, что помощи нет, бросил его в огонь” (“Sometimes they will hold their Gods to the fire, trusting they can help them, if they will. A fellow thinking to have staid the fire by that means, held his *Micola*”).

114

---

so long, that he had like to have been burnt himself, and seeing he did him no good, he threw him into the midst of the fire, with this curse: *Noo Chart* [Ну черт], *i. e.* The Devil take thee”) [Коллинз, 1671, с. 25; Коллинз, 1846, с. 9; слово *Микола* (*Micola*), по-видимому, служит здесь общим обозначением иконы]. Оба автора имеют в виду, возможно, один и тот же реальный эпизод. **Не исключено, однако, что бросание иконы в огонь в этом случае обусловлено не столько стремлением наказать икону, сколько стремлением потушить пожар: иконе Николы в силу генетической связи с Волосом может приписываться способность укрощения огненной стихии — иначе говоря, способность противодействия огню, идущему от Перуна** <sup>163</sup>. Знаменательно в этом смысле, что на русском Севере при пожаре обходят горящий дом с иконой Николы в руках, говоря “Святитель и Христов отце [sic!] Никола, спаси и помилуй, загаси огонь” (запись О. В. Беловой в деревне Поньгома Кемского района Карельской АССР, июль 1980 г. — Топорков, в печати). Изображение Николы оказывается при этом функционально адекватным коровьей шерсти (шкуре), коровьему навозу или коровьему молоку, а также яйцу, при помощи которых, как полагают, может быть потушен пожар от грозы (Афанасьев, I, с. 538, 667—668, 687, 716; Афанасьев, II, с. 560; Зеленин, 1914—1916, с. 427, 773, 996; Харузин, 1889, с. 65; Магницкий, 1888, с. 12, № 168; Неуступов, 1902, с. 118; Богатырев, 1916, с. 66, 67; Кравченко, 1911—1914, V, с. 4 второй пагинации, № 2; Сырку, 1913, с. 66), т. е. атрибутам Волоса, что соответствует представлению о Волосе как о скотьем божестве, покровителе плодородия и т. п. <sup>164</sup>. Во всех этих случаях может быть усмотрено исходное противопоставление Волоса и Перуна.

Мотив наказания иконы Николы нередко встречается в народных легендах о Николе угоднике. Особенно характерен фольклорный сюжет, о котором мы уже упоминали выше: бедняк занимает

115

---

у богача деньги, поклявшись перед образом Николы, что вернет долг <sup>165</sup>; неожиданно он умирает, не успев выплатить долга, после чего богач наказывает икону Николы; прохожий человек, видя это и узнав, в чем дело, отдает деньги за бедняка и выкупает икону; Никола становится его помощником (Афанасьев, 1914, с. 88, примеч. к № 11; Соколовы, 1915, с. 137, № 77; Зеленин, 1915, с. 403—406, № 128; Кравченко, 1911—1914, V, с. 50 второй пагинации, № 61; ср.: Аничков,

1892, с. 26, 30—31); при этом в варианте, который можно признать наиболее архаичным, богач грозит выколочь у иконы очи (Кравченко, 1911—1914, V, с. 50 второй пагинации, № 61, ср. выше, § III.5.2). Замечательно, что у западных славян можно встретить сходный сюжет, где фигурирует не св. Николай, а св. Михаил: в польской сказке заимодавец, не получив денег, бьет изображение св. Михаила, и из него сыплются деньги (Магеровский, 1899, с. 173, № 5); это соответствует гипотезе о контаминации св. Николая и св. Михаила на западнославянской территории (см. выше, § 11.1). Мотив наказания иконы Николы в русском фольклоре не ограничивается указанным сюжетом (см., например: Ончуков, 1909, с. 105—109, № 41).

## 7. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

**Рассмотренное объединение Николы и Волоса ~ Велеса имеет, возможно, общеславянские корни. Во всяком случае есть некоторые указания на то, что подобное объединение могло иметь место не только у восточных славян. Выше мы уже упоминали о з а п а д н о с л а в я н с к о м восприятии св. Николая, обнаруживающем характерные признаки змеиной породы (см. § III.2.1.2 и § III.5.2). Отдельные признаки такого же рода прослеживаются и в южнославянском восприятии: так, болгары могут считать, что св. Николай, подобно змею, обладает крыльями и может летать по воздуху (Маринов, 1914, с. 531—532, ср. с. 157); ср. аналогичное представление в одном из вариантов русской новеллы “Никола Дуплянский”, который мы цитировали выше (“В лесу стоит дуб ... там святой Микола прилетает” — Митропольская, 1975, с. 327, № 154; ср. выше, § II 1.5.2).**

**Не исключено, однако, что объединение св. Николая с противником Бога Громовержца (в том или ином конкретном его воплощении) может быть обнаружено и вне пределов славянской территории. Отсюда, между прочим, в той или иной степени могло бы объясниться восприятие на Западе св. Николая как Деда Мороза, так же как и возможность непосредственного отождествления его там с нечистой силой (Майзен, 1931, с. 416 и сл., 474 и**

116

---

сл.; Вреде, 1934—1935, стб. 1105; Аничков, 1892, с. 19; Фальк и Торп, 1910—1911, с. 766—767, s. v. *nikkel, nisse*). Этот вопрос предполагает специальное исследование, которое не могло быть предпринято в рамках настоящей работы, сознательно сосредоточивающейся на в о с т о ч н о с л а в я н с к и х д а н н ы х. Вместе с тем положительное решение данного вопроса отнюдь не заставляло бы с необходимостью видеть в русском отождествлении Николы и Волоса результат простого заимствования. Если даже допустить, что объединение св. Николая с противником Громовержца произошло уже на греческой почве, следует думать, что с распространением христианства отождествление такого рода происходило каждый раз заново: иначе говоря, мы должны предположить в этом случае, что уже греческий образ данного святого включает в себе определенные предпосылки, способствующие подобному отождествлению, в результате чего в процессе усвоения христианства на той или иной конкретной территории св. Николай и может ассоциироваться с тем языческим богом, который генетически связан с мифологическим противником Громовержца, воспринимая те или иные специфические признаки и функции этого бога и выступая как его христианский заместитель; на восточнославянской почве таким богом и был, как мы видели, Волос ~ Велес. В этом случае сходная рецепция св. Николая в разных культурных и этнических ареалах объясняется не только генетически, но также и типологически.

### I. “БОГ” КАК НАЗВАНИЕ ИКОНЫ (к с. 10)

Наименование икон “богами” достаточно обычное явление на Руси (см.: Письма иезуитов, 1904, с. 5, 36; Рейтенфельс, 1906, с. 172; СРНГ, III, с. 41; Балов, 1891, с. 218; Белецкий-Носенко, 1966, с. 55, 58; А. Марков, 1907, с. 48; Нидерле, 1956, с. 289). Характерно, что в русских условных языках слова *аввес* (Романов, IX, с. 14, 16), *стод* ~ *стода* (Бондалетов, 1968, с. 71; Бондалетов, 1974, с. 104) могут означать как “бог”, так и “икона”. Отсюда и

святой, который пишется на иконе, может называться таким же образом. Соответственно объясняется, например, название *Касьян-бог* (Назаревский, 1963, с. 71) или наименование *боже* при обращении к св. Зосиме (Топоров, 1975, с. 21—23), св. Маманту (Терновская, 1976, с. 158) и т. д.; ср. также у православных финских народов названия типа *Rokko-juma*, т. е. “Покров-бог” (Мансикка, 1922, с. 392), когда слово с исходным значением “бог” применяется к обозначению церковного праздника (ввиду наличия икон с изображением соответствующего праздника). Совершенно так же св. Савватий как покровитель пчеловодства именуется “пчелиным богом”, а свв. **Власий, Мамант, Флор и Лавр**, покровительствующие животноводству, называются “коровьим богом” (Власий), “овечьим богом” (Мамант), “лошадиным богом” (Флор и Лавр в совокупности) (Е. Марков, 1887, с. 6), ср. также название “конские боги” для Флора и Лавра (Макаренко, 1913, с. 196; примеч. 4; Скалозубов, 1901, с. 122). В 1660 г. против суздальского архиепископа Стефана выдвинуто было обвинение в том, что тот называл икону Василия Кесарийского “свиным богом” (Румянцев, 1916, приложения, с. 59, 70); здесь отчетливо видна связь наименований такого рода с иконным изображением. Ср. еще выражение “шумному Богу молиться” (о часовне с чтимой иконой при мельнице, причем такая часовня называется *шумихой*— Зеленин, 1903, с. 185).

Анонимный английский автор (из окружения А. Дженкинсона), оставивший описание России середины XVI в., писал по этому поводу: “Во всей стране [России] нет ни одного учителя для наставления народа, так что многие, большая часть бедняков, на вопрос „сколько богов” — ответила бы „очень много”, так как они считают всякий имеющийся у них образ за бога” (Середонин, 1884, с. 24). После реформ патриарха Никона так же начинают

118

---

думать и русские церковные власти, и со второй половины XVII в. обычай называть иконы “богами” осуждается русской церковью как языческий или еретический. Собор 1667 г. специально отмечает, что “не искуснии людие своя си іконы боги своя именууютъ, чесо ради явствуются не знати единства Божія, паче же многобожіе непщевати” (“Деяния соборов 1666 и 1667 гг.”, л. 19 третьей пагинации; Каптерев, II, с. 455). Соответственно в XVIII в. на исповеди могли спрашивать: “Образы святыя богами не называешь ли?” (Алмазов, III, с. 156; здесь цитируется “Книга об исповеди, избранная от разных книг”, рукопись начала XVIII в. Гос. Публичной библиотеки под шифром: Q.1.268). В “Последовании о исповедании” Гавриила Бужинского подчеркивается, что тот, “хто іконы святыя богом называетъ, и на нихъ надеется какъ на бога”, погрешает против второй заповеди, т. е. является идолопоклонником: “іконы зделаны, и переносятца с места на место, и поставляютца руками человеческими, и подлежать всякому тленію, гнилости и огню и хто такую вещь тленную называетъ богом и на нее надеется, тотъ велми согрешаетъ” (Гавриил Бужинский, 1723, с. 12—12 об.).

Отметим, что сакральные изображения, по-видимому, могли называться “богами” и у южных славян. Ср. в резьянском словаре Бодуэна де Куртенэ (1966, с. 204): *pod boyon* “под богом”, *od boya yore* “вѣще бога”, с пометкой составителя словаря: “*бог* — фигура на кресте”. См. также записанный Бодуэном (1904, с. 153, № 843) у терских славян рассказ о том, как некий капеллан “продавал богов (*boye prodaju*)”; А. Марков (1907, с. 48) считает, что здесь имеются в виду изображения святых, т. е. слово “бог” употребляется в таком же значении, как в русском языке, однако не исключено, что речь идет в данном случае о продаже изображений Христа (в частности, распятий). То же отмечается и в кашубском языке: *boug* “бог”, “божок, идол”, “бес” (Лоренц, I, с. 57; Трубачев, II, с. 161). Ср. свидетельства Библии о том, что языческие идолы назывались в Вавилоне “богами” (Послание Иеремии, 29, 39, 44, 55, 63).

Истории данного фразеологизма в памятниках русской литературы посвящено специальное исследование Рейсера (1961); как констатирует Рейсер (с. 64), специальной функцией “русского бога” являлась охрана отмеченного печатью избранности народа, что отвечает в общем восприятию Николы как покровителя русских. Наиболее ранний случай употребления этого выражения, отмечаемый Рейсером, представлен в “Повести о Ерше Ершовиче” по списку конца XVIII в.: “Руской бог похвалнова слова не любит” (Адрианова-Перетц, 1977, с. 14).

119

---

Со своей стороны, мы можем сослаться на существенно более ранний пример употребления рассматриваемого оборота, а именно в “Чуде святого Николы о половчине”. В этом оригинальном русском памятнике, составленном, по-видимому, в XI—XII вв. (Леонид, 1888, с. VI, примеч. 1; А. Марков, 1907, с. 43; Н. Никольский, 1906, с. 351—352, 355; ср.: Голубинский, I, 1, с. 776) и дошедшем до нас в списках XV—XVI вв., рассказывается о том, как некий киевлянин отпустил пленника-половца, отдав его на поруки Николе, т. е. заставив поклясться перед образом святителя в том, что он уплатит свой выкуп (ср. обычай брать Николу в поручители и клясться перед его образом — см. наст. работу, § 1.1. примеч. 5). Оказавшись на свободе, половец решает уклониться от выплаты, но ему несколько раз является Никола, наказывая его за невыполнение обещания. Когда половец рассказывает о случившемся с ним своим родственникам, те в гневе говорят ему: “Кто тако безумень якоже ты? видивъ явленіе первое и второе поручника своего и неубояся, ни поведа намъ; мнихомъ бо якоже прежь глагола намъ: кому мя да на поруку? безъ ума дань есмь б о г о в и р у с к о м у! Онъ же рече имъ: ей, не самому Богу, но святцю его Николе! Оне же реша ему: аще не богу ихъ, но служи его; не веси ли яко великъ есть б о г ъ р у с к і й и дивна чюдеса творить; то великіи слуги его” [Кушелев-Безбородко, I, с. 72 (по списку императорской Публичной библиотеки, рукопись in f° 293); ср. тот же текст с более или менее незначительными разночтениями в списке конца XV в. (Уваровское собр., № 192) в изд.: Леонид, 1888, с. 51; в списке первой половины XVI в. по рукописи Макариевских Четых Миней в изд.: Житие и чудеса св. Николая, 1901, с. 116; и, наконец, в списке XVI в. (Румянцевское собр., № 15) в изд.: Житие Николая Чудотворца, 1878, л. 186 об.; ср. еще: А. Марков, 1907, с. 43—45, где соответствующее место цитируется по рукописи XVI в., пожертванной автором в Исторический музей]. Для нас важно прежде всего то обстоятельство, что данное выражение вложено в уста половцев, которые называют “русским богом” Николу (при этом повествователь тут же считает нужным дать соответствующее разъяснение, которое также вкладывает в уста половца, выступающего в качестве героя повествования). Нетрудно усмотреть здесь отражение характерного для нерусского окружения восприятия Николы.

Сходным образом в “Летописи московской” Мартина Бера 1612 г. говорится о некоем австрийце (Генрихе Канельсене), который “в правление Бориса Годунова приехал в Москву... перекрестился, отрекся от своего Бога, которого из детства исповедовал... и поклонился Русскому Богу Николаю [der Gott Nikolaus]” (Устрялов, I, с. 99).

Точно так же в немецком стихотворном памфлете на Ивана Грозного 1571 г. говорится, что он совсем позабыл “своего бога Николая”:

120

---

Er ist vom Teuffel gar besessen

Seins gottes Niclos gar vorgessen

Er ist ein soldier grausamer tiran

Niemand das gnug aussprechen kann.

[Он совершенно одержим диаволом

И совершенно позабыл своего бога Николая,

Он такой ужасный тиран,

Что это невозможно выразить.]

(Пабст, 1844, с. 212)

Позднее так могут называть Николу не только иностранцы, но и сами русские — в том случае, когда они смотрят на русский культ Николы со стороны, т. е. как бы усваивают перспективу иностранного наблюдателя: так, Маркелл Радышевский обвинял Феофана Прокоповича в том, что тот “Чудотворца Николая многожды бранил и называл русским Богом” (Чистович, 1868, с. 215; Соловьев, X, с. 104).

Соответствующее восприятие Николы нашло отражение в рассказах (быличках), где говорится о том или ином инородце, который в критической ситуации обращается за помощью к Николе, именуя его “русским богом” или сходным образом. В одном из таких рассказов тонуший татарин взывает к Николе: “Русский Бог Миколка, спаси нас!” (Пермский архив, ф. 973, оп. 1, ед. хр. 272, с. 6); в другом тонуший бурят обращается к Николе со словами: “Святитель Христов, русский Никола, вынеси меня” (Болонев, 1978, с. 79). А. Я. Артынову, крестьянину Ярославской губернии, оставившему исключительно любопытные воспоминания, в г. Свияжске в трактире встретился татарин, который всячески превозносил Николу. Артынов удивился, и тогда трактирщик рассказал ему следующую историю: “Повстречался с ним в лесу огромный медведь; гибель татарина была неминуемая, медведь шел прямо на него; тут татарину пришел на память святитель Николай; вероятно, от кого-нибудь он слышал о нем; он стал ему молиться, говоря: „Микула! пожалуста! свеча ставят!”, и говорил это не один раз; медведь тогда поворотил в сторону и скрылся в чаще леса. Татарин по обещанию купил свечу и отдал ее местному священнику, говоря: „пожалуста, ставь Микуле; о, ваш Микула велик человек!”” (Артынов, 1882, с. 97). В этих рассказах проявляется связь Николы с в о д о й и м е д в е д е м, очень характерная вообще для восприятия этого святого (см. специально об этом в наст. работе, § III.4 и § III.5.4).

**Может быть, не случайно выражение “Велик бог русский” было одним из любимых выражений Николая I (Шильдер, 1903, II, с. 252, 385; ср. еще: Рейсер, 1961, с. 69): Николай как бы поминал при этом своего патрона; уместно отметить, что до Николая I имя “Николай” не было принято в социальных верхах (Мурьянов, 1967—1968, с. 69; ср. также наст. работу, § III.1.3 и § III.2.3). Пословица “Русский Бог велик” зарегистрирована у Снегирева (1831—1834, II, с. 38) и у Даля (1904, I, с. 18).**

121

---

Итак, можно предположить, что рассматриваемое выражение первоначально возникло в инородческой среде, причем имелся в виду не кто иной, как Никола, а в дальнейшем было усвоено в качестве фразеологического оборота и самими русскими; в процессе этого усвоения данное выражение приобрело более широкий смысл, т. е. была утеряна специальная связь с Николой. Соотнесенность выражения „русский бог” с отстраненной перспективой иноплеменника в какой-то степени могла ощущаться еще и в начале XIX в., ср. заключительные слова Дмитрия Донского в одноименной трагедии В. А. Озерова (1806):

...Чтоб с трепетом сказать иноплеменник мог:

“Языки ведайте: велик российский бог!”

(Озеров, 1960, с. 293)

Тот же мотив, в сущности, звучит и у П. А. Вяземского в заключительной строфе стихотворения “Русский бог” (1828):

Бог бродяжных иноземцев,  
К нам зашедших за порог,  
Бог в особенности немцев,  
Вот он, вот он русский бог.

(Вяземский, 1958, с. 216)

Соответственность данного выражения с чужой точкой зрения проявляется и в украинской колядке, где рассказывается, как еврейская девочка усмотрела, “же Рускій Пан бог из мертвых устав”, и сказала об этом отцу, но тот возразил: “...втоды Рускій Бог из мертвых устане, коли тот каплун спред меня злетит, под облаки сяде, красне запее”, и в ту же минуту жареный петух полетел, уселся на облако и “краснейко запев” (Головацкий, II, с. 6, № 8; Кушелев-Безбородко, I, с. 217—218). Правда, выражение *русский бог* применяется в данном случае не к Николе, а к Христу; но это легко понять, если иметь в виду ассоциацию Николы и Господа, продемонстрированную в наст. работе (§ 1.1).

#### V. ВЛАСИИ, ВАСИЛИИ, ФЛОР И ЛАВР КАК ХРИСТИАНСКИЕ ЗАМЕСТИТЕЛИ ВОЛОСА ~ ВЕЛЕСА (к с. 33)

**О св. Власии как христианском заместителе Волоса ~ Велеса говорили многие исследователи; из последних работ см. особенно: Иванов и Топоров, 1973, с. 48 и сл.; Иванов и Топоров, 1974, с. 46, 56. В Новгороде, Киеве и Ярославле уже в XI в. на месте языческого поклонения Волосу была поставлена церковь св. Власия (см. относительно Новгорода — Макарий Миролюбов, I, с. 177; Глащинская, 1938, с. 127—128; относительно Киева — Н. Петров, 1897, с. 45; относительно Ярославля — Лебедев, 1877, с. 10—11; Воронин, 1960, с. 92—93). Весьма знаменательно в этом плане указание, что “малоруссы переносят день памяти Власия с 11 февраля на четверг масленой недели” (Ал. Попов, 1883, с. 113; Ал. Попов, 1883а, с. 91; Калинин, 1877, с. 366); между тем в Слонимском уезде Гродненской губернии в этот день — в четверг на масленой неделе — отмечали праздник “Волося” или “Волосье” (Крестьянин, 1907, с. 17; ср.: Шейн, I, 1, с. 122—124), явно связанный с почитанием Волоса (см. наст. работу, § III.2.1, примеч. 29). Эти сведения можно сопоставить с сообщением о том, что в Новгороде день св. Власия (11 февраля) был празднуем как день масленицы (Андреев, 1871, с. 5—6; отметим в этой связи, что у сибирских “семейских” старообрядцев масленица определялась не по Пасхе, а по Рождеству, т. е. отсчитывалась от даты фиксированного, а не подвижного праздника, — Болонев, 1975, с. 145).**

127

---

Связь Власия со скотом соответствует пониманию Волоса как “скотьего бога” (см. § III.2.1 наст. работы). День св. Власия может называться “коровьим праздником” (Даль, I, с. 167), сам святой именуется “коровьим богом” (Е. Марков, 1887, с. 6), а коровы или вообще скотина — “Власьевым родом”, “Власьевнами” и т. п. (Иванов и Топоров, 1974, с. 58; Сабурова, 1967, с. 41; Громыко, 1975, с. 84; Д. Успенский, 1906, с. 79; Куликовский, 1898, с. 10; Майков, 1869, с. 535—536, № 285; Ефименко, II, с. 168). Образ св. Власия ставили в коровниках и хлевах (Максимов, XVII, с. 57), ср. молитвы, обращенные к святому: “Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора шли — играли, а с поля шли — скакали” (там же, с. 56—57); “Святой Власей (или Васса), дай здоровица теленочку (или ягненочку)” (Макаренко, 1913, с. 57—58); “Угодник Божей Власей! Не оставь скотинку в путе и в дороге, итить безо всякова препятствия.

Ключ и замок — крепкия слова” (там же, с. 58). **Соответствующие функции Власия в принципе не ограничиваются только рогатым скотом: так, в Белоруссии праздник Авласа (Власия) называется “конское свято” и Власий выступает как патрон коневодства; в этот день объезжают молодых лошадей, но не работают на лошадях, а также устраивают для лошадей особую трапезу (Богданович, 1895, с. 98—99).** Сами иконы св. Власия говорят о его понимании как “скотьего бога”: Власий часто изображается с окружающим его скотом, рогатым или разных мастей (Ал. Попов, 1883, с. 113; Ал. Попов, 1883а, с. 91; Иванов и Топоров, 1974, с. 46; Глащинская, 1938, с. 127 и сл.); любопытно, что на некоторых иконах Власий изображается на коне в окружении лошадей, коров и овец (Терещенко, VI, с. 39; Ал. Попов, 1883, с. 113; Ал. Попов, 1883а, с. 91). Достаточно показателен и особый обычай, существовавший в новгородских и вологодских храмах св. Власия, когда в день памяти этого святого хозяева приносили коровье масло (которое называется при этом *воложным*) и клали его перед его образом. См. описание этого обычая в церкви св. Власия в Новгороде у Калининского, 1877, с. 362; в церквях св. Власия в Вольском уезде Вологодской губернии — у Терещенко, VI, с. 39; Снегирева, III, с. 156—158; И. Сахарова, VII, с. 11. Ср. о некоторых других местных обычаях на Власьев день: Максимов, XVII, с. 55—58; Афанасьев, I, с. 696; Ал. Попов, 1883, с. 113; Ал. Попов, 1883а, с. 91; Иванов и Топоров, 1973, с. 49, примеч. 8; Иванов и Топоров, 1973б, с. 27. Сходные обычаи были отмечены у болгар (Шишманов, 1893, с. 526—530; Маринов, 1914, с. 360—362; Каравелов, 1861, с. 184; ср.: Нидерле, II, с. 113) и у сербов (Иванов и Топоров, 1974, с. 46).

Для нашей темы существенно указать, что почитание Власия в ряде моментов сходно с почитанием Николы. **Так, например, запрет работать в Власьев день соответствует запрещению работать в Николин день;** икона Власия при первом выгоне скота или же при совершении обряда опахивания селения выступает

128

---

в той же функции, что и икона Николы; обычай праздновать Власию в течение трех дней соответствует аналогичному чествованию Николы (см. о Власий: Максимов, XVII, с. 56—57; о Николе см. наст. работу, § III.2.1, § III.2.2, § III.3.2, § III.5.4). В Белоруссии накануне Николина дня служат молебны Богородице, Спасителю, Власию и Николе (Шейн, III, с. 184), т. е. Власий и Никола явно здесь объединяются.

Мысль о связи культа Волоса с народным почитанием св. Василия Кесарийского высказывалась в свое время — без сколько-нибудь развернутой аргументации — Зелениным (1906, с. 266) и В. Смирновым (1927, с. 19); отметим со своей стороны, что такая связь может быть констатирована не только в отношении Василия Кесарийского, но и в отношении других святых, носящих то же имя. Для связи св. Василия с Волосом особенно показателен праздник “Волосся”, отмечаемый в Витебской губернии в Васильев день (28 февраля), см. о нем: Никифоровский, 1897, с. 238 (№ 1871). Итак, если в одних местах праздник “Волос(с)я” связывается со св. Власием (см. выше), то в других он соотносится со св. Василием. В Воронежской губернии Васильев день (1 января) считается “вторым скотным праздником”, следующим по значению после Власьева дня (11 февраля) (М. Владимиров, 1851, с. 308; ср.: Зеленин, 1909, с. 263), что соответствует функции Волоса как “скотьего бога”; о скотоводческих ритуалах в Васильев день см. также: Максимов, XVII, с. 43—44. Этот день обычно считается “свиным праздником” (Зеленин, 1906, с. 28—29; В. Смирнов, 1927, с. 19; Б. Яцимирский, 1912), а сам Василий Кесарийский может именоваться “свиным богом” (Румянцев, 1916, приложения, с. 59, 70). **Ритуальное угощение свининой в этот день, имеющее характер коллективной трапезы (Зеленин, 1906, с. 28—29; Зеленин, 1914—1916, с. 257; Максимов, XVII, с. 43—44; Чичеров, 1957, с. 78—79), по всей вероятности, восходит к жертвоприношению Волосу.** Вместе с тем в Белоруссии Васильев день — и, кажется, сам св. Василий? — называется “св. Козлик” (Шейн, I, 1, с. 44—45); это наименование, по-видимому, связано с белорусским обычаем водить ряженую “козу” (или “козла”) в Васильев вечер, т. е. накануне Нового года (Шейн, I, 1, с. 89—98), где коза предстает как податель обилия, плодородия (ср. также относительно вхождения ‘козы в мифологическую схему отношений Громовержца и его противника: Иванов и Топоров, 1974, с. 83—84, 102, 117, 128, 139, 187, 192,

214). Весьма характерны и запреты на прядение в дни св. Василия, которые объясняются специальной связью Волоса с волосом и нитью (см. об этом наст. работу, § III.5.4 и экскурсы XVII и XVIII); нарушение этого запрета может обусловить наказание со стороны духа, который называется “Волосень” (Бондаренко, 1890, с. 120) и явно генетически связан с Волосом. Отметим еще, что Васильев вечер (31 декабря) называется “богатым вечером” (СРНГ, III, с. 45; Зеленин, 1914—1916, с. 278; Снегирев, I,

129

---

с. 166), васильевская коляда — “богатой колядой” (Снегирев, I, с. 159; Снегирев, II, с. 29; Шейн, III, с. 377; Богданович, 1895, с. 84, 88), а кутья накануне Нового года — “богатой кутьей” (Шейн, I, с. 44; Петропавловский, 1908, с. 159), где слово *богатый* соотносится не только с *богатством*, но и со словом *бог* (см. наст. работу, § III.5.4).

Наконец, знаменательным представляется соотнесение Ильи и Василия в новогодних колядках, которое отвечает соотнесению основных героев исходного мифа, т. е. Громовержца и его противника, ср.:

Ходит Илья

На Василья.

(Земцовский, 1970, с. 126, № 94; ср.: Терещенко, VII, с. 109—110; Снегирев, I, с. 167; И. Сахаров, VII, с. 3; Афанасьев, I, с. 283; Чубинский, III, с. 452, № 16; Бессонов, VI, с. 32—3.3; П. Иванов, 1907, с. 67; Георгиевский, 1929, с. 31)

Еще ныне у нас

Страшные вечера

Да Васильевские.

Илею, Илею!

(Земцовский, 1970, с. 137, № 108; ср.: Мазо, 1975, с. 42, № 37, где аналогичный текст относится к крещенским вечерам)

Для интерпретации последней песни следует иметь в виду, что выражение “Илею петь” может связываться в народном сознании именно с Ильей-пророком (Зеленин, 1903, с. 63); ср. в этой связи припев *vele, vele* в славянских обрядовых песнях, зафиксированный уже в западнославянских поучениях против язычества XV в., который связан, возможно, с именем *Велес* (Нидерле, II, с. 114; Фишер, 1927, с. 46—47; Караман, 1933, с. 252—253). В этом же смысле может быть понято противопоставление Ильи и свиньи, которая ассоциируется со св. Василием как “свиным богом”, в таких поговорках, как “В людях Илья, а дома свинья” (Даль, IV, с. 149), “Ты Ильлей, а юн свиньней” (Добровольский, 1914, с. 298) и т. п.: оппозиция “Перун — Волос” преобразуется в оппозицию “Илья (заместитель Перуна) — Василий (заместитель Волоса)” и в конечном счете в оппозицию “Илья — свинья”. Совершенно аналогично в пословице “Бог не (вы) даст, свинья не съест” (Даль, IV, с. 149) это противопоставление реализуется в противопоставлении Бога и свиньи — воплощением Громовержца предстает в данном случае не Иль?г” пророк, а Бог (ср. наст. работу, § III.1.4).

Заслуживает внимания, что Мороз называется “Мороз Васильевич” (см., например: Земцовский, 1970, с. 129—130, № 99): не останавливаясь на этом специально, отметим, что Мороз как

мифологический персонаж также обнаруживает связь с противником Громовержца, ср., в частности, окличку Мороза в Великий четверг, аналогичную окличке скотины в этот день (см. экскурс VIII), а также традиционное приглашение Мороза есть кутью, т. е. поминальную еду (Шейн, I, 1, с. 38, 47; Петропавловский, 1908, с. 161; Чубинский, III, с. 263; Анимелле и др., 1854, с. 227; Афанасьев, I, с. 319; Зеленин, 1927, с. 375; Земцовский, 1970, с. 129—130, № 99), что соответствует связи противника Бога Грозы с загробным миром (об этой связи мы говорим в § III.3.1 наст. работы); соотносительность Мороза (зимы) с противником Громовержца характерна вообще для индоевропейских народов (Дюмезиль, 1976, с. 72).

Любопытно, что русскому названию *василек* соответствует украинское *волошка*: может быть, в обоих названиях отразились одни и те же мифологические представления, обусловившие общий растительный код основного мифа (см. вообще о растительном коде: Топоров, 1977; ср. легенды о происхождении названия *василек* у П. Иванова, III, с. 121—128); точно так же в русских условных языках *василек* может означать “волос” (Бондалетов, 1974, с. 86). Характерно также наименование болезни *василием*, наряду с такими названиями болезни, как *волос* и т. п. (см. наст. работу, § III.3.1.1); в § III.5.1 наст. работы мы говорим о восприятии лешего как ипостаси Волоса в связи с Васильевым днем. В этом же плане, возможно, может быть понято и обыкновение называть кота “Василием” (ср. *кот Васька*), поскольку кот вписывается вообще в схему отношений Громовержца с его противником Змеем, причем он может выступать и как Змееборец, и как воплощение Змея (Иванов и Топоров, 1976, с. 112).

Если св. Власий выступает по преимуществу как покровитель рогатого скота, а св. Василий — как покровитель свиноводства, то основная функция св. Флора и Лавра — покровительство коневодства. День памяти этих святых (18 августа) может пониматься как “лошадиный праздник” (Максимов, XVII, с. 156—162; Макаренко, 1913, с. 106; Романов, VIII, с. 276), а сами святые именуется “конскими богами” (Макаренко, 1913, с. 106, примеч. 4; Скалозубов, 1901, с. 122) или, объединяясь в одно лицо, могут пониматься как один “лошадиный бог” (Е. Марков, 1887, с. 6). Подобно тому, как в коровниках или хлевах помещали икону Власия (см. выше), в конюшнях принято было вешать образ Флора и Лавра, причем там нельзя было испражняться (Максимов, XVII, с. 156, примеч. 1). В день Флора и Лавра лошадей приводили к церкви для молебствия (“конной мольбы”), причем их кропили святой водой, освященной в этот день (там же, с. 158—160). Таким образом осуществляется дифференциация и специализация функций Волоса как “скотьего бога”, когда разным святым, выступающим в качестве его христианского заместителя, усваиваются те или иные специальные функции. На иконах Флора и Лавра обычно изображались лошади; характерно, что

в XVIII в. такие изображения вызывают протест церковных властей. Так, Димитрий Ростовский в своем известном “Розыске о Брынской вере”, написанном в 1709 г., восстает против нелепого, с его точки зрения, обычая изображать “святыхъ мученикъ Флора и Лавра с лошадми: яже суть небылица” (Димитрий Ростовский, 1755, л. 159). Указом от 21 мая 1722 г. Синод запрещает “образ Флора и Лавра „с лошадьми и конюхами”, с надписанными над последними вымышленными именами” (Описание документов Синода, II, 1, стб. 642, № 480).

Необходимо отметить, что день Флора и Лавра может рассматриваться не только как специальный “лошадиный праздник”, но и как “скотный праздник” в широком смысле (ср.: Балов и др., II, с. 83), что оправдывает включение рогатого скота в соответствующие обряды. Весьма характерно, в частности, что в этот день табун лошадей или стадо коров

может прогоняться сквозь вырытый в горе туннель или же теснину между гор (Кагаров, 1929, с. 63; Зеленин, 1914—1916, с. 1191; ср.: Зеленин, 1927, с. 69—70; Бондаренко, 1890, с. 115), при этом в Самаре “священник в полном облачении чрез костер зажженного перед ним огня, вытертого из дерева, кропит святой водой табуны лошадей всего края, которые прогоняются сквозь эти земляные ворота” (Зеленин, 1914—1916, с. 1191). (Вообще об этом обычае — безотносительно к его временной приуроченности — см.: Зеленин, 1914—1916, с. 252, 351, 355, 387, 542, 722, 752, 773, 1254; Зеленин, 1911, с. 9; Городцов и Броневский, 1897, с. 186; Кедров, 1865, с. 30—31.) Ср. пропускание больного через хомут, сквозное дупло, лестницу или специально изготавливаемый большой бублик при магическом врачевании (Афанасьев, I, с. 673; Афанасьев, II, с. 304—305; Афанасьев, III, с. 439, 802—803; Зеленин, 1927, с. 257—258; Зеленин, 1914—1916, с. 1116; Герасимов, 1895, с. 124—125; Герасимов, 1910, с. 73, 74; Скалозубов, 1904, с. 17; Бондаренко, 1890, с. 115—116), которое, видимо, символизирует акт повторного рождения (и связанного с этим обновления организма), т. е. соответствующее узкое отверстие имеет первоначально фаллический смысл; см. между тем ниже о фаллических символах, функционирующих как изображение “скотьего” или “куриного” бога, в основе которых лежит, видимо, представление о Волосе (см. экскурс XII), и вместе с тем о специальных функциях Волоса, связанных с рождением и исцелением (см. наст. работу, § II 1.3.1.1). Специальной “фроловской просфорой” (ржаной) в день Флора и Лавра кормили не только лошадей, но каждую дворовую скотину (Максимов, XVII, с. 159, примеч. 1).

**Заслуживает внимания обряд принесения быков в жертву Флору и Лавру как покровителям домашнего скота — с последующей массовой трапезой, — который отмечается главным образом у коми-пермяков (Михайлов, 1898, с. 443; см. также: Максимов, XVIII, с. 161—162, где говорится о Пермской губернии, но, возможно, имеются в виду также коми-пермяки); соответствующий**

132

---

**обряд связывался при этом с широко распространенной на русском Севере легендой об олене, который некогда посылался Богом для заклания (ср.: Шаповалова, 1973).**

**Любопытно, что у осетин свв. Флор и Лавр выступают как покровители овец (Дюмезиль, 1976, с. 13, 140).**

Именно в связи с культом Волоса можно понять связь Флора и Лавра со слепотой и соответственно с исцелением от глазных болезней (Максимов, XVII, с. 157—158); о соответствующем восприятии Волоса и связанных с ним мифологических персонажей мы говорим в § III.5.2 наст. работы.

Почитание Флора и Лавра может тем или иным образом объединяться с почитанием Николы. Весьма характерна в этом плане — и в общем вполне достоверна — молитва Платона Каратаева в “Войне и мире” Толстого, где соединяются имена Николы, Флора и Лавра: Платон “быстро начал креститься, приговаривая: — Господи, Иисус Христос, Никола угодник, Фрола и Лавра, господи Иисус Христос, Никола угодник! Фрола и Лавра, господи Иисус Христос, помилуй и спаси нас!.. — Какую это ты молитву читал? — спросил Пьер... — Читал что? Богу молился. А ты разве не молишься? — Нет, и я молюсь, — сказал Пьер. — Но что ты говорил: Фрола и Лавра? — А как же? — быстро отвечал Платон: — лошадиный праздник. И скота жалеть надо...” (Л. Толстой, VII, с. 44; эта молитва уже служила предметом обсуждения в научной литературе, см.: Н. Малицкий, 1932, с. 23). В день Флора и Лавра в некоторых местах совершается завивание Миколиной бородки (К. Завойко, 1917, с. 16; об этом обряде мы говорим в § III.2.2 наст. работы). Обряд опахивания селения, явно связанный с культом Волоса, может совершаться как с иконой Власия или Николы (см. наст. работу, § III.5.4), так и с иконой Флора и Лавра (Зеленин, 1914—1916, с. 744).

Мы уже упоминали, что коми-пермяки приносили быков в жертву Флору и Лавру; при этом в дер. Кочах Чердынского уезда внутри часовни, в пользу которой и жертвуется скот, “находится в

особом футляре с стеклянными дверцами скульптурное изображение, предмет особенного почитания богомольцев. Оно сделано из дерева и облечено в какую-то странную одежду, вроде шали. Мы так и не дознались, кого оно должно изображать: одни говорили — „Миколая батюшку“, другие — Христа. Это изображение, с приподнятою зачем-то правую рукою, наподобие отдания чести военными [ср. иконографический образ Николы Можайского], в странной пестрой одежде, с грубо размалеванным монгольского типа лицом, ничем не напоминает христианского изображения святых или Христа, и можно думать, что оно осталось здесь от времен язычества, прикрепленный же над головой его небольшой металлический ореол является дополнением уже позднейших времен” (Михайлов, 1898, с. 443—444). Можно полагать, таким образом, что Никола в сочетании с Флором и Лавром выступают здесь как покровители скотоводства.

133

---

Необходимо отметить, что восприятие Василия, Флора и Лавра как покровителей скота преимущественно характерно для великорусских и отчасти для белорусских областей и в меньшей степени для Украины. Украинцы могут считать, например, что соответствующее восприятие и почитание Флора и Лавра присуще именно “москалям”, ср.: “Бач, у москалів Хрол і Лавер — який празник, празнують його от як, а в хаклів того нема. „Лошадиний празник“, кажуть [москалі]” (Дикарев, 1905, с. 138). Равным образом на Украине св. Василий может не восприниматься как покровитель свиней и его заменяет в этом качестве св. Игнатий (Б. Яцимирский, 1912, с. 108).

Наряду с Власием, Василием, Флором и Лавром роль покровителя скота может приписываться и другим святым, которые воспринимаются как бы в качестве их дублеров; и в этом случае также может предполагаться генетическая связь с Волосом. Так, в частности, покровителями скота являются св. Спиридоний и Модест (Н. Малицкий, 1932, с. 27, 34; М. Смирнов, 1927, с. 57; Д. Успенский, 1906, с. 79—80, 85—86; Ал. Попов, 1883, с. 133; Ал. Попов, 1883а, с. 111; Чичеров, 1957, с. 222; ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 744). **Характерно, что в постановлении Синода от 25 октября 1723 г. специально предписывается, чтобы при иконном изображении св. Модеста “скотских стад отнюдь не писать” (Д. Успенский, 1906, с. 85—86, примеч.). Соответствующее отношение к св. Спиридонию, по-видимому, объясняется тем, что его память приходится на 12 декабря, т. е. на время зимнего солнцеворота — поворота с зимы на лето, который и называется “спиридоновским поворотом” (Глашинская, 1938, с. 130).** Согласно Чубинскому (III, с. 7), покровителем домашних животных на Украине является св. Харлампий, память которому совпадает со днем св. Власия (Чубинский указывает 11 февраля как день памяти св. Харлампия, хотя в действительности Харлампиев день предшествует Власьеву дню, т. е. отмечается 10 февраля). Можно предположить в данном случае вторичную ассоциацию Волоса с Харлампием — через Власия (ср. о почитании Власия как покровителя рогатого скота на Украине: Васильев, 1895, с. 127—128).

**Христианскими заместителями Волоса являются также свв. Кузьма и Демьян, которые выступают в специальной животноводческой функции; но об этом мы скажем ниже (экскурс XII).**

## VI. ПОЧИТАНИЕ ПЯТНИЦЫ И НЕДЕЛИ В СВЯЗИ С КУЛЬТОМ МОКОШИ (к с. 34)

**Почитание Пятницы широко распространено на Руси и имеет совершенно очевидные языческие истоки; с принятием христианства оно обусловило особый культ Параскевы Пятницы (у южных**

134

---

славян — св. Петки). См. вообще о почитании Пятницы: Афанасьев, I, с. 231—242; Львовский, 1902; Порфирьев, 1859; Можаровский, 1903, с. 17—41; Максимов, XV, с. 74—96; Максимов, XVII, с. 219—227; Максимов, XVIII, с. 236—243; Зеленин, 1914—1916, с. 576; Добрынин, 1872, с. 41; Дювернуа, 1894, с. 173; Верховской, I, с. 376—378; Веселовский, 1875—1877, CLXXXIV, № 6, с. 326—327, CLXXXIX, № 2, с. 186—252. Сообщение “Духовного Регламента”, что “въ малой Россіи, въ полку стародубскомъ, въ день уреченный праздничный, водятъ жонку простовласую под именемъ пятницы, а водятъ въ ходе церковном и при церкви честь оной отдаетъ народъ, съ дары и со упованіемъ некоей ползы” (Верховской, II, отд. 1, с. 35), следует сопоставить с аналогичными сведениями относительно хлыстовских ритуалов: хлысты, “нарядив девку, чествуют ее *Пятницею*” (Снегирев, 1831—1834, II, с. 45). Вместе с тем на Украине Пятницу могут причислять к русалкам (Зеленин, 1916, с. 140, примеч. 1; ср.: Гринченко, III, с. 506), ср. также белорусское *патніца* “нечистая сила” (Бялькевич, 1970, с. 320).

О связи почитания (Параскевы) Пятницы с культом Мокоши см.: Иванов и Топоров, 1965, с. 90, 150, 190; Топоров, 1975, с. 20; Топоров, 1978а, с. 138—139; Топоров, 1979а, с. 148—149; Топоров, 1979б, с. 270—271; ср. особенно народное восприятие Пятницы как “водяной и земляной матушки” (Максимов, XV, с. 87). **Мифологический мотив наказания Мокоши Громовержцем-Перуном** (Топоров, 1975, с. 20) отвечает мотиву борьбы Громовержца с Волосом (Змеем); отсюда объясняется вообще целый ряд общих функций и общих атрибутов у Волоса и Мокоши. **Противопоставленность Перуна и Мокоши проявилась, по-видимому, в поговорке (о суздальцах): “Геоργия замест Пятницы променяли”** (Даль, III, с. 554); **противопоставление Геоργия и Параскевы Пятницы может быть сопоставлено при этом с противопоставлением Геоργия и Николы, которое рассматривается в § III.1.3. наст. работы.** Ср. вместе с тем фольклорный рассказ о торговце, выдающем икону св. Геоργия на коне за икону Параскевы Пятницы (Афанасьев, 1957, № 523; Зеленин, 1914—1916, с. 198; Бараг и др., 1979, № 2055+).

**Поскольку Мокошь и Волос объединяются в своей противопоставленности Громовержцу, неудивительно, что почитание Параскевы Пятницы и почитание Николы обнаруживает разительное сходство.**

Так, в частности, пятница (как день недели) может выступать не только как день специального почитания Параскевы Пятницы, но и как день чествования Николы: например, в с. Иргинском Забайкальской области богомольцы стекались на поклонение иконы Николы 9 мая (праздник вешнего Николы), а также в д е в я т у ю п я т н и ц у п о П а с х е, т. е. в пятницу на первой неделе Петрова поста (Маторин, 1934, с. 352). Едемский (II, с. 79) сообщает о церкви, которая “носит двойное название по имени двух

135

---

святых, в честь которых она освящена: Николы Чудотворца и Параскевы Пятницы (Девятой); она может-называться и просто Девятой”, т. е. по имени Пятницы. Необходимо иметь в виду, что в некоторых местах “Девятая пятница” выступает в значении Семика, т. е. как день поминовения “заложных” (нечистых) покойников (Макаренко, 1913, с. 169, 177; см. вообще о Семике в экскурсе XIV), что отвечает специальной связи Николы с такими покойниками, о которой мы говорим в § III.3.2 наст. работы.

Подобно иконам Николы, иконы Параскевы Пятницы в принципе могут признаваться чудотворными (Максимов, XV, с. 86; Максимов, XVIII, с. 241; о соответствующем восприятии икон Николы мы говорим в § 1.2 наст. работы). **Достаточно показательно распространение скульптурных (резных) изображений Николы и Параскевы Пятницы, несмотря на борьбу православной церкви с сакральной скульптурой (см. специально об этом в § III.6.1 наст. работы); в определенных случаях именно скульптурные изображения Параскевы Пятницы пользуются преимущественным почитанием, т. е. им отдается предпочтение перед обычными иконами** (Максимов, XVIII, с. 241). При этом в некоторых местах резные

**изображения Николы и Параскевы Пятницы объединяются под общим названием “пятниц” (Можаровский, 1903, с. 26; ср. также: Чичеров, 1957, с. 56).**

Соотнесенность Николы и Пятницы находит отражение и в фольклоре — ср. сказочный сюжет, когда Никола помогает выполнить работу, заданную Пятницей (спрясть пряжу в один день) (Бараг и др., 1979, № 846++++). В другом сказочном сюжете обнаруживается связь Пятницы с медведем (Садовников, 1884, с. 167—168, № 46; ср.: Бараг и др., 1979, № 2103+), который манифестирует вообще противника Громовержца (см. специально об этом § III.5.1 наст. работы); связь с медведем исключительно характерна между тем для Николы (см. наст. работу, § III.5.2, § III.5.3, § III.5.4). Наконец, Николу и Пятницу объединяет мотив слепоты, исключительно важный в мифологическом отношении (см. об этом в § III.5.2 наст. работы).

**Сходные черты в почитании Николы и Пятницы проявляются, между прочим, и в бытовании особых клятв (божбы) с упоминанием этих святых, которые восходят, надо думать, к соответствующим выражениям с упоминанием Волоса и Мокоши.** Ср., с одной стороны, выражение “на то те Микола!” (Иваницкий, 1890, с. 119; ср. § 1.1 наст. работы), которое можно сопоставить с проклятиями и бранными выражениями, использующими слова *волос*, *волосатик*, *волосень* и т. п. (см. сводку примеров у Иванова и Топорова, 1974, с. 53; ср. еще: Куликовский, 1898, с. 11); и, с другой стороны, выражение “вот те святая пятница”, зафиксированное в “Барышне-крестьянке” А. С. Пушкина, см. здесь характерный диалог Алексея и имитирующей крестьянку Лизы: “И ты не обманешь меня? — Не обману. — Побожись. — Ну вот те святая пятница, приду”. (Пушкин, VI, с. 155). По-видимому,

136

---

не случайно эта клятва вложена в уста ж е н щ и н ы: **надо думать, что божба с упоминанием Мокоши была характерна именно для женской речи.** Этому не противоречит то обстоятельство, что несколько ниже в “Барышне-крестьянке” соответствующее выражение пытается употребить Алексей (“Алексей поклялся было ей святою пятницею, но она с улыбкой остановила его” — там же, с. 157); здесь перед нами не что иное, как стилистически обыгрываемый пример неумелого подражания крестьянской речи.

**Наряду с почитанием Пятницы имело место почитание Недели (воскресенья), которое явно соотносится с культом Пятницы.** Для связи с Мокошью показательны особые запреты на прядение в пятницу и воскресенье: в украинских легендах “Пятница ходит по селам вся исколотая иглами и изверченная веретенами, а св. Неделя уверяет прях, что они прядут не лен, а ее волосы, и указывает при этом на свою изорванную косу” (Афанасьев, III, с. 131); относительно связи Мокоши и вообще противника Громовержца с волосами и нитью см. специально экскурсы XVII и XVIII. Согласно полесскому представлению, “як у п'ятницю прядэ — сница П'ятница, кажэ: мэнэ вэрэтенами скололы, кроу тэчэ, або Нэдэлька прысница фся сколотая”; здесь же возможен перенос соответствующих представлений на Богородицу: “У п'ятницю нэ можна прасти, кажут, вэрэтэна утыкаюца в Божу Матэрь” (Трубицына, 1981, с. 60). Сербь думают, что Неделя есть святая жена, а “света Петка — Недјелина Мајка” (Афанасьев, I, с. 242). **Почитание Недели, имеющее явное языческое происхождение, обусловило древнерусское Слово о Неделе (“Слово о твари и днии, рекомом неделя”), где порицаются христиане, которые поклоняются ее иконописному изображению; это слово дважды издано Срезневским — по Паисиевскому сборнику XIV в. (И. Срезневский, 1882, с. 272—275) и по финляндскому отрывку XII—XIII вв. (И. Срезневский, 1867—1875, XLI, с. 31—32; ср. также: Виднэс, 1966, с. 65—66, табл. 88—90). О том же говорится и в “Слове о том, како погани суще язъци кланялися идолом” (Гальковский, II, с. 25; Аничков, 1914, с. 386). Характерно, что в белорусском языке *нядзелька* может выступать в значении “ведьма” (Судник и Цивьян, 1978, с. 126), подобно тому, как *патница* может означать здесь нечистую силу (см. выше), ср. великорусское *мокоша* “нечистый дух” (Герасимов, 1910, с. 3, 56).**

Почитание Недели отразилось в русском культе св. Анастасии (ср. *αναστασις* “вѣскресенье”); показательно при этом, что особо чтится именно св. Анастасия, а не св. Анастасий, имя которого имеет ту же этимологию. О почитании св. Анастасии в Новгороде см.: Мурьянов, 1974, с. 168—169. Отношению Анастасии и Пятницы посвящено специальное исследование Веселовского (1875—1877, гл. II), где этот вопрос рассматривается на широком типологическом материале. Об обычном сочетании изображений Параскевы Пятницы и Анастасии, а у южных славян св. Петки и св. Кириаки (Недели) — см.: Н. Малицкий, 1932, с. 7, 8, 12;

137

---

Лазарев, 1969, с. 23; Афанасьев, I, с. 242. Ср. в “Стоглаве” упоминание о “лживых пророках”, которые заявляют, что им “является святая Пятница и святая Настасея” (Стоглав, 1890, с. 186); см. также: Можаровский, 1903, с. 15—16.

Характерно, что на верхнем поле псковской иконы “Рождество Богородицы” XIV в. из собрания П. Корина Никола объединяется в деисусной композиции с женской фигурой (Антонова, 1966, табл. 27; наст. изд., иллюстрация VIII), которую одни исследователи трактуют как Анастасию (Антонова, 1966, с. 37), другие — как Пятницу (Реформатская, 1968, с. 118, примеч. 9).

## VII. НИКОЛА И ГЕОРГИЙ: СХОДНЫЕ ЧЕРТЫ (к с. 36)

**Признаки, объединяющие Николу и Георгия, специально рассмотрены Аничковым (1892, с. 37—41). В дополнение к собранным Аничковым фактам следует подчеркнуть, что ассоциация Николы и Георгия проявляется в ряде поговорок, примет и предписаний, где так или иначе соотносятся имена этих двух святых — ср., например: “Егорий с теплом, а Никола с кормом”, “Егорий с водой, а Никола с травой”, “Егорий с ношей, а Никола с возом”, “Святой Юрий запасает коров, а Никола коней” и т. п. (Даль, I, с. 514; Даль, IV, с. 669; Каравелов, 1861, с. 216, 218—219).**

Возможность отождествления Николы и Георгия видна, в частности, в следующей белорусской примете: “Нельзя „снубаць кросны” [работа при приготовлении холста]: а) между Юрьем и Николиным днем: вблизи будут водиться волки, — и б) в промежуток времени между праздником Благовещения, православным и католическим: в наступающее время будут плохие дожди” (Никифоровский, 1897, с. 100, № 689). **Знаменательно, что праздники Георгия и Николы оказываются здесь в том же отношении, что православное и католическое Благовещения: в обоих случаях имеет место как бы раздвоение одного образа.** Следует иметь в виду вообще, что промежуток времени между теми или иными православными и католическими праздниками считается в Белоруссии специфическим неблагоприятным временем (ср., например, соответствующие представления относительно промежутка времени между “русским и католицким Юррем”, зафиксированные у Никифоровского, 1897, с. 126, 142, № 915, 1047). **Однако в точности такое же восприятие имеет место и по отношению к временному отрезку между Юрьевым и Николиным днями, т. е. между 23 апреля и 9 мая (Никифоровский, 1897, с. 100, 247, № 689, 1953).**

Отметим, что день св. Георгия может считаться “конским праздником” (Сабурова, 1967, с. 41; Соколова, 1979, с. 163; Громыко, 1975, с. 85; Лооритс, 1955, с. 14, № 17, 18, ср. также № 16), что отвечает специальной связи Николы с лошадьми, о которой

138

---

мы говорим в § III.2.1 наст. работы: как Никола, так и Георгий может восприниматься как покровитель скотоводства вообще и коневодства в частности (то же отмечалось выше относительно свв. Власия, Флора и Лавра как христианских заместителей Волоса, см. экскурс V).

В Белоруссии “почитают Егорья в виде коня” (Каравелов, 1861, с. 215); ср. характерное обращение к лошади в Приангарье: “Ах ты, Егорий храбрый” (Сабурова, 1967, с. 41); в этой связи представляет интерес свидетельство дьякона Федора Иванова (второй половины XVII в.) о том, что многие поселяне и даже священники и дьяконы, “живучи по селамъ своимъ, ... лошадямъ поклоняются” (Субботин, VI, с. 29).

**Представление о Николе как обладателе ключей от неба (см. выше, § 11.3, а также § III.2.1.2) находит соответствие в представлении о Юрии, отпирающем весной землю (Весновые песни, 1979, с. 158-160, 162, 166, 170, № 163, 166—169, 172—174, 182, 184, 189, ср. с. 161—165, № 170—171, 175—179; Каравелов, 1861, с. 217; Чубинский, III, с. 30).**

Сходное восприятие Николы и Георгия проявляется, между прочим, и в языковом отношении. В целом ряде случаев можно констатировать синонимичность слов, образованных от имени того и другого святого. Так, например, одна и та же рыба (разновидность леща) может в одних местах называться *никольник* ~ *микольник*, в других — *юровик* ~ *юрьевик* (ср. серб.-хорв. *јуревчан*) (Усачева, 1977а, с. 9; Усачева, 1979, с. 82, 73). **В русских говорах зафиксированы *микулить* “понимать” (Словарь рус. говоров Ср. Урала, II, с. 132) и *обмикулить* “обмануть” (Даль, II, с. 602); последнее слово соответствует по своему значению слову *объегорить* “обмануть” (Даль, II, с. 635; Максимов, XV, с. 158—161); вместе с тем рязанск. *абигорить* “устроить, привести в порядок” (Диттель, 1898, с. 204) может быть сопоставлено со словом *волосить* “управлять”, зафиксированным в том же ареале (см. об этом слове в экскурсе XIX).**

Точно так же сходное значение могут иметь и слова, образованные от других собственных имен, — постольку, поскольку соответствующие святые соотносятся с культом Волоса. **Так, слово *микулить* “понимать” может быть соотнесено со словом *петрить* с тем же значением, образованным от имени Петр (см. о последнем слове: Топоров, 1977, с. 202); синонимичность этих слов обусловлена сходным восприятием Николы и Петра как заместителей противника Бога Громовержца (см. экскурс IV). Вместе с тем слова *обмикулить* и *объегорить* соответствуют по значению словам *обмишулить* “обмануть”, *мишулить* “обманывать” (Даль, II, с. 330, 601), образованным от имени Михаил; точно так же *о(б)микулиться* “ошибиться, обмануться” совпадает в значении с *обмишулиться*, *обмихнуться* (Даль, II, с. 601—602; Словарь 1852 г., с. 133, 141), ср. отсюда *мишуля*, *михлюй* “простофиля” (Даль, II, с. 330). Это вполне закономерно, если иметь в виду рассмотренное в главе II объединение Николы и св. Михаила.**

139

---

Совершенно бездоказательны попытки Г. А. Ильинского (1915, с. 72, 76, 78) возвести формы *мишулить(ся)*, *махнуть(ся)* к праславянским корням (эти формы зафиксированы только в русском языке и не имеют никаких соответствий в других славянских языках); ср.: Фасмер (II, с. 631), который связывает *мишуля* и *Михаил*. Аналогичным образом объясняются, по-видимому, и *обкузьмить*, *подкузьмить* “обмануть” (Мельников, IV, с. 225; Даль, III, с. 180; Максимов, XV, с. 158—161); о возможности сближения свв. Кузьмы и Демьяна с Волосом будет специально сказано ниже (экскурс XII).

**Слова *обмикулить*, *объегорить*, *обмишулить*, *подкузьмить* семантически соответствуют глаголу *обволхвить* “обмануть” (Добровольский, 1914, с. 497), а также укр. *волишити* “хитрить” (Буслаев, 1848, с. 23; Афанасьев, III, с. 425), производному от *волхв*; при этом этимологическая связь между именем Волоса ~ Велеса и славянским названием волхва (Яacobсон, 1969, с. 595—596; Иванов и Топоров, 1973, с. 50, 59; Иванов и Топоров, 1974, с. 54) позволяет рассматривать волхва как жреца или шамана — служителя Волоса. В то же время эти глаголы могут быть сопоставлены с глаголом *свистеть* “обманывать, лгать”. В народных верованиях способность свистеть приписывается мифическому Змею, т. е. генетическому прототипу Волоса (Афанасьев, I, с. 307; Афанасьев, II, с. 544, 751); одновременно свист выступает как характерный акустический атрибут нечистой силы, и в**

первую очередь лешего, представляющего собой, как показывается в § II 1.5.1, ипостась Волоса (см. о свисте в этом плане: Афанасьев, II, с. 69, 329, 337, 341; Максимов, XVIII, с. 78, 82, 83, 154; Ушаков, 1896, с. 158; Балов и др., IV, с. 87; Богатырев, 1916, с. 49; Иваницкий, 1890, с. 126; Померанцева, 1975, с. 35).

#### VIII. ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ: СВЯЗЬ С КУЛЬТОМ ВОЛОСА (к с. 57)

Великий (чистый) четверг, т. е. четверг на страстной неделе, специально отмечен как общением с загробным миром, так и особыми магическими ритуалами, связанными со скотом: и то и другое соответствует основным функциям Волоса. Общение с загробным миром выражается прежде всего в поминании мертвых и приготовлении для них ритуальной трапезы и бани (Зеленин, 1927, с. 364—366; Зеленин, 1913, с. 11; Гальковский, II, с. 15; Соболевский, 1891а, с. 229; Зеленин, 1914—1916, с. 762; ср. также: Зеленин, 1916, с. 222; Цивьян, 1977а, с. 311—312), а также в специальном общении с домовым (П. Иванов, 1893, с. 31—32; Максимов, XVII, с. 102; Афанасьев, II, с. 69, примеч. 2; Померанцева, 1975, с. 101; ср. ниже, экскурс XIV) или лешим (Максимов, XVII, с. 102—103; ср., между тем, § III.5.1 наст. работы и экскурс X

140

о лешем и домовом как ипостаси Волоса). О скотоводческих ритуалах в Великий четверг см., например: Максимов, XVII, с. 101—103. Особенно знаменательно, что производимая в этот день обрядовая “окличка” мертвых (ср. свидетельство “Стоглава”: “А Великий четвергъ по рану солому палют и кличють мертвых” — Стоглав, 1890, с. 193) находит формальное и функциональное соответствие в “окличке” домашних животных, когда в страстной четверг хозяйка кличет скотину по именам в печную трубу, а хозяин, стоя снаружи, отвечает за них (Кагаров, 1929, с. 67; Зеленин, 1914—1916, с. 261; Зеленин, 1927, с. 366; Иваницкий, 1890, с. 129; Мансикка, 1912, с. 134; Максимов, XVII, с. 102); ср. аналогичную “окличку” Мороза в этот же день — с приглашением его на трапезу и просьбой не бить урожай [Шереметева, 1930а, с. 57, примеч. 2; Зернова, 1932, с. 22; Зеленин, 1927, с. 375; Соколова, 1979, с. 107; ср.: Афанасьев, I, с. 319 (Афанасьев говорит о “Великом дне”, но имеет в виду, надо думать, “Великий четверг”)] — при том, что Мороз, как мы отмечали, обнаруживает несомненную связь с противником Громовержца (см. экскурс V; ср.: Дюмезиль, 1976, с. 72). Ср. также обычай, зафиксированный в Пермской губернии, когда хозяйка в Великий четверг до заутрени забирается в курятник и поет там петухом (“чтобы куры были кладливы и плодливы” — Зеленин, 1914—1916, с. 1030). Отметим в этой же связи пасхальную трапезу для скота (так называемую “скотскую” пасху — Максимов, XVII, с. 112), которая отражает, возможно, языческие обряды, первоначально производившиеся в Великий четверг и лишь позднее поставленные в связь с пасхальными торжествами; действительно, этот обычай может быть сопоставлен с праздничной трапезой для зверей, которая устраивается в Великий четверг в овине, причем один из участников данного действия изображает медведя (Шереметева, 1930а, с. 57, примеч. 2; относительно соотношенности медведя и овина с культом Волоса см. § III.5.4 экскурс XII). Вместе с тем приурочиваемый к Великому четвергу убой скота (Максимов, XVII, с. 105) может восходить в конечном счете к обрядовому жертвоприношению Волосу (ср. соответствующие обряды в другие дни, связанные с Волосом: во Власьев день, Николин день, на Флора и Лавра). Ср. также ниже (экскурс XII) о ритуальном заклании курицы в Великий четверг, которая может трактоваться как жертва Волосу.

Показательно, наконец, что в Великий четверг производились как постриги людей (Чулков, 1782, с. 262; Максимов, XVII, с. 101; Зеленин, 1914—1916, с. 869), так и постриги с к о т а, когда у овец подстригали шерсть на лбу, а у коров, лошадей и кур — хвосты (Максимов, XVII, с. 101; М. Смирнов, 1927, с. 57; Зеленин, 1927, с. 63—64); и в этом также следует усматривать отражение культа Волоса, имея в виду в особенности специальную соотношенность Волоса с волосом и шерстью (см. об этом ниже, экскурс XVII). Ср. еще обычай мыть в этот день крынки женскими

в о л о с а м и и кормить п е т у х о в каленым г о р о х о м (Максимов, XVII, с. 100, примеч. 1); см. наст. работу, § III.5.4, а также экскурсии XVII и XV о волосах, горохе и петухе в связи с культом Волоса. С культом Волоса может быть связано, наконец, ритуальное пересчитывание денег в Великий четверг (см., например: Зеленин, 1927, с. 366), опускание в этот день в воду золота и серебра и умывание этой водой (Максимов, XVIII, с. 255; Зеленин, 1914—1916, с. 857, 859), умывание с яйца (Зеленин, 1914—1916, с. 859) и т. п. — о значении соответствующих ритуалов см. специально в § III.3.1 наст. работы; в киевском печатном Номоканоне 1624 г. с осуждением упоминается об обычае есть “хлеб Великаго Четвертка” с тем, чтобы обрести украденное (Буслаев, 1861, стб. 1053). Таким же образом может быть интерпретировано вообще ритуальное омовение в Великий четверг, причем наряду с мытьем людей в этот день производится мытье скота и избы (Максимов, XVII, с. 105; Шейн, III, с. 16; Анимелле и др., 1854, с. 230; ср. еще о хождении в баню в этот день: Романов, VIII, с. 58; Добровольский, 1897, с. 379; Соколова, 1979, с. 103). Обычай мыть избу в чистый четверг может быть при этом соотнесен с обычаем мыть избу после покойника.

Соотнесенность Великого четверга с культом Волоса особенно отчетливо проявляется в специальных обрядах, связанных с з о л о й и п е п л о м, которые представляют собой вообще чрезвычайно характерный атрибут противника Бога Громовержца (ср.: Иванов и Топоров, 1976, с. 111 и сл.; о роли пепла в языческих обрядах, связанных с культом мертвых, см.: Гальковский, II, с. 34, 60; Зеленин, 1914—1916, с. 293). Наряду с “четверговой золой” (собранной в Великий четверг), которую тщательно сохраняют, в этот день приготавливают особую “четверговую соль” (*четверговая соль* — соль, пережженная в Великий четверг с квасной гущей); четверговой золе и четверговой соли приписывается при этом специальная целебная и плодоносная сила (см., например: Афанасьев, II, с. 32; Даль, IV, с. 601; Ушаков, 1896, с. 201; Зеленин, 1914—1916, с. 661, 919—920, 1150, 1179, 1244), и отсюда, между прочим, четверговая соль может даваться скотине при первом выгоне скота (Городцов, 1915, с. 39). Соответствующие обряды в какой-то мере проникали и в церковный быт. Стоглавый собор констатировал, например, что некоторые “невегласе попы” в Великий четверг соль под престол кладут и держат ее до седьмого четверга по Пасхе (Семика) “и ту соль дают на врачеваніе людемъ и скотомъ” (Стоглав, 1890, с. 193); ср. также обычай класть четверговую соль за образа (Зеленин, 1914—1916, с. 919) или есть на Пасху яйца с четверговой солью (Даль, IV, с. 601).

Особенно важно отметить, что четверговая соль призвана п р е д о т в р а т и т ь г н е в Ильи, т. е. христианского заместителя Перуна (Максимов, XVII, с. 190). Точно так же в Великий четверг изображают на дверях и окнах кресты, чтобы предохранить дом от г р о м о в о г о у д а р а (Зеленин, 1914—1916, с. 70). Одновременно

Великий четверг обнаруживает явную соотнесенность со змеями, ср. характерную молитву, которая произносится в этот день: “Чистый четверг, от ч е р в е й и о т в с я к о г о г а д а сохрани и помилуй на долгое время” (Максимов, XVII, с. 105), а также полесские обряды: “У чысты чэтверг станеш до сонца, кругом веянчкам абмятеш и макам свячоным насыпеш, шоб гадюкі не лезлі”, “У чысты чэтверг макам кругом хаты, каноплей [обсыпают] и не паявица ва дваре гадасть, гад (= вуж)”, “У чысты чэцьвер абмитаеш сваё селишче кэб гадоуя не было” (записано Полесской экспедицией под руководством Н. И. Толстого в июле 1975 г. в дёр. Дубровица Хойницкого р-на и в дер. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской области; запись А. Б. Страхова; ср. также: Толстые, 1978, с. 115). Соответственно четверговой золе приписывается способность сохранять посевы от червей (Афанасьев, II, с. 32; Даль, IV, с. 601; Никифоровский, 1897, с. 127, № 931); аналогичная способность приписывается и венику, которым мели избу в Великий четверг (Скалозубов, 1901, с. 124). В некоторых местах считают, что вообще в четверг

(любой) нельзя ничего ни сеять, ни сажать, так как все будет съедено червями (Абрамов, 1913, с. 380).

## IX. ОГНЕННАЯ РЕКА В СВЯЗИ С ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ О ТОМ СВЕТЕ (к с. 59)

Огненная река занимает важное место в древнерусских космологических представлениях, согласно которым земля покоится на “воде высокой”, вода, в свою очередь, — на камне, который держат четыре золотых кита, находящихся в огненной реке, и т. д. (в конечном же итоге в основе мироздания оказывается мировое дерево: “дуб железный”, который “на силе Божией стоит”), см.: Н. Тихонравов, 1863, II, с. 443; Веселовский, 1889, с. 44; ср. также: Щапов, I, с. 104, 111. При этом космологический кит, пребывающий в огненной реке, может, со своей стороны, ассоциироваться со Змеем. Так, в одном из космологических сочинений сообщается, что “в огненном море или в огненной реке живет плутоническое или вулканическое чудовище — *великорыбие*, *огнеродный кит* или *змей элеафам*; кит этот, хотя и пребывает в море океане, но из уст его исходят „громы пламенного огня”, далеко вылетающие, „яко стрелено дело”, из ноздрей его выходит дух, яко ветр бурный, -который „раздымает огонь геенский”. Этот-то кит, на котором основана будто бы земля и который сам держится огненной рекою, по народным сказаниям и разрушит мир: если он задвигнется, заколеблется, то потечет река огненная и настанет конец мира” (Щапов, I, с. 111).

Происхождение огненной реки специально освещается в космогоническом сказании о борьбе Бога и Сатаны. Здесь говорится,

143

---

что в том месте на земле, где пал Сатана со своими дьяволами, потекла огненная река. Затем “огненная река, по Божьему велению, с поверхности земли провалилась в преисподнюю земли, и там она течет до сих пор и будет течь вечно; в ней помешается ад, в котором будут мучиться грешники после их смерти” (Городцов, 1909, с. 60—61).

**Примечательно, что если в одних случаях огненная река в древнерусской письменности и в фольклоре отделяет тот свет от этого (причем в христианских терминах тот свет может иногда отождествляться с раем, а сама огненная река пониматься как ад), то в других случаях она разделяет рай и ад. Последнюю интерпретацию следует признать относительно более поздней, т. е. расценивать как результат переосмысления языческих представлений уже на христианской почве (ср.: Н. Тихонравов, I, с. 185). Примером именно такого понимания огненной реки может служить апокриф “О всей твари” (см. изд.: Н. Тихонравов, 1863, II, с. 350) или духовный стих о “Пречудной царице” (Богородице):**

**Тогда грешные со праведными будут различатися:**

**Праведный души будут взяты на восточной стороны,**

**А грешный души будут взяты на западную страну.**

**Между их протечет Сион-река огненная.**

**(Якушкин, 1859, с. 148)**

Вместе с тем в христианизированном осмыслении переход через огненную реку может отождествляться с мытарствами (Е. Барсов, I, с. 306), ср. в этой связи возможность различения в народном религиозном сознании ада (пекла) как места мучений душ до Страшного суда и ада (геенны огненной) как места мучений грешников после Страшного суда (П. Иванов, 1909, с. 254). Заметим, что при таком понимании так называемые “заложные”, (нечистые, т. е. умершие без покаяния) покойники, по-видимому, вообще не переходят огненную реку, т. е. не попадают на Страшный суд (ср.: Буслаев, I, с. 463; см. вообще о “заложных” покойниках: Зеленин, 1916).

Характерно в этом смысле, что погребальный обряд, которого, собственно, и лишены “заложные” покойники, может носить название *правеж*, т. е. “суд” (Котляревский, 1868, с. 205); ср.: Афанасьев, III, с. 371—372, об употреблении слова *суд* в значении “смерть”.

## Х. “ИРИЙ” КАК ОБЩЕЕ ОБОЗНАЧЕНИЕ ПОТУСТОРОННЕГО МИРА: СООТНЕСЕННОСТЬ ПОТУСТОРОННЕГО МИРА СО ЗМЕЯМИ (к с. 60)

**В славянских языческих представлениях, по-видимому, не было различия рая и ада: слово *ирий* (*вырий*), так же как и слово *рай*, служит вообще обозначением потустороннего мира. Ирий**

144

---

обычно понимается как место, куда змеи и птицы скрываются осенью и откуда они являются весной. Ср., однако, любопытный диалог, записанный Дикаревым (1905, с. 141—142): “Значить, на Здвиження [т. е. Воздвижение] і гадюки в вирші посунуть. — Хибаж гадюки долізуть у вирій? То птиці летять у вирій, а гадюки в землі, мабуть, в норях сидять”. **Здесь же сообщается, что змеи и птицы являются обратно 1 апреля, в день, который носит название *Рухман* и, очевидно, ассоциируется со страной блаженных рахманов, т. е. опять-таки с ирием (см. о рахманах: Афанасьев, II, с. 141; Афанасьев, III, с. 278; А. Яцимирский, 1900).** Точно так же и в Бессарабии считают, что змеи на Воздвижение уползают в землю, тогда как птицы улетают в теплые края (*ла вырьй*), см.: Сырку, 1913, с. 168—169. Вместе с тем на Украине могут различать “птичий вирий”, который находится на теплых водах, “за пущами і за багатириями”, и “гадючий вирий”, который находится “в Руській землі” (Булашев, 1909, с. 481). Отразившееся в подобных свидетельствах противопоставление ирия как места, куда улетают на зиму птицы, и земли как места, куда уползают змеи, — а также “птичьего” и “гадючьего” ирия — по-видимому, связано с христианской дифференциацией ада и рая и тем самым представляет собой относительно новое явление. **По существу же речь идет, по-видимому, об одном и том же месте назначения, т. е. о разных путях, приводящих в ирий.** Соответственно могут полагать, что змеи лезут в ирий по деревьям (Афанасьев, II, с. 137; ср.: Никифоровский, 1897, с. 254, № 2007—2008), а птицы, напротив, скрываются в колодцах (Афанасьев, III, с. 728—729; Потебня, 1865, с. 100—102); характерно также понимание “вирия” как водоворота, куда на зиму прячутся ласточки (Абрамов, 1913, с. 379), ср. *vir* “водоворот, омут” (Даль, I, с. 206; СРНГ, IV, с. 291; Н. Толстой, 1969, с. 212—213). Ср. еще поверье, что галки улетают в ад (Зеленин, 1914—1916, с. 1035), — при том, что ад обыкновенно мыслится под землей. Для ассоциации змей и птиц показательна характеристика такого мифологического персонажа, как Усыня в сказке “Усыня”: “птица Усыня — змей о двенадцати головах” (Худяков, 1964, с. 60), ср. также “пестрая птица” как обычное наименование змея в румынских заговорах (Цивьян, 1979, с. 192). **Восприятие ирия как места, находящегося одновременно на небе и под землей, видимо, отразилось в понимании Млечного Пути как подземной реки (Гладышова, 1960, с. 88—89); вместе с тем Млечный Путь обычно понимается как дорога на тот свет (Мошинский, II, 1, с. 45, 554, а также с. 722, карта № 6), ср. также распространенное представление о том, что в царстве мертвых текут молочные реки (Бернштам, 1978, с. 59). Можно предположить, что Млечный Путь ассоциируется с рекой, отделяющей потусторонний мир (ср. экскурс IX), т. е. эта река может мыслиться и как подземная, и как небесная.**

**Локализация потустороннего мира одновременно на небе и под**

145

---

**.землей находит широкие типологические аналогии. Любопытно в этой связи, что в Талмуде представлены две точки зрения относительно того, где помещается геенна: согласно одной**

точке зрения, она располагается за вторым небом (там, где солнце и планеты), согласно другой — на конце земли (Либерман, 1965, с. 497—498).

С соответствующими представлениями может быть связано поверье, согласно которому в определенное время открывается рай и ад (Афанасьев, I, с. 778; Афанасьев, II, с. 150, 401; Афанасьев, III, с. 701).

**Представление о том, что змеи находятся под землей (т. е. в ирии) до первого грома (Максимов, XVII, с. 215), соответствует представлению о замыкании земли до этого времени: до первого грома земля, по народному выражению, не растворяется (Афанасьев, II, с. 401).** Ср. также мнение, что до первого грома змеи не жалят (Афанасьев, II, с. 545—546); точно так же и о животных, подверженных зимней спячке, говорят, что они пробуждаются не прежде, чем после первого грома (Афанасьев, I, с. 432, примеч. 3), что соответствует возможности так или иначе ассоциировать этих животных со змеиной породой и вообще с Волосом (ср. в этой связи о медведе § III.5.1 наст. работы). **Согласно другой точке зрения, змеи пребывают под землей с Воздвижения до вешнего Юрьева дня (23 апреля) (Добровольский, 1914, с. 275; Кравченко, 1911—1914, V, с. 6 второй пагинации, № 9); ср. представления о размыкании земли в Юрьев день (Весновые песни, 1979, с. 158—167, 170, 173, № 163, 166—179, 182, 184, 189, 196; Каравелов, 1861, с. 217; Чубинский, III, с. 30). Объединение св. Георгия с Богом Громовержцем (см. об этом § III. 1 наст. работы), очевидно, обуславливает ассоциацию Юрьева дня со временем первого грома; ср. представления об отпирании неба в Юрьев день (Чубинский, III, с. 30—31; Весновые песни, 1979, с. 167, № 184).**

Любопытно в связи со сказанным русское поверье о том, что где-то далеко есть царство (Лукоморье), в котором люди умирают на зиму и воскресают весной, причем обычно считается, что умирают они в осенний Юрьев день (26 ноября), а воскресают в вешний Юрьев день (Афанасьев, III, с. 287; Карамзин, VII, с. 4; Снегирев, III, с. 79; Коринфский, 1911, с. 502; Анучин, 1890а, с. 232—233, 274; Титов, 1890, с. 4—5; ан. Попов, 1869, с. 529); о том же сообщают, со слов русских, и иностранцы в своих описаниях России — Герберштейн, Гваньини, Рейтенфельс, Таннер и др. (Алексеев, 1932, с. 104, 110—111, ср. с. 364). Это поверье следует сопоставить с представлением о стране блаженных рахманов (иначе говоря, царстве мертвых), которые, по мнению буковинских рутенов, наполовину люди, а наполовину рыбы (А. Яцимирский, 1900, с. 268), т. е. обнаруживают признаки змеиной породы, поскольку рыбы в народной мифологии рассматриваются как разновидность змея; ср. в русской статье “О человецах не-

146

---

знаемых во восточной стране” упоминание о людях, которые определенное время года живут в воде (Титов, 1890, с. 4).

Представление о весеннем размыкании Земли, т. е. растворении потустороннего мира (ирия), объясняет поверья о появлении в это время на земле нечистой силы, в частности русалок, леших и т. п. Так, обычно считают, что русалки являются на суше с Семика или Троицы и остаются здесь до Петрова дня (Зеленин, 1916, с. 141); в известное время справляется особый обряд прощания с русалками (так называемые “похороны русалки”). Русалки при этом ассоциируются с кукушками (ср., между прочим, *ку-ку!* как характерный возглас русалок — Афанасьев, III, с. 123). Представление о том, что кукушка кукует до Петрова дня (Добровольский, I, с. 291), соответствует исчезновению русалок в этот день; обрядовые “похороны кукушки”, которые отмечаются в некоторых местах (Елеонская, 1912; Кедрина, 1912; Сухотин, 1912), по-видимому, представляют собой в сущности то же, что и “похороны русалки”, т. е. оба обряда восходят к одному исходному ритуалу. Кукушка вообще непосредственно связана с ирием в народных верованиях и выступает как типичная представительница царства мертвых; известная роль кукушки как предсказательницы, к

которой обращаются с вопросами о долголетию и т. п., обусловлена именно связью ее с потусторонним миром.

Аналогичным образом может осмысляться и появление весной мышей (Афанасьев, III, с. 506), а также насекомых и т. п.

Архаическое (дохристианское) неразличение ада и рая отразилось, по-видимому, в таких старославянских и древнерусских терминах, как *порода* “рай” и *род, родъство, рожьство, рожение* “преисподняя” (И. Срезневский, II, стб. 1208—1209; И. Срезневский, III, стб. 138—140, 143—144, 146). Если слово *порода*, несомненно, объясняется из гр. *παραδείσος* кѣк заимствованное слово, подвергшееся на славянской почве морфологической адаптации, то слова *род, родъство* и т. п. обычно трактуются как результат неправильного понимания греческого слова славянскими переводчиками, а именно смешение гр. *γεννα* “ѹд” и *γεννα, γενεα*, “пѣждение” (см., например: Котляревский, 1868, с. 21; Миклошич, 1875, с. 49; Фасмер, III, с. 330, 491; Горалек, 1956, с. 233). Вряд ли можно согласиться с такой трактовкой: представляется совершенно очевидным, что названия рая и ада были восприняты на славянской почве как производные от корня *род*, выступавшего, видимо, как общее обозначение царства мертвых

(обители предков). Адаптация гр. *παραδείσος* кѣк раз и обусловлена, надо думать, этимологическим сближением с *род*, т. е. соответствующим переосмыслением греческого заимствования.

Вместе с тем имя *Род* в славянском языческом пантеоне может рассматриваться как одно из названий мифологического противника Бога Громовержца, выступавшего наряду с названием *Волос* (см. сводку данных о Роде, например, у Афанасьева, III,

147

---

с. 319, 386—389, 416—419; Иванова и Топорова, 1965, с. 171—172). **В частности, домовый, который представляет собой, по-видимому, одно из воплощений Рода, может рассматриваться и как эпифания Волоса.** Показательно сообщение Даниила Заточника, что “дети бегаютъ Рода” (Зарубин, 1932, с. 24), где, по всей вероятности, слово *род* обозначает домового, — ср. *род* “домовой”, *рода* “призрак” (Даль, IV, с. 10—11) и вместе с тем *роды* “предки” (Якобсон, 1959, с. 267). Ср. также такое название для домового как *родитель* и вообще очевидную связь домового с культом предков (см. ниже, экскурс XIV); при этом слово *родитель* по отношению к усопшим означает не столько предков, сколько вообще родственников (таким образом именуется, например, и те члены рода, которые умерли во младенчестве и не оставили по себе потомства), и поэтому было бы точнее говорить вообще не о культе предков, но именно о культе рода (связь понятий “предок” и “родитель” отразилась в современном молодежном жаргоне, где, напротив, слово *предок* выступает в значении “родитель”). Ритуальная трапеза Роду и Рожаницам, о которой часто упоминают древнерусские источники, может быть сопоставлена как с угощением домового, так и с угощением усопших “родителей” (см., например: Афанасьев, II, с. 86).

Сколько-нибудь подробная аргументация тезиса о генетической связи домового и Волоса не может быть осуществлена в рамках настоящей работы; отметим, однако, широко распространенное представление о змеиной природе домового (Афанасьев, II, с. 539—540; Афанасьев, III, с. 300; Добровольский, 1914, с. 180, 271; Зеленин, 1914—1916, с. 51, 867; Цейтлин, 1912, с. 163), поверье о возможности гибели домового от громового удара (Никифоровский, 1907, с. 53) и функцию домового как покровителя скота (Померанцева, 1975, с. 97—98).

Аналогичным образом, т. е. исходя из культа Волоса, может быть объяснена связь Рода с долей (Афанасьев, III, с. 388; П. Владимиров, 1896, с. 42), ср., между тем, о связи Николы с долей: Афанасьев, III, с. 373—374; Афанасьев, 1957, № 573. Связь Волоса с округом и властью (см. специально ниже, экскурс XIX) соответствует связи Рода с родом как социальной единицей.

Вместе с тем соотносительность Рода с долей объясняет, почему в средневековых русских астрологических памятниках семь планет, оказывающих влияние на судьбу людей, называются *рожаницами* (И. Срезневский, 1885, с. 9). Это название следует сопоставить с др.-русск. *волосыни* как названием Плеяд (у Афанасия Никитина и в разговорнике Т. Фенне 1607 г.), ср. болг. *власите* “Орион”, *власците* “Орион, Плеяды” и т. п. (Иванов и Топоров, 1974, с. 49—50, 200).

Таким образом, обозначение потустороннего мира совпадает с наименованием противника Громовержца. В частности, такие выражения в древнерусских текстах, как “родь огненный”, “родьство огненное” или “огнь родный, родьствынный” (Афанасьев, III,

148

---

с. 811), сопоставимы с представлением об Огненном Змее и об адском огне, исходящем из пасти змея.

#### XI. ДЕНЬГИ В ПОХОРОННОМ ОБРЯДЕ (к с. 64)

Роль денег в похоронном обряде вырисовывается весьма отчетливо. Особенно характерен обычай бросать в могилу деньги, чтобы заплатить за перевоз через огненную реку (Зеленин, 1914—1916, с. 585, 586, ср. с. 311, 355, 1089, 1102; Е. Барсов, I, с. 306; Афанасьев, I, с. 577; Афанасьев, III, с. 814; Куликовский, 1890, с. 53; Балов и др., II, с. 88; Соболев, 1913, с. 128—129; Генерозов, 1883, с. 35; Мошинский, II, 1, с. 598; Нидерле, I, с. 266—269; Котляревский, 1868, с. 211; Архангельский, 1854, с. 24). Христианизированное переосмысление этого представления может быть усмотрено в повести Пафнутия Боровского “О милостыни”, где розданная при жизни милостыня оказывается на том свете как бы платой, обеспечивающей переправу через огненную реку (см. изд.: Веселовский, 1889, приложения, с. 106; ср. еще к этому сюжету: Веселовский, 1883, с. 33); вместе с тем в одном духовном стихе (Бессонов, V, с. 226, № 508) Михаил архангел отказывается брать деньги у грешников и не перевозит их через “Сион-реку огненную”. Иногда же эти деньги рассматриваются как плата “земельному хозяину” — тому самому, которому бросают деньги, когда строят дом (Г. Виноградов, 1923, с. 290; СРНГ, XI, с. 255; ср. также Яшуржинский, 1898, с. 94; Чубинский, IV, с. 710; П. Иванов, 1909, с. 249—250; Афанасьев, I, с. 577, примеч. 3; Е. Барсов, I, с. 306; Генерозов, 1883, с. 35; Фридрих, 1972, с. 167; Богатырев, 1916, с. 76; Балов и др., II, с. 88), что соответствует связи Волоса как с подземным царством, так и вообще с Матерью Землей. Примечательно, что у украинцев как земельный хозяин, так и перевозчик душ называется *дидько* (ср.: Яшуржинский, 1898, с. 94; Нидерле, I, с. 267—268).

Кстати сказать, этот “земельный хозяин” может быть, по-видимому, отождествлен с домовым. Действительно, обычай бросать деньги в могилу может мотивироваться и необходимостью заплатить за место покойникам на кладбище: “старые покойники без денег места не дают” (Цейтлин, 1912, с. 161). Ср., между тем, слово *родитель*, которое может обозначать как домового или умершего члена рода (см. экскурсы X и XIV), так и незримого сторожа кладбища или же последнего покойника на кладбище (Добровольский, 1914, с. 795—796). Если предположить, что кладбища ранее были р о д о в ы м и, разница между “земельным хозяином” и домовым как хранителем рода и одновременно олицетворением усопшего предка становится в сущности незначительной. Поскольку домовый при этом связан со скотом, постольку могут также считать, что деньги в могилу бросаются для того, чтобы

149

---

скотина не ушла вслед за хозяином (Зеленин, 1914—1916, с. 1102).

По свидетельству Коллинза, русские при похоронах клали монеты покойнику в рот (Коллинз, 1671, с. 21; Коллинз, 1846, с. 7—9; Семенович, 1912, с. 139—140); относительно близкого свидетельства “Повести временных лет” см.: Лихачев, 1947, с. 140 (ср., однако, Якобсон и Шефтель, 1966, с. 350, где дается иная интерпретация летописного текста; имеется в виду рассказ летописи о том, как Ян Вышатич повелел вложить рубль в уста казненных им волхвов — ПВЛ, I, с. 118). Сводку этнографических данных, относящихся к этому обычаю, см. хотя бы у Фишера (1921, с. 173 и сл.), Проппа (1946, с. 275), Н. Тихонравова (I, с. 186), Анучина (1890, с. 182—183), Нидерле (I, с. 266—268). Такую же роль, возможно, играли и медяки, которые клали на глаза покойника; есть основание полагать, что медь выступала здесь как субститут золота. Так, когда на пути из Ясс в Николаев неожиданно умер кн. Г. А. Потемкин, “стали искать по карманам имперялов, чтобы закрыть ему глаз (единственный зрячий)... казак подал медный пятак, которым и сомкнули глаз умершему” (Ловягин, 1905, с. 665): мы видим, что медная монета заменяет здесь золотую.

## XII. ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ МНОГОПЛАНОВОСТЬ ВОЛОСА; ВОЛОС КАК “КУРИНЫЙ БОГ” (к с. 70)

Функциональная многоплановость Волоса находит отражение в полисемии связанных с ним признаков. Поскольку золото, как уже говорилось, выступает как атрибут загробного мира, постольку вторичным образом оно может ассоциироваться и с материнством, плодородием. Это обстоятельство позволяет объяснить этимологию русского диалектного слова *золотник* “матка, женская утроба” (см. сводку лексикографических данных, относящихся к этому слову: Биргегорд, 1975, с. 209—210, а также: СРНГ, XI, с. 330; Добровольский, 1914, с. 282; Макаров, 1846—1848, с. 93), ср. загадку, где соответствующим образом изображается женский половой орган: “Стоит девка на горе, да дивуется дыре: свет моя дыра, д ы р а з о л т а я! куда тебя дети? на живое мясо вздети” (Афанасьев, I, с. 467). Такой же образ представлен в былинке о Ставре Годиновиче, где *vulva* называется “позолоченным кольцом” (Шкловский, 1925, с. 16—17); в этой связи можно предположить, что упоминаемая в § III. 1 наст. работы святочная игра “золото хоронить”, где девушка прячет золотое кольцо, имела некогда фаллический смысл. В том же плане может восприниматься и надевание кольца на палец при обручении (Афанасьев, I, с. 466). В белорусских условных языках слово *багриться* может получать значение “coitum habere” (Романов, IX, с. 76—77); ср.

150

---

особую роль красного цвета в великорусском свадебном обряде (Шереметева, 1928, с. 107—108). Связь женского полового органа и, соответственно, *coitus'a* с золотом (богатством) может специально обыгрываться в русских эротических новеллах, см.: Афанасьев, 1872, с. 31 (№ XX), 81—82 (№ XLIII). Соотнесенность богатства и оплодотворения отразилась, между прочим, и в значениях др.-русск. слова *исто*, которое означает как *testiculi*, так и деньги (Сл. РЯ XI—XVII вв., VI, с. 324).

В свою очередь, символ женского плодоносящего начала может функционировать, по-видимому, как изображение Волоса. Так, в Рогачевщине (Дмитровского р-на Московской области) “ведро без дна, подвешенное над воротами двора”, выступает в качестве “скотьего бога” (Зернова, 1932, с. 49, ср. также с. 42, 51); нетрудно усмотреть здесь фаллический символ. [Ср. в этой связи представление о соотнесенности целомудренности невесты с разведением скота (Никифоровский, 1897, с. 58, № 373; Зеленин, 1914—1916, с. 1089), а также требования, так или иначе направленные на обеспечение целомудрия пастуха во время пастьбы скота (Цейтлин, 1912, с. 16; Каменев, 1913, с. 183; Богатырев, 1916, с. 50).] Подобным же образом может интерпретироваться и изображение так называемого “куриного бога” в виде камня с естественной дыркой (показательно, что в соответствующей функции может выступать и сосуд с отбитым дном, ср. ниже); “куриный бог” может рассматриваться

вообще как одна из ипостасей Волоса, причем противопоставление “скотьего бога” и “куриного бога”, вероятно, отражает разделение мужского и женского животноводства.

Совершенно так же специфическая связь (старой) обуви с похоронными и поминальными обрядами обуславливает использование ее и в других функциях, относящихся к компетенции Волоса. Если по своей первоначальной функции старая обувь предназначается для покойников, т. е. для перехода в загробный мир и, возможно, для посещения оставшихся родственников (Самтер, 1911, гл. XVIII; Зеленин, 1913), то на русской почве она может символизировать “скотьего бога”, т. е., по-видимому, изображать Волоса. Так, в Вятской губернии изношенные лапти вешаются у скотного двора, чтобы было много скота, в Саратовской губернии, чтобы скотина не болела (Зеленин, 1913, с. 6—7; Зеленин, 1914—1916, с. 412, 1254); между тем во Владимирской и Ярославской губерниях, так же как и в Дмитровском крае, они выступают в более специальной функции “куриного бога” (Зеленин, 1913, с. 8; Зеленин, 1914—1916, с. 178—179; Костоловский, 1913, с. 252; Зернова, 1932, с. 49, 51). Это явление, несомненно, отражает двойную роль Волоса, который, будучи соотнесен с загробным миром, одновременно выступает как “скотий бог”; отсюда же, по-видимому, должны объясняться и свадебные обряды со старой обувью (см. о них у Зеленина, 1913, с. 2—5).

### Высказанное выше утверждение о генетической соотнесенности

151

---

**“куриного бога” с культом Волоса, а также о вероятной связи функционального расслоения Волоса на “скотьего” и “куриного” бога с разделением мужского и женского животноводства— нуждается в специальной аргументации, которая здесь может быть изложена лишь в самом суммарном виде.** (См. вообще разнообразные сведения о “курином боге”: Зеленин, 1927, с. 64; Зеленин, 1906, с. 40, 53—54; Зеленин, 1913, с. 8, 16; Зеленин, 1914—1916, с. 178, 780, 841; Балов и др., IV, с. 86; Костоловский, 1913, с. 252; Г. Завойко, 1914, с. 126—127; М. Смирнов, 1927, с. 61; Зернова, 1932, с. 49—50; Кагаров, 1918, с. 25—26; Афанасьев, II, с. 107; Афанасьев, III, с. 800; СРНГ, XVI, с. 126, 129; ср. антропоморфное изображение “куриного бога” *Боглаза* у Зерновой, 1932, с. 50, или Померанцева, 1967, табл. 3.) Показательно, в частности, что одни и те же предметы могут служить изображением как “скотьего бога”, так и “куриного бога” — например, такие, как медвежьи лапы или когти (ср.: Зернова, 1932, с. 49; Попова и Виноградов, 1936, с. 82), сосуд без дна (ср.: Зернова, 1932, с. 42, 49, 51; Зеленин, 1906, с. 40, 53.—54; Зеленин, 1913, с. 8, 16; Зеленин, 1914—1916, с. 585, 780; М. Смирнов, 1927, с. 61; Афанасьев, II, с. 108), камень с дырой (ср.: Г. Завойко, 1914, с. 126—127; Максимов, XVIII, с. 42—43, примеч.), старые лапти (ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 412; Зернова, 1932, с. 49, 51). **При этом отношение скота к домовому изоморфно отношению кур к кикиморе (которая может рассматриваться вообще как женская ипостась домового и во всяком случае обнаруживает с ним целый ряд общих признаков): если “скотий бог” оберегает скот от домового, то “куриный бог” предохраняет кур от кикиморы; характерно, что медведь способен выполнять и ту и другую функцию (см., например: Зеленин, 1914—1916, с. 163, 751; Максимов, XVIII, с. 68). Соотнесенность скота и кур проявляется в ряде сельскохозяйственных примет и предписаний (см., например: Зеленин, 1914—1916, с. 804, 841).**

Важно отметить, что камень с дырой, понимаемый как “куриный бог”, может использоваться в медицинских целях (Зеленин, 1927, с. 64; Бондаренко, 1890, с. 115; ср. в этой связи экскурс V), что обусловлено опять-таки различными функциями Волоса, который связан как со смертью и рождением, так и с болезнью и исцелением. Ср. вообще курицу как лечебное средство (Зеленин, 1927, с. 292; Зеленин, 1914—1916, с. 1245; Никитина, 1928, с. 302; Белкин, 1975, с. 146). Отметим, что курятник или куриный насест выступает как место лечения больных (Зеленин, 1914—1916, с. 156, 650, 740, 1244; Майков, 1869, с. 449, № 57; Бондаренко, 1890, с. 115, — по сообщению Бондаренко, ворожея при этом “что-то шепчет куриному богу”), будучи вместе с тем связан с похоронным обрядом (Афанасьев, I, с. 518—

519; Зеленин, 1914—1916, с. 352, 377, 956). Для связи курицы и смерти ср. диалектное *жмурка* “курица” (СРНГ, IX, с. 207) при том, что *жмурик*, *жмурчок* и т. п. означает “покойник” (там же), ср. § III.5.2

152

---

наст. работы о слепоте как признаке змеиной природы. Не менее характерна связь курицы со свадьбой (Зеленин, 1906, с. 45—46, ср. мотив курицы в свадебных песнях: Земцовский, 1970, с. 167—168, 170, 189, № 184, 185, 189, 190, 231, 232, 233) и с половым актом; последняя проявляется в обозначениях половых органов, а также *coitus*'а с помощью слов, производных от названия курицы или петуха — таких, как *петух* “*penis*” (Сержпутовский, 1911, с. 53), *курица* “*vulva*” (А. В. Гура, устное сообщение, зарегистрировано в Полесье), *птуха*, *туха* “*vulva*” (Романов, IX, с. 34—35), *потка* < \**рътька* “*membrum pueris*” (Трубачев, 1965, с. 359, ср. серб.-хорв. *курац* “*membrum virile*” — там же), *курать*, *куру пестрить* “*futuere*” (Г. Завойко, 1914, с. 162, ср., соответственно, выражения *покурить*, *укурались* и т. п.), ср. отсюда *курва* “потаскуха”; аналогичным образом объясняется и укр. *кохати* (Яacobсон, 1959, с. 267). Вместе с тем в немецко-русском разговорнике Т. Фенне 1607 г. (с. 89) слово *кур* выступает как обозначение мужского полового органа: “*gui: kur* [х...: кур] — *mahns gemechte* [*penis*]”. С фаллической семантикой, несомненно, связана по своему происхождению известная детская игра-гадание “петушок или курочка”. Ср. также § III.3.2 наст. работы относительно связи Змея-Волоса с куриным яйцом; соотносительность петуха и змея рассматривается нами в экскурсе XV.

С почитанием “куриного бога” прямо связаны специальные “курячи (или: куриные) именины”, отмечаемые на Кузьму и Демьяна, т. е. 1 ноября, причем эти святые, в свою очередь, могут пониматься как “курьи боги” (любопытно, что в некоторых местах священники в этот день молились за кур и кропили курятник святой водой, см.: Чичеров, 1957, с. 50, примеч. 66; о возможности молитвы за кур и их окропления упоминает, между прочим, в своем “Житии” протопоп Аввакум, см.: Аввакум, 1927, стб. 32, 111, 186); этот праздник, так же как и воскресенье в неделю жен-мироносиц, отмечается специальным “молением кур”, т. е. жертвенным их закланием с последующим приготовлением обрядовой еды из курятины; последняя в некоторых случаях называется “куричей братчиной” (Зеленин, 1906, с. 5, 16). См.: Зеленин, 1927, с. 63—64; Зеленин, 1906, *passim*; Зеленин, 1914—1916, с. 371; Максимов, XVII, с. 228—230; Е. Марков, 1887, с. 6; Трунов, 1869, с. 44; Афанасьев, 1850, с. 25; Афанасьев, I, с. 468; Афанасьев, II, с. 107; Минх, 1890, с. 110—111; Чичеров, 1957, с. 49—50. Следует подчеркнуть, что соответствующие обряды в ряде моментов обнаруживают разительный параллелизм с “микольщиной”: в обоих случаях обрядовая трапеза может именоваться “братчиной”, как там, так и здесь она может иметь обетный характер (ср. описанный Зелениным обряд “троецплатницы”: Зеленин, 1906; Зеленин, 1903, с. 161—162; Зеленин, 1914—1916, с. 418, 426—427); если на “микольщину” приносят в жертву т р е х л е т н е г о быка (см. § III.2.1), то обряд “троецплатницы” связан с принесением в жертву курицы, которая три раза вывела

153

---

цыплят (“по три года парившей”). При этом все русские “куриные” праздники — ж е н с к и е (Зеленин, 1906, с. 20; Зеленин, 1928, с. 133), тогда как Николин день — по крайней мере, день Николы вешнего — может считаться специфически мужским праздником (Максимов, XVII, с. 163; ср.: Добровольский, 1900, с. 49; любопытно между тем, что трапеза в честь Флора и Лавра объединяет мужчин и женщин, — Максимов, XVII, с. 161; ср. вообще о недопущении женщин на обычные братчины: Зеленин, 1928, с. 132).

Все сказанное никоим образом не исключает, однако, возможности восприятия именно Николы как покровителя кур: так, в Вятской губернии “перед посадкой наседки все члены семьи встают

перед божницей, „счистливая в семействе" принимает насадку на руки и потом молятся: „пошли нам, Микола-батюшка, все курочек без болтунов"” (Магницкий, 1883, с. 45, № 342).

Ритуальное жертвоприношение петуха или курицы (см. сводку данных о таком жертвоприношении у Иванова и Топорова, 1965, с. 140, 151—152, примеч. 279; древнейшие сведения о жертвоприношении петуха собраны у Дуйчева, 1976, с. 32—33) может в ряде случаев рассматриваться как жертвоприношение Волосу. Так, петух может приноситься в жертву домовому (Афанасьев, 1850, с. 24—25; Афанасьев, II, с. 106, 111), который, как мы уже отмечали выше (экскурс X), может рассматриваться как ипостась Волоса. Не менее показателен в этом плане описанный Максимовым (XVIII, с. 53) обычай закапывать удушенную черную курицу под порогом вновь отстроенной (после пожара) бани в качестве жертвы банному духу — при том, что великорусская баня, как мы предполагаем показать в другой работе, представляет собой домашний храм Волосу; характерно и то, что соответствующие действия старались производить в Великий четверг (ср., между тем, § III.3.1 наст. работы, а также экскурс VIII о вероятной соотнесенности этого дня с культом Волоса). Ср. также обычай убивать петуха на пороге овина или в овине (в частности, в день Кузьмы-Демьяна), чтобы задобрить овинного духа (Харузина, 1906, с. 103—104; Афанасьев, I, с. 468; Афанасьев, II, с. 107; Афанасьев, III, с. 770—771; Афанасьев, 1850, с. 25; Балов и др., IV, с. 86; Зеленин, 1906, с. 31; Максимов, XVIII, с. 60; вероятно, именно этот обряд имеется в виду в “Слове некоего Христолюбца”, где говорится о том, что двоеверцы “куры режут и огневи молят же ся, зовуще его сварожичьмь”, см.: Аничков, 1914, с. 374) — при том, что овинник в ряде мест именуется *волосаткой* (Даль, I, с. 235; СРНГ, V, с. 58), т. е. также связан, по всей видимости, с Волосом. (С другой стороны, солома, взятая с крыши овина, может выступать как магическое средство для размножения кур, см.: Магницкий, 1883, с. 44, № 341.) Отметим, наконец, что обычай убивать петуха или курицу при закладке дома или при входе в новый дом (см., например: Кагаров, 1929, с. 71; Богданович, 1895, с. 32, 67—68; Афанасьев,

154

---

1851, с. 62—63; Афанасьев, II, с. 110; Зеленин, 1927, с. 287; ср. типологические параллели у Зеленина, 1937, с. 25 и ел.) представляет собой не что иное, как плату “земельному (земляному) хозяину” (в этой функции могут выступать и деньги, см.: Зеленин, 1927, с. 288; Г. Виноградов, 1923, с. 290); но мы уже видели выше (см. экскурс XI), что “земельный хозяин” может быть отождествлен с домовым и вместе с тем что плата “земельному хозяину” непосредственно соотносится в религиозном сознании и с платой за переправу через огненную реку при переходе в загробный мир; есть веские основания для предположения о том, что в основе существующих представлений — на славянской или, по крайней мере, восточнославянской почве — лежало представление о функциях Волоса. Ср. также жертвоприношение петуха в свадебном обряде (Потебня, 1865, с. 55—56).

Отмеченный в § III.3.1 наст. работы похоронный обычай, когда родственники покойного отдают в качестве поминальной жертвы оставшуюся после него корову какому-либо бедняку (Куликовский, 1890, с. 54), находит точное соответствие в обычае приносить соответствующую жертву в виде петуха или курицы. Так, в Саратовской губернии, “когда опускают мертвеца в могилу, родственница покойного, поймав заранее в доме его петуха или курицу, передает его чрез могилу другой женщине, а потом его отдают нищему” (Котляревский, 1868, с. 85; ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 1089). В обоих случаях соответствующая жертва может восходить в конечном итоге к жертве Волосу, причем знаменательно, ввиду вышесказанного, что в последнем случае данный обряд совершается женщинами. Соответственно может объясняться и обычай приносить в поминальные дни на кладбище среди других кушаний петуха или курицу, смотря по полу покойника (Зеленин, 1914—1916, с. 114). **О жертвоприношении курицы в славянском похоронном обряде см. также: Велецкая, 1968, с. 197—198.**

Специальная связь Кузьмы и Демьяна — “курьих богов” — с почитанием “куриного бога” и с женским животноводством позволяет видеть и в этих святых христианских заместителей Волоса (или вообще противника Громовержца). В частности, именно отсюда может объясняться свойственная им функция покровителя свадеб, причем Кузьма и Демьян могут пониматься как одно лицо ж е н с к о г о пола, ср. типичное обращение: “Матушка, Кузьма-Демьяна! скуй нам свадьбу” (Чичеров, 1957, с. 48). Показательно в этой связи, что день Кузьмы и Демьяна (“кузьминки”) почитается как специфический д е в и ч и й праздник (Терещенко, VI, с. 62—65; Зеленин, 1914—1916, с. 572; Чичеров, 1957, с. 49), тогда как другой “куриный” праздник — мироносицкое воскресенье — является праздником замужних женщин (Зеленин, 1906, с. 20). Обыкновенно соответствующую роль Кузьмы и Демьяна объясняют звуковой близостью имени *Кузьма* со словами *кузня* и т. п. (Потебня, 1865, с. 10—15; Иванов и Топоров, 1973а,

155

---

с. 157—158), но эти ассоциации, вообще говоря, могут иметь уже вторичный характер. Аналогичным образом может объясняться и восприятие Кузьмы и Демьяна как покровителей скота (Аввакум, 1927, стб. 32; Добровольский, 1914, с. 25) и полевых работ (Максимов, XVIII, с. 276; Зеленин, 1914—1916, с. 834; ср. цитируемое у Максимова обращение к этим святым при засеве: “Кузьма-Демьян — матушка полевая заступница, иди к нам, помоги нам работать!”), как защитников от змей (П. Иванов, 1907, с. 177), также как и их роль в поминальных обрядах (Преображенский, II, с. 436, ср. поговорку: “Ешь кутью, поминай Кузьму”). Не менее показательно, что в Саратовском уезде в день Кузьмы и Демьяна “бабы приносят в церковь к концу обедни мотки ниток и, прикладываясь к кресту, кладут их на амвон в пользу священника; ...у них в это время начинаются *запрядки* (новая пряжа)” (Минх, 1890, с. 111) — ср., между тем, ниже (экскурс XVIII) о соотнесенности Волоса с прядением, шитьем и т. п.

**Связь Кузьмы и Демьяна с языческой мифологией наглядно видна в заговорах, ср., например: “Батюшка Козьма Демьян лежит в пещере, его белые зубы не болят, и у меня раба Божия (имя) не боли...” (Скалозубов, 1904, с. 10; ср. обычные заговоры от зубной боли с упоминанием покойника, у которого не болят зубы), “У... Окиана моря стоит древо карколист, на этом древе карколисте висят Козьма и Демьян, Лука и Павел великие помощники” (Майков, 1869, с. 466, № 107).**

### ХIII. ПАСХАЛЬНЫЕ ЯЙЦА В СВЯЗИ С КУЛЬТОМ ВОЛОСА (к с. 73)

Мифологическая соотнесенность яйца с противником Бога Громовержца проявляется и в отношении к пасхальным яйцам (см. вообще о связи пасхальных яиц с языческим культом: Хагберг, 1906), ср. обычай умываться с пасхального яйца (Иваницкий, 1890, с. 126; ср. вообще данные об умывании с яйца у Зеленина, 1914—1916, с. 216, 859; Афанасьева, I, с. 538), что соответствует обыкновению умываться с золота (ср. § III.3.1 наст. работы), верования в целебную силу пасхального яйца (Соколова, 1979, с. 112; Максимов, XVII, с. 127; Сырку, 1913, с. 178) и особенно — представление о том, что с помощью пасхального яйца можно потушить пожар, происшедший от грозы (Афанасьев, I, с. 538; ср. § III.6.2 наст. работы), или вообще всякий пожар (Зеленин, 1914—1916, с. 142, 355, 1003; Максимов, XVII, с. 127; Соколова, 1979, с. 112; П. Иванов, 1907, с. 91; Г. Виноградов, 1918, с. 39; Болонев, 1978, с. 130; Авдеева, 1841, с. 554; Авдеева, 1842, с. 140; Романов, V, с. 50).

Весьма характерно представление о том, что черти на перекрестках катают яйца (Афанасьев, I, с. 533; ср. иначе у Максимова,

156

---

XVII, с. 120), что соответствует принятому вообще обыкновению катать яйца на Пасху. Точно так же и русалки катают яйца на русалочью Пасху (Зеленин, 1916, с. 170; Булгаковский, 1890, с. 190; о русалочьей Пасхе см. ниже, экскурс XIV). **Итак, представители нечистой силы делают то же, что делают люди на Святой неделе: и то и другое восходит, очевидно, к одному и тому же языческому ритуалу.**

Языческое происхождение обрядов с пасхальными яйцами обуславливает неодинаковое к ним отношение: наряду с обычным почитанием пасхальных яиц, мы встречаем и другой взгляд на обряды такого рода. Так, в 1659 г. священник Никита Добрынин обвинял суздальского архиепископа Стефана в том, что тот, “собрал своей области всех попов и дьяконов на поучение ... проклинал их [т. е. заклинал], чтоб на светлое тридневное воскресение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа с яицы никому христианом не целоватися и на заутреню в самую неделю Пасхи [т. е. на пасхальную заутреню] с яицы отнюдь никомо в церковь не пускали б, и сами бы також не целовались с яицы; и многие то ево учение приняли для ево проклинания” (Румянцев, 1916, приложения, с. 24, ср. также с. 41, 44, 77). Опрошенные по этому поводу свидетели-священники подтвердили это обвинение: “...говорил де им попом архиепископ на поученье о яйцах: хто де придет ко кресту или к иконе с яйцом целоватца и молвит: „Христос воскресе”, а другой „воистинно”, и теми де словами Христа продадим” (Румянцев, 1916, приложения, с. 50). Сам Стефан в ответ на предъявленное ему обвинение сообщил: “а на светлое воскресение Христово попом и дьяконом заказывал, чтоб мирские люди в церкви яиц не носили и с яйцами не целовались, потому что во уставе и в треоди не описано; а велел яйца приносить в притворы; а священников и дьяконов и мирских людей за то не проклинал, а кроме церквей с яицы целоватца не заказывал нигде” (Румянцев, 1916, приложения, с. 30, ср. также с. 66, 81). По свидетельству Павла Алеппского (III, с. 199), русские в XVII в. спрашивали греческого архиерея, почему употребляются красные яйца во время Пасхи и есть ли на это указание в Священном писании.

Монастырские указы XVII в., наряду с другими суеверными обрядами, запрещают крестьянам биться яйцами, расценивая это как дело, противное вере (Акты юридические, 1838, с. 357, № 334; Афанасьев, I, с. 537; Сумцов, 1890, с. 109); точно так же в древнерусских епитимейниках мы встречаем такие вопросы, как: “Не бил ли ся яицы?” или “Не потолкал ли еси красными яицы в зубы?” (Алмазов, III, с. 181; ср.: С. Смирнов, 1913, приложения, с. 15, 69). Тем не менее еще в XVIII в. даже архиереи могли биться яйцами, ср. в записках Семена Порошина описание поездки великого князя Павла Петровича к митрополиту Платону на Пасху: “Там был архиерей Ростовской и архимандрит Троицкой, яйцами бились” (Порошин, 1881, стб. 300). Вообще об обыкновении

157

---

биться пасхальными яйцами и катать яйца см.: Никифоровский, 1897, примеч. 318.

В “Памятной книжке Вятской губернии на 1901 год” было напечатано следующее сообщение о старообрядцах этого края, заимствованное, очевидно, из официальных отчетов миссионеров: “В 1899 году образовался [среди старообрядцев] новый толк — „Яичников” из-за вопроса о том, можно ли класть пасхальные яйца на божницу к иконам. После многих споров сектанты [имеются в виду старообрядцы] по этому вопросу не пришли ни к какому соглашению; спорящие стороны взаимно отлучили себя от церковного общения, и не позволяющие класть яйца в божницы составили толк „Яичников”” (Краткий статистический очерк, 1900, отд. II, с. 98—99). Здесь очевидным образом проявляется та же двойственность в отношении к пасхальным яйцам.

#### XIV. ХРИСТОСОВАНИЕ С МЕРТВЫМИ: ПАСХА МЕРТВЕЦОВ (к с. 73)

**Обрядовое использование пасхальных яиц на могилах, поскольку мы знаем, неизвестно в греческом церковном быту; по всей видимости, это автохтонный славянский (может быть,**

даже восточнославянский) обычай, языческое происхождение которого не оставляет сомнения (ср. вместе с тем обычай класть яйца в могилу у древних греков: Нильсон, 1908, с. 530 и сл.). В условиях христианской действительности соответствующие действия могут осмысляться как христосование с предками, т. е. с покойниками, и, соответственно, нередко сопровождаются обращенным к усопшим возгласом: “Христос воскрес!” (Снегирев, III, с. 48; Афанасьев, III, с. 290; Афанасьев, 1861, с. 24—26; Максимов, XVII, с. 122, 126—127, 133; Добровольский, II, с. 318; Добровольский, 1914, с. 765; Романов, VIII, с. 177, 548; Макаренко, 1913, с. 164; Г. Виноградов, 1918, с. 41; Семенова, 1898, с. 232; Никифоровский, 1897, с. 305, № 2300; Г. Завойко, 1914, с. 100; В. Смирнов, 1920, с. 42, 45; Мельников, II, с. 428—429, 433; Чубинский, III, с. 28—29; Сырку, 1913, с. 178; Зеленин, 1927, с. 332; Мурко, 1910, с. 97).

Ср. в этой связи случаи молитвенного общения с предками, рассмотренные у Комаровича (1960, с. 87—89), которые автор с полным основанием сопоставляет с языческой “окличкой” умерших предков на жальниках и приготовлением для них трапезы (об “окличке” мертвых см.: Стоглав, 1890, с. 192—193; Мельников, II, с. 427—429; Максимов, XVII, с. 121—122; В. Смирнов, 1920, с. 45). Достаточно характерен также и царский свадебный ритуал, описанный Котошихиным (1906, с. 8), когда царь перед венчанием просит у патриарха благословения, а затем отправляется в “церковь, где погребены прежние цари”, чтобы отправить

158

---

“по мертвых пение” и учинить “у гробов прощение”, т. е., видимо, испросить благословение у своих умерших предков; обычай просить у покойных родителей или вообще умерших членов рода благословения или прощения перед свадьбой еще до недавнего времени сохранялся в народном быту (Афанасьев, III, с. 237; Магницкий, 1883, с. 17, № 146; Подвысоцкий, 1885, с. 105; Цейтлин, 1910, с. 18—19; Перфецкий, 1912, с. 119; Шейн, I, 2, с. 3; Шереметева, 1928, с. 98; Миненко, 1979, с. 246). Сходным образом Дмитрий Донской, согласно “Повести о Мамаевом побоище”, перед решающей битвой с татарами сначала молится христианским святым, а затем молитвенно просит помощи у своих прародителей (Шамбинаго, 1906, с. 145). Наконец, и в Прощеное воскресенье, т. е. воскресенье перед Великим постом, могут прощаться (просить прощения) как с живыми, так и с мертвыми. (Зеленин, 1914—1916, с. 871); отметим, кстати, что обычай просить друг у друга прощения в этот день может быть славянского происхождения, поскольку в других христианских странах он, кажется, совсем неизвестен.

Весьма характерно, что поминальный день, когда производятся соответствующие обряды, может называться *Пасха мертвецов*, *Пасха усопших* или же *Мертвецкий Велик-день*, *Навский Велик-день* и т. п.; обыкновенно это пасхальный четверг (Романов, VIII, с. 177; Г. Виноградов, 1918, с. 41; Зеленин, 1914—1916, с. 277; Афанасьев, III, с. 290; Богданович, 1895, с. 56; Чубинский, III, с. 14; Никифоровский, 1897, с. 244, № 1929; Соколова, 1978, с. 120) или Радуница, т. е. понедельник или вторник на Фоминой неделе (Даль, IV, с. 8; В. Смирнов, 1920, с. 41; Мельников, II, с. 428; Гоголь, IX, с. 426; Зеленин, 1927, с. 365; Зеленин, 1914—1916, с. 692). Можно предположить, что в свое время эти обряды производились в Великий четверг (ср. в этой связи *Великодённышек*. как название страстного четверга: Подвысоцкий, 1885, с. 16), а затем уже были переосмыслены в связи с пасхальными торжествами — определенную роль при этом могли сыграть именно обряды с яйцами — и, соответственно, перенесены на послепасхальный период (см. вообще о перенесении поминальных обычаев с Великого четверга на Радуницу у русских и финнов: Зеленин, 1913, с. 11, примеч. 1; Зеленин, 1914—1916, с. 1050, примеч. 1); ср. также характерный обряд общения (и христосования) с покойниками на кладбище после пасхальной заутрени, подготовка к которому начинается в Великий четверг (Максимов, XVII, с. 121—122); о Великом четверге как дне поминовения усопших и общения с загробным миром см. вообще выше (*экскурс VIII*). **Кстати сказать, именно в Великий четверг обычно начинают красить пасхальные яйца (см., например: Добровольский, 1914, с. 986).** Иногда говорят также об особой русалочьей Пасхе — *Русалчином* (или *Мавском*) *Великом дне*, который обыкновенно приходится на Семик, т. е. четверг седьмой недели по Пасхе или четверг троицкой (восьмой после Пасхи) недели (Афанасьев, III,

с. 141; П. Владимиров, 1896, с. 94; П. Владимиров, 1897, с. 216; Чубинский, I, 1, с. 207; Чубинский, III, с. 186; Дикарев, 1905, с. 186; П. Иванов, 1893, с. 69—70; Минх, 1890, с. 21; Зеленин, 1916, с. 166—167, 226, 228; Зеленин, 1914—1916, с. 1103; Гринченко, 1895—1900, I, с. 45, 81; Белецкий-Носенко, 1966, с. 71; П. Иванов, 1907, с. 142; Забелин, II, с. 318; Ушаков, 1896, с. 163—164; Кагаров, 1918, с. 11; о возможности соотнесения Семика как с четвергом перед Троицей, так и с четвергом после Троицы см. у Зеленина, 1927, с. 368, ср. вообще о разных сроках празднования Семика: Максимов, XVII, с. 171; Макаренко, 1913, с. 168—169; Зеленин, 1903, с. 142; Зеленин, 1916, с. 224), и связан специально с поминанием “заложных” (нечистых) покойников, ассоциируемых вообще с русалками; эти названия (*навский* ~ *мавский*) очень часто смешиваются в народном употреблении (ср. в этой связи: Зеленин, 1916, с. 140, 222; Забелин, II, с. 318).

**Соответствующий день может называться также Рахманским Великим днем (Афанасьев, III, с. 278; Зеленин, 1914—1916, с. 277; Чубинский, I, 1, с. 220; Чубинский, III, с. 24, 29; Франко, 1898, с. 208—209, 213—214; по данным Чубинского и Франко, “Рахманский Великдень” приходится на четверг перед Вознесением или же на Преполование Пятидесятницы, т. е. на среду 4-й недели после Пасхи), что объясняется связью русалок со страной блаженных рахманов, т. е. прием (ср. экскурс X, а также § III.5.3, примеч. 128).** В этот день также может совершаться христосование с мертвыми с помощью яиц (Г. Виноградов, 1918, с. 42; ср.: Афанасьев, III, с. 291); ср. в этой связи празднование в некоторых местах русалочьей Пасхи в четверг на пасхальной неделе (Зеленин, 1916, с. 140, 222), что объясняется, очевидно, отождествлением Пасхи мертвецов и русалочьей Пасхи. Ввиду соотнесенности Николы и св. Касьяна любопытно отметить, что четверги на пасхальной, седмицкой и троицкой неделе, а также четверг на масленой неделе могут отмечаться как Касьяновы дни, когда празднуют Касьяну, “чтобы не перекошил” (Мендельсон, 1897, с. 2, 13); ср., между тем, соотнесенность Николы с поминанием “заложных” покойников, о которой мы говорим в § III.3.2 наст. работы; о связи четверга на масленой неделе с культом Волоса см. экскурс V.

Христосование с мертвыми обуславливает возможность и христосования с домовым, который понимается вообще как олицетворение рода (предков), — см.: Афанасьев, II, с. 108—109, примеч. 1; ср. также заклинания, приводимые у Майкова (1869, с. 576, № 367), Ефименко (II, с. 158, № 12) и Даля (1904, IV, с. 198). Характерно в этом смысле, что домовых могут называть *родителями* (Добровольский, 1898, с. 377; ср.: Афанасьев, II, с. 76); это название очевидным образом перекликается с общераспространенными названиями *родительская неделя*, *родительский день* и т. п., где *родительский* выступает в значении “поминальный”. **Не менее показательны костромские выражения *Дедова***

## 160

*неделя, Дедова суббота* и т. п., обозначающие “родительскую”, т. е. поминальную неделю или субботу (СРНГ, VII, с. 330; Гоголь, IX, с. 426; В. Смирнов, 1920, с. 41, ср. также польск. *dziady*), ср., между тем, *дед*, *дедка*, *дедушка* как распространенное наименование домового (СРНГ, VII, с. 328 и сл.; Белецкий-Носенко, 1966, с. 117; Зеленин, II, с. 107; Потебня, 1914, с. 210), лешего (СРНГ, VII, с. 331—332; Зеленин, 1903, с. 46), водяного (Максимов, XVIII, с. 105, 255), а также медведя (СРНГ, VII, с. 332; Богораз-Тан, 1926, с. 69, примеч.). Соответственно в некоторых местах называть людей *дед* и *бабушка* “считают за великий грех: они де чертовские” (Зеленин, 1914—1916, с. 763); в словаре Памвы Берынды сообщается, что уменьшительное от *дедь* “старец” — “*дядко*, старчикъ, а не *дедко*: сице бо нещи обыкоша діавола именовати” (Берында, 1627, стб. 59; Берында, 1653, с. 39); в Вятской губернии “если ... назвать старика *дедушко*, то он обидится, так как *дедушко* — лешой”, тогда как форма *дедко* признается допустимой (Зеленин, 1903, с. 46); ср. также: Зеленин, II, с. 97'—98; Афанасьев, II, с. 488. Ср. приглашение предка на ритуальную трапезу: “Деду, иди до обеду!” (Зеленин, 1927, с. 333) или же последующее обращение к предкам: “Дяды святыя, ели и пили, идзиця ж цяпер да себе!” (Зеленин, 1914—1916, с. 682); при этом приготовление пищи для усопших в принципе

неотлично, видимо, от жертвоприношения домовому (характерно, что и то и другое может совершаться в Великий четверг; см. о жертвоприношении домовому в этот день: Афанасьев, II, с. 69, примеч. 2). Ср. вместе с тем обращение к водяному: “водяные деды и прадеды” (Максимов, XVIII, с. 255).

В свою очередь, как ассоциация домового с другими представителями нечистой силы, так и отождествление этих последних с “заложными” покойниками обуславливает принципиальную возможность христосования не только с домовым, но и с другими мифологическими персонажами (откуда, видимо, и *Русалчин Велик-день*, ср. выше). Особенно любопытен описанный Зерновой (1932, с. 23) обряд христосования священника с “овинником” на Пасху в Дмитровском крае: “когда иконы приносят на гумно, хозяин прячется в подлаз овина и на троекратный возглас священника: *Христос воскрес!* отвечает: *воистину воскрес!* Спрятавшийся крестьянин изображает овинника (дух, якобы живущий в овине). После этого считается, что овинник не будет хозяину вредить”. Аналогичные представления были зафиксированы у белорусов: “на вутрени, у Вяликодня, идзи зь яйцом у лес, к бурелому, ды скажи три разы: „Христос воскрес, хозяин полявый, лесовый, домовый, водзяный! с хозяйшккой, зь дзеткамі! Дык и выйдзець христосуватца”” (Романов, IV, с. 6). Ср. § III.5.3 наст. работы о магическом заклинании лешего с помощью красного яйца, сходном с упомянутыми выше заклинаниями, обращенными к домовому.

161

#### XV. КОЛДОВСКОЕ ВЫВЕДЕНИЕ ЗМЕЯ ИЗ ЯЙЦА (к с. 74)

“На Руси существует поверье: если петух старше семи лет, то его не годится держать в доме; иначе он снесет яйцо, из которого родится огненный змей; колдун берет это яйцо, носит у себя за пазухой или закапывает в навоз; через шесть недель вылупится из яйца змей и станет носить ему серебро и золото” (Афанасьев, I, с. 532; см. еще: Афанасьев, III, с. 789; Пузырев, 1897, с. 126—127; Шейн, III, с. 302—303; Добровольский, I, с. 96—97; Добровольский, 1914, с. 272; Максимов, XV, с. 151; Максимов, XVIII, с. 232, примеч. 1; Богданович, 1895, с. 73—74; Магницкий, 1883, с. 57, № 461; Никифоровский, 1897, с. 172—173, № 1306; Балов и др., IV, с. 98; Яворский, 1897, с. 105; Авдеева, 1841, с. 562; Авдеева, 1842, с. 148—149; Богатырев, 1916, с. 46; Франко, 1898, с. 210; СРНГ, XI, с. 301). По объяснению Пузырева, “петушиным” яйцом считается неразвившееся куриное, размером с голубиное; согласно Максиму, это так называемый “спорышек”, т. е. яйцо с одним желтком, без белка; ср. выше (§ III.3.1) о змее-деньгоносце.

Ср. сходное представление, относящееся к западнославянскому — а также украинскому — демоническому существу, выступающему под именем *Рарога* или *Рарашека* (Raroh, Raroch, Rarash и т. п.; сюда же, вероятно, относится и *Страх-Рах*, упоминаемый в великорусских заговорах) и представляемому в виде дракона или птицы, превращающихся в вихревой ветер или в огненный клуб: предполагается, что Рарог ~ Рарашек получится от первого яйца от первой кладки черной курицы, если его выходит под локтем человек, который должен для этого сидеть девять суток на лечи, не молясь и не моясь (Иванов и Топоров, 1965, с. 140—141; Якобсон, 1970, с. 615—616; ср.: Якобсон, 1959, с. 269).

Совершенно очевидно, что под “петушиным” яйцом в цитированном поверье фактически понимается яйцо змеиное. Это не должно удивлять, если иметь в виду вообще более или менее очевидную соотнесенность петуха со змеем. Так, домовый, который часто мыслится в виде змеи, может так или иначе ассоциироваться с петухом. В частности, “дворовый” домовый, живущий во дворе и опекающий скот, может представлять как непосредственно в виде змеи (Добровольский, 1914, с. 271; Цейтлин, 1912, с. 163; Зеленин, 1914—1916, с. 51; СРНГ, VII, с. 300), так и в виде змеи с петушиной головой, ср. характерное описание: “Дворовик днем бывает как змея, у которой голова как у петуха, с гребнем, а ночью он имеет вид и цвет волос как у хозяина дома” (СРНГ, VII, с. 300). При этом, подобно домовому,

присутствие петуха признается необходимым для содержания скотины (без петуха скотина худеет, см.: Г. Завойко, 1914, с. 127). Как смерть

162

---

змей, живущей в доме и олицетворяющей домового, так и смерть петуха может предвещать смерть хозяина дома (Афанасьев, II, с. 106, 540). Ср. также жертвоприношение домовому в виде петуха (см. выше, экскурс XII); об ассоциации петуха с домовым см. также: Городцов, 1915, с. 61, 63 (при приглашении домового на новый двор произносят заговор, держа в руках петуха; в новый дом входят с хлебом-солью и с петухом). Петух выступает вообще как вещая птица, в ряде отношений сопоставимая со змеем, и, соответственно, в ряде мест запрещается резать и есть петуха (Афанасьев, I, с. 525; Подвысоцкий, 1885, с. 78; Харузин, 1889, с. 33, 44—45; ср.: Харузина, 1909, с. 225). Относительно участия петуха в мифических похоронах противника Громовержца, а также в магическом обряде опахивания селения см. § III.5.1 (примеч. 99) и § III.5.4 (примеч. 133) наст. работы.

#### XVI. “МЕДВЕДЬ” И “МЕДВЕДИЦА” КАК НАИМЕНОВАНИЕ УЧАСТНИКОВ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА (к с. 103)

Названия *медведь* и *медведица* в восточнославянском свадебном обряде в первую очередь характерны для жениха и невесты или же для новобрачных; соответственно дружка может именоваться *медведником*. Так, например, *медведем* называется жених в белорусских свадебных песнях:

Пыглядитика, люди, —  
Мядьведьнички йдуть,  
Мядьведя вядуть!  
Сыбирайтися, дети,  
Мядьведя глядети:  
Хуть натукайтись  
Налукайтись ны яго!  
(Романов, VIII, с. 506)

Медведник идеть, мядьведя ведеть;  
Медведь у избу итить ня хочить.  
(Добровольский, 1914, с. 406)

Между тем невеста здесь именуется *медведицей*; когда свадебный поезд приезжает в дом жениха, свахи поют:

А прывязли мядзведзицу —  
Сопливаю хрипливаю;  
Треба яе да понадзици,  
По чэрэву погладзици.  
(Шейн, I, 2, с. 269, № 43)

163

---

Так же называется новобрачная и в великорусских свадебных песнях:

Свекор батька говорит:  
“К нам медведицу ведут”;  
Свекровь матка говорит:  
“Людоедицу ведут”.

(Дерунов, 1889; ср. варианты этой же песни у Соболевского, II, с. 495, 497, 499, 500, 502, № 594, 596, 597, 598, 599, а также с. 494, 497, № 593, 595)

Как свекор говорит: “вот медведицу ведут”;  
Как свекровь говорит: “вот лютую-то змею”.

(Соболевский, II, с. 492, № 591, ср. с. 493, № 592)

— Что, ты, молодушка, не веселая?  
— Отчего мне, молодушке, веселой-то быть?  
Свекор называет медведицу,  
Свекровь называет лютою змеей.

(Соболевский, II, с. 490, № 589)

Ср. белорусскую купальскую песню:

Як жа мне йти на вулицу на шыроку —  
Свёкаръ кажыць: мядведица!  
Свякroвa кажыць: пахмурница!  
Девирь кажыць: щикатуха!  
Залoуки кажуть: зiлянуха!

(Романов, VIII, с. 217; ср.: Добровольский, 1914, с. 406)

Соответственно в Казанской губернии, “когда новобрачные после венчанья входят в дом, молодая, переступая порог, говорит:

„Не медведя в дом ведут, а полную хозяйку” (Зеленин, 1914—1916, с. 545), а в цитируемом в § III.5.4 наст. работы **псковском свадебном приговоре молодые именуется “мохнатым зверем”** (Зеленин, 1914—1916, с. 1131).

В свою очередь, невеста может называть *медведем* и *медведицей* свекра и свекровь. Так, в пошехонском плаче невесты последняя рассказывает, как она увидела в лесу медведя с медведицей, которыми оказались свекор со свекровью, а также “змея со змеями”, которыми оказались деверья с золовками:

Вошла моя воля великая во леса во темные, В леса темные, дремучие;

Как нашла да три дороженьки. По первой пошла по дороженьке —  
Медведь-то лежит со медведицей, Уж тут моя воля испугалась, Со  
дороженьки ворочалася. Как еще-то нашла дороженьку, На этой-то  
путье-дороженьке Лежит змей со змеями;

164

---

Уж как тут-то моя воля испугалась,  
Со дороженьки ворочалася.  
По третьей-то пошла по дороженьке —  
Зелёной-от луг лежит разрывчатый,  
Уж как тут моя воля испугалась,  
Со дороженьки ворочалася.  
Уж как можно знать, можно ведати,  
Самой да догадаться:  
По первой по дороженьке  
Не медведь лежит с медведицей —  
Свёкор со свекровушкой,  
На второй-то на дороженьке не змей со змеями —  
Деверья со золовушкам;  
Как на третьей на дороженьке  
Не зелёный луг лежит разрывчатой —  
Лежит чуж чуженин [жених]

С чужие сторонушки.

(Я. Ильинский, 1896, с. 234—235)

Ср. вологодский свадебный причет, где невеста называет свекра и свекровь медведями, а других членов семьи жениха — волками и сороками:

Я зашла молодешенька  
Во избище, во башнище.  
В сутечках под окошечком  
Там медвидь со медвидицей,  
Под средним окошечком  
Тут волки-то скорые [sic! читай: серые],  
Во куте, во занавесе  
Тут сороки да вещицы

.....  
Кое медведь со медведицей —

Багоданой-то батюшка  
С багоданой со матушкой,  
Кое волки-то серые —  
Богоданные братевки:  
Кое сороки да вещицы —  
Богоданные сестрицы.

(Малевинский, 1912, с. 20)

В этом же плане необходимо трактовать и частушку:

Мать моя косматая,  
Зачем меня просватала.

(Георгиевский, 1929а, с. 256, № 38)

Аналогичные представления распространяются и на сватов, ср. поговорки: “Коли сваты не косматы, ня йдита у хату”, “Сваты, коли ноги косматы” (Добровольский, 1914, с. 350), а также частушку:

Ты не сватай,  
Черт косматый.

(Георгиевский, 1929а, с. 257, № 50)

Отсюда в Вологодской губернии “убитую медведицу признают за невесту или сваху, превращенную на свадьбе в оборотня” (Зеленин,

165

---

1914—1916, с. 259). Ср. примету: “Медведя видеть во сне предвещает женитьбу или замужество” (Балов, 1891а, с. 210), а также подблюдную песню:

Медведь-пыхтун  
По реке плывет.  
Кому пыхнёт во двор,  
Тому зять в терем.

(Земцовский, 1970, с. 171, № 192)

О соответствующей роли медведя при гадании см.: В. Смирнов, 1927, с. 70, № 465; Никифоровский, 1897, с. 184, № 1401.

**Мотив выхода замуж за медведя широко представлен в сказках (см., например: Зеленин, 1915, с. 69—70, № 16); особенно знаменательны в этом плане факты реального отдания**

непорочной девицы в жены медведю (Иванов и Топоров, 1965, с. 161, примеч. 311). Соответствующий ритуал явно отражает миф об отдании девицы Змею. Ввиду отмечаемого в § III.5 наст. работы объединения медведя и лешего, заслуживает внимания представление о том, что лешие похищают девушек себе в жены (Богатырев, 1916, с. 49; ср.: Афанасьев, 1957, № 374).

Остается добавить, что наименование невесты медведицей отмечается и вне славянского ареала. Так, “в Аттике, в местечке Βραυρων, куда по преданию Орест принес статую Таврической Артемиды и где содержали в честь богини ручную медведицу, совершали и так называемые Βραυρωνια либо `αρχτεια θ `Αιφιουια, в которых принимали участие лишь девушки от 5 до 10 лет, в одежде шафранового цвета, которую схолиаст Аристофана объясняет: μιμησις της αρχτου. Рамый обряд посвящения назывался: αρχτειν, αρχτσουσαι, оосвященные девушки — αρχτσι = медведицы; афинянки, прежде чем выйти замуж, должны были быть „медведицами“, подвергнуться μιμησις της αρχτου...” (Веселовский, 1883, с. 449).

## XVII. ВОЛОСЫ И ШЕРСТЬ В СВЯЗИ С КУЛЬТОМ ВОЛОСА (к с. 106)

**Связь Волоса как “скотьего бога”, покровителя земледелия и т. п. с волосом и шерстью находит отражение в ряде сельскохозяйственных обрядов и обычаев, включая сюда, по всей вероятности, и упоминавшийся выше обряд “завивания бороды” Волосу (см. о соотношении различных значений слова *борода*: Корнев, 1975). Достаточно характерен в этом плане хотя бы следующий обычай, записанный в Смоленской губернии: “На Юрьев день, 23 апреля, женщины пьют водку на поле; одна у другой**

166

---

**срывают платки с голов, дергают одна другую за волосы, приговаривая: чтоб у хозяина жито было рослое и густое как волосы” (Добровольский, 1914, с. 208—209). Совершенно так же волосы связываются и со скотоводством. Так, например, в Рязанской губернии “в именины разламывают над головой именинника горячий пирог и ищут в нем волосок, чтобы по цвету его определить, какую скотину должен водить у себя именинник” (Зеленин, 1914—1916, с. 1179). Птицеводческие ритуалы часто основываются на связи между волосами и яйцами: так, в ряде мест первое яйцо, снесенное курицей или другой домашней птицей, водят вокруг головы ребенка, высказывая пожелание, чтобы у птицы было столько яиц, сколько у ребенка на голове волосков (Г. Завойко, 1914, с. 127—128; Никифоровский, 1897, с. 169, № 1281; Добровольский, III, с. 53; ср.: Афанасьев, I, с. 690).**

**Специальное значение волос и шерсти особенно ярко проявляется в свадебных, похоронных, родильных и крестильных обрядах, явно связанных по своему происхождению с культом Волоса и соответствующих основным функциям последнего. Помимо свадебных ритуалов с девичьей косой (ср., в частности: Потебня, 1865, с. 76—78), отметим, например, обычай вкладывать новобрачной в правый сапог клочок овечьей шерсти и серебряную монету (Зеленин, 1914—1916, с. 136; ср. упоминание *овечьей шерсти*. в заклинании против нечистой силы — см.: Максимов, XVIII, с. 83; Кагаров, 1918, с. 15; ср. наст. работу, § III.5.4, примеч. 135), поджигать новобрачным свечой волосы с четырех сторон (Зеленин, 1914—1916, с. 446) и т. д. и т. п.; на значении покрытия волос в свадебном обряде мы остановимся ниже. Ср. в этой связи специальные любовные чары с помощью волос (Милорадович, 1909, с. 237, 240). В отношении похоронных обрядов можно сослаться на обычай класть волосы в гроб (Афанасьев, I, с. 117; П. Иванов, 1909, с. 249); в Белоруссии женщина ткала себе саван с основой из собственных волос и на могилу привязывали косу из кудели (Гаген-Торн, 1933, с. 83; в последнем случае исследовательница с основанием усматривает реминисценцию жертвоприношения волос, сопоставимого с обычаем отрезать волосы в знак траура). Примером родильного обычая, связанного с волосами, может служить ритуальное перевязывание пуповины новорожденного волосами отца и матери ребенка или же прядью льна (Зеленин, 1914—1916, с. 216—217, 1145; Зеленин, 1927, с. 292; Гаген-Торн, 1933, с. 83). Отражение культа Волоса может быть усмотрено и в**

широко распространенном обычае пускать в крещальной купели воск с подстриженными волосами крещаемого ребенка, гадая таким образом о его долголетию; этот обычай неизвестен в греческом церковном быту и, по всей видимости, не мог быть оттуда заимствован.

Сюда же относятся, конечно, и традиционные постриги, хорошо известные как из исторических источников, так и по позднейшим этнографическим описаниям (ср.: Нидерле, 1956, с. 184—

167

---

185; Нидерле, I, с. 62—66; Зеленин, 1911, с. 235; Б. Успенский, 1971, с. 489). Показательно, что постриги могли совершаться на шубе, обращенной шерстью вверх (Терещенко, VI, с. 29; Зеленин, 1914—1916, с. 348, 381), и производиться в Великий четверг, т. е. в день, специально связанный с поминанием мертвых и ритуальными приношениями “навьям” (характерно в этой связи, что по белорусскому поверью видеть во сне стрижку волос предвещает болезнь или смерть, — Ляцкий, 1892, с. 25, 31); примечательно и то, что в этот же день, наряду с постригами людей, совершались и постриги скота (о постригах в Великий четверг см. выше, экскурс VIII). Ср. также обычай крестообразно подпалывать волосы у людей и шерсть у животных с помощью так называемой “громничной” свечи (т. е. свечи, освещаемой в праздник Сретения, который называется *Громницы*) (Никифоровский, 1897, с. 237, № 1865; ср.: Милорадович, 1909, с. 240). Постриги могли сопровождаться ритуальным прикладыванием денег (ср. § III.3.1 наст. работы о роли золота и денег в культе Волоса): так, в Курской губернии “по достижении года в первый раз крестный стрижет ребенку волосы, и при том кладет ему на голову какую-либо монету” (П. Владимиров, 1896, с. 268). Не случайно постриги могли расцениваться как суеверие и в качестве такового осуждаться церковью: так, например, в уже упоминавшемся цветнике 1754 г. Румянцевского собрания при перечислении суеверий, предаваемых проклятию, упоминается и то, что “съ робять первыя волосы стригут” (цит. по описанию Востокова, 1842, с. 551; ср.: Комарович, 1960, с. 90). Вместе с тем в Древней Руси считалось грехом, если “детя умерло, а первыя власы не стрижены”, и соответствующее представление отражалось иногда в епитимейниках (Алмазов, III, с. 167); при этом заслуживает внимания то обстоятельство, что при пострижении волос у детей были восприимчивы (Снегирев, 1831—1834, II, с. 69), т. е. постриги рассматривались как нечто аналогичное крещению.

Отметим особое значение девичих распущенных волос: девица распускает волосы во время свадьбы, причащения, в случае траура, с распущенными волосами ее хоронят (Зеленин, 1927, с. 247, Зеленин, 1914—1916, с. 45, 456, 537, 739, 783, 786, 791; Максимов, XVII, с. 90; Лебедева, 1927, с. 67; Лебедева, 1929, с. 17), и вместе с тем распускание волос может придавать ей магическую, чародейную силу (Потебня, 1865, с. 78, примеч. 260); соответственно волосы распускаются при колдовстве (Афанасьев, III, с. 466, 484- Гаген-Торн, 1933, с. 82; Лебедева, 1927, с. 71) и гадании (В. Смирнов, 1927, с. 56, 60—64, 66, № 247, 324, 332, 338, 340—341, 344, 356, 370, 381, 412). Сходное значение может иметь простоволосость: отсутствие головного убора выступает как один из характерных признаков нечистой силы — лешего, домового, русалки, кикиморы и т. п. (Максимов, XVIII, с. 36, 67, 81; Никифоровский, 1907, с. 52); “Духовный регламент” упоминает об обычае водить простоволосую женщину, изображающую Пятницу

168

---

(Верховской, II, отд. 1, с. 35); ср. заговоры, где упоминаются баба-ведунья и девка простоволосая как потенциальные носительницы зла (И. Сахаров, II, с. 18; ср.: Цейтлин, 1912, с. 12). Вместе с тем отсутствие шапки может магически предохранять от несчастья, сглаза и т. п.: так, в некоторых местах, когда умирает кто-то из домочадцев, хозяин не надевает шапки до самого погребения, чтобы предотвратить в семье дальнейшую смертность (Афанасьев, II, с. 89, примеч. 1), жених без шапки едет на свадьбу (Максимов, IX,

с. 239; в других местах, напротив, жених едет к венцу непременно в шапке, не снимая ее, и вообще находится в шапке в те или иные моменты свадебного ритуала — см. ниже).

Весьма характерна при этом мотивировка ритуального закрывания волос (повойником) у замужней женщины: повойник носят потому, что “на женский волос не должно солнце светить” (Рихтер, 1976, с. 144). Нетрудно усмотреть здесь отражение противопоставления Перуна и Волоса, ср. в этой связи обряд прощания с солнцем в ленском свадебном обряде, описанный Азадовским (1960, с. 144—145), а также украинские выражения *волосом світити* “быть девицей”, *волосом засвітіла* (говорится о замужней женщине, когда у нее спадет головной убор), зарегистрированные у Белецкого-Носенко (1966, с. 323), Гринченко (I, с. 251), Головацкого (1877, с. 531) или Франко (1898, с. 180); совершенно аналогично на Украине говорят *світити грішним тілом* в том случае, когда обнаженное тело показывается на солнце, ср.: “Тіло людське грішне, то не годить ся показувати його до сонця. „Світити грішним тілом”, напр[имер] крізь подерту сорочку — великий сором” (Франко, 1898, с. 190). В самом деле, есть явные указания на то, что Перун мог ассоциироваться с солнцем и небом. Так, в одной рукописи XV в. значится: “Колико есть небесь? Перунъ есть много” (Беляев, 1852, с. 91, примеч. 109), ср. миф о браке Неба-отца и Земли-матери, где Громовержец тождествен Богу неба (см. в этой связи: Топоров, 1977, с. 31—32; Иванов и Топоров, 1974, с. 17); украинское проклятие “Соньце-бтя побило!” или смоленское “Убей мяне соунца провидня” находит точное соответствие в белорусской клятве “Сбей тебя Перун” или в словацкой “Peron te zabil” (Афанасьев, I, с. 69, 251; Добровольский, 1905, с. 297). Непосредственное отношение к обряду закрывания волос имеет, видимо, представление о том, что змеи вредны для солнца и способны приносить ему ущерб (Мошинский, II, 1, с. 449—451; Никифоровский, 1897, с. 199, 200, № 1542, 1549—1551; П. Иванов, 1907, с. 136; Добровольский, I, с. 235; Добровольский, 1914, с. 271—272; ср. также: П. Владимиров, 1896, с. 45): противопоставленность солнца и змеи соответствует при этом противопоставлению Перуна и Волоса. Ср. также распространенное представление о том, что волк способен пожирать солнце (см., например: Буслаев, I, с. 93), где волк, который определенно связан вообще с Волосом, выступает как заместитель змея. Соответственно может объясняться украинское представление,

169

---

что если замужняя женщина выйдет, не покрыв головы и не закрыв все волосы до единого, она навлечет на окружающих градобитие, а также неурожай хлеба, падеж скота и т. п. (Гаген-Торн, 1933, с. 79); иначе говоря, непокрытые волосы замужней женщины вызывают гнев небес, подобно тому как Волос в исходной мифологической схеме провоцирует гнев Перуна. Следует отметить в этой связи, что простоволосость замужней женщины навлекает беду, вообще говоря, вне дома (в принципе же — под открытым небом), ср. отсюда поверье, что если женщина выйдет простоволосой в сени, ее может утащить домовая (Зеленин, 1926—1927, с. 317; ср.: Зеленин, 1927, с. 227). Вместе с тем даже и дома женщина не может с открытой головой “пред образа стать”, т. е. молиться перед иконами (Афанасьев, I, с. 237—238, примеч. 3), что объясняется, видимо, объединением христианского Бога с Перуном (ср. § III. 1.4 наст. работы).

В этой же связи заслуживает внимания свидетельство дьякона Федора Иванова во второй половине XVII в. о том, что многие поселяне, а также попы и дьяконы, “живучи по селамъ своимъ, поклоняются солнцу, где съ ними не лучится образа, иконы Христовы и креста его” (Субботин, VI, с. 29); ср. также дело о старообрядце Василии Желтовском (1680-е гг.), который не ходил в никонианскую церковь, говоря: “Бог наш на небеси, а на земле бога нет”, и “крестился, смотря на солнце” (Соловьев, VII, с. 430). Итак, закрывание волос от солнца соответствует закрыванию волос от иконы.

Соотнесенность волос с культом Волоса определяет, наконец, разнообразные способы врачевания и колдовства с помощью волос, см. об этом в § III.3.1.1 наст. работы. Возможность наведения порчи подобным образом обуславливает обычай сохранять вычесанные или остриженные волосы. Еще в XVIII в. обычай этот сохранялся не только в

крестьянском, но также и в дворянском быту. Так, Семен Порошин, воспитатель великого князя Павла Петровича (будущего императора Павла I), записывает в своем дневнике: “По утру стригли Его Высочеству волосы. Государь Цесаревич изволил вспомнить, что когда в старину его стригли, то (няни) волосы подбирали и прятали” (Порошин, 1881, сто. 423). В некоторых случаях волосы (и ногти) затыкали в углы и щели дома в качестве жертвы домовому (Богданович, 1895, с. 68); такого же рода жертва может быть усмотрена и в обычае при постройке дома класть под основание клок шерсти или же деньги (Зеленин, 1927, с. 288; ср. выше, экскурсы XI и XII); именно в этом плане и следует интерпретировать цитированное поверье, что домовый утаскивает простоволосую женщину. Равным образом волосы (и ногти) на Благовещение приносят в жертву лешему (Богданович, 1895, с. 138). При этом как домовый, так и леший представляют собой эпифанию Волоса (см. о домовом экскурс X; о лешем — § III.5.1 наст. работы).

**Итак, волосы связываются с обилием (богатством), плодородием,**

170

---

**силой, здоровьем и т. п.** Связь волос со здоровьем и силой (которая находит, вообще говоря, широкие типологические параллели и вне славянского этноса) может быть проиллюстрирована, например, следующей записью из Новгородской губернии: “У меня сила состоит в волосах. Есь золотые волосины в голове. Кто эти [волосины] вырежет, так я обессилею” (СРНГ, V, с. 60), где эпитет *золотой* может рассматриваться как дополнительное указание на связь с культом Волоса (см. о золоте как атрибуте Волоса § III.3.1 наст. работы). Ср. вместе с тем *златые власы* как название целебной травы (Змеев, 1896, с. 9).

**Сказанное объясняет специфическое почитание колтунов, будь то в волосах человека или в лошадиной гриве. Существенно, в частности, что образование колтуна как в том, так и в другом случае может приписываться домовому (Афанасьев, II, с. 100), который, как мы уже отмечали выше, генетически связан с Волосом (ср. экскурс X).** Колтун вообще может быть сопоставлен с жатвенной бородой (“бородой Волосу”) или же с колдовским заломом в хлебе и т. п. (см., например, о заламах: Зеленин, 1927, с. 41—42), т. е. со связанным или свитым пучком колосьев на поле; опасность прикосновения к колтуну соответствует опасности прикосновения к жатвенной бороде или к залому. Сходное отношение к колтуну имело место, между прочим, у поляков. По свидетельству Коллинза, колтун на голове человека считался у поляков признаком особой святости; равным образом, как указывает Коллинз, поляки высоко ценили лошадей с колтуном в гриве или в щетках, приписывая им особую выносливость и смелость; при этом предполагалось, что если отрезать у такой лошади колтун, она либо погибнет, либо взбесится, либо ослепнет и охромеет (Коллинз, 1671, с. 97—98; ср.: Коллинз, 1846, с. 30; Семенович, 1912, с. 166—167), ср., между тем, § III.5.2 наст. работы о слепоте и хромоте в связи с культом Волоса. **Отсюда становится понятным сближение слов *колдун* и *колтун*, ср., например, смоленск, *колдун* “колтун”, *колдунить* “путать, запутывать (волосы, пряжу и т. д.)” (СРНГ, XIV, с. 117).**

**Отношение к волосам обуславливает и соответствующее отношение к гребню. В русских эротических новеллах слово *чесалка* может выступать как метафорическое обозначение фаллоса, а *чесать* означает “*futuere*” (см. новеллу “Чесалка” у Афанасьева, 1872, с. 99 и сл., № XLVI); ср. в этой связи ритуальное расчесывание волос невесты в свадебном обряде, а также подношение невесте гребня (Максимов, IX, с. 241; Зеленин, 1914—1916, с. 1047). Плодоносная сила гребня отчетливо выступает в распространенном сказочном сюжете: герой бросает гребень в чистое поле, и на этом месте сразу же вырастает лес (Афанасьев, 1957, № 93, 103, 114, 201, 225). В Полесье в некоторых местах “закон велит бабить” новорожденного — имеется в виду обряд, который совершает повивальная бабка, когда принимает младенца, — на чесальном гребне (Сербов, 1915, с. VIII). Вместе с тем гребень**

171

---

**кладут в гроб покойнику (Богатырев, 1916, с. 70): это отражает соотнесенность Волоса как с рождением, так и со смертью, о чем уже неоднократно говорилось выше.** В связи с ритуальным расчесыванием волос заслуживает внимания представление о водяном, а также русалке, лешачихе, чертовке и т. п., который — или которая — чешет себе голову гребнем (см. о водяном — Терещенко, VI, с. 133; Авдеева, 1841, с. 560—561; Авдеева, 1842, с. 147; Богатырев, 1916, с. 53, 54; о русалке — Снегирев, IV, с. 2—3, 12; Зеленин, 1916, с. 118, 170—171, 301; о лешачихе — Зеленин, 1914—1916, с. 202; о чертовке — Зеленин, 1914—1916, с. 1011); соответственно, водяной может называться *Кум Гребень* (Инбер, 1954, с. 54—55). **Ввиду отмечаемого в § III.5.1 наст. работы магического значения чеснока, любопытно, что слово чеснок по своей этимологии связано с чесать (Фасмер, IV, с. 350).**

Отсюда же объясняется особое значение шапки. Шапка, в частности, играет заметную роль в свадебных обрядах: так, в некоторых местах жених должен находиться в шапке в продолжение всей свадьбы (Зеленин, 1914—1916, с. 445, 458) или сидит в шапке за столом перед выходом из дома в церковь (там же, с. 1176), идет в шапке к венцу, не снимая ее, несмотря ни на какую встречу (там же, с. 605, 783, ср. с. 136) и т. п.; в других случаях шапку надевают при сватовстве (“когда ударят по рукам, тогда снимают с себя шапки, а до того все стоят в избе в шапках” — Зеленин, 1914—1916, с. 1180). В Полесье зафиксирован обычай садиться за стол в шапках (Сербов, 1915, с. XI). В Закарпатье, а также в Сербии принято надевать шапку на покойника в гробу (Богатырев, 1971, с. 262—263; Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970, с. 164); знаменательно при этом, что сербы в ряде мест считают необходимым надевать на мертвеца красную шапку, что отвечает специальной связи красного цвета с Волосом ~ Велесом (ср. § III.3.1. § III.3.2, § III.5.1 наст. работы). **Обычай класть шапку в гроб (Зеленин, 1914—1916, с. 1102) соответствует обычаю класть в гроб волосы или гребень (см. выше).**

Весьма любопытна роль шапки в родильных обрядах. А. В. Амфитеатров упоминает “странный обычай заочной дачи молитвы родильницам и наречения имени новорожденным. Священник вычитывал молитву и имя „в шапку” приехавшему за нею мужу или другому родственнику роженицы, а тот, мгновенно нахлобучив освященную шапку на голову, бережно вез ее домой, чтобы вытрясти из нее молитву над больною. Обычай этот, порожденный, конечно, обширностью сельских приходов и дальностью путей сообщения, держался много столетий. В 60-х гг. прошлого века в Лихвинском уезде Калужской губернии ленивые двигаться попки еще наговаривали „в шапку”, тайком от благочинного, которым тогда был там мой отец. Что обычай этот наивно не считался предосудительным, доказывает уже то обстоятельство, что Лажечников имел возможность описать его в „Ледяном доме” при строгой николаевской цензуре. Муж трудной роженицы с молитвою

---

в наговоренной шапке на обратном пути от попа встретился с чертями, которые так раздражили его, что он в сердцах сорвал с себя шапку и швырнул ею в своих обидчиков. Чертям только того и надо было. Молитва, начитанная попом, из шапки вылетела, а бесы вселились на ее место. Злополучный мужик, не подозревая коварного подмена, добросовестно вытряс шапку над женою и сам вселил, таким образом, легион чертей как в жену, так и в новорожденную дочку” (Амфитеатров, 1930, с. 65—66). О “молитве в шапку” упоминает и “Духовный регламент”, хотя здесь выражается сомнение относительно того, сохранился ли данный обычай: “Велми срамное и сіе обреталоя, какъ сказуютъ, молитвы людемъ далече отстоящим, чрезъ посланниковъ ихъ, в шапку давать. Для памяти сіе пишемъ: чтобъ иногда отведасть, еще ли сіе деется” (Верховской, II, отд. I, с. 36; ср.: Верховской, I, с. 385). Ср. критику Маркелла Родышевского на “Духовный регламент” (1730—1731 гг.): “Что убо худо ли и отстоящей далече отъ священника роженице чрезъ посланного давать молитву? А что бы въ шапку давать, сіе уже явная неправда есть и клевета на Церковь и на священнический чинъ, чога было и писать. такихъ сплетковъ не надлежало. Да ведаеть писатель Регламента Духовного, что таковыи вещи писать о действияхъ

церковных, да не подлинно осведомився, такъ ли или не такъ делается, есть укоризну наносить и клеветать на Церковь святую...” (Верховской, II, отд. IV, с. 135). Тем не менее, как свидетельствует Голубинский (1913, с. 74, примеч. 1), обычай “молитвы в шапку” дошел до XX в. Сходный обычай зафиксирован и у южных славян: так в Черногории над шапкой больного читали молитву о его выздоровлении (Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970, с. 164).

В качестве типологической аналогии можно сослаться на роль шапки в шаманских ритуалах: сибирские шаманы считают, что их магическая сила в значительной степени заключена именно в шапке, а когда по просьбе русских они изображали камлание, они снимали шапку — их действия превращались тогда в простую имитацию соответствующих обрядов, своего рода пародию, лишённую какого бы то ни было сакрального значения (Элиаде, 1964, с. 154).

Реликтовое отражение культа Волоса можно усматривать, между прочим, и в специфическом русском отношении к бороде (ср., в частности: П. Калайдович, 1810; Буслаев, II, с. 216—238), проявившемся особенно в период петровских реформ и сохранившемся в какой-то степени в старообрядческом социуме. Действительно, соответствующее отношение к бороде наблюдается уже в Древней Руси, где выдергивание или острижение бороды считалось одним из самых тяжких оскорблений, см. указания “Русской Правды” и “Повести временных лет” (ПВЛ, II, с. 404; Комарович, 1960, с. 84—86); ср. также: И. Срезневский, I, стб. 152—153; Дювернуа, 1894, с. 6 (s. v. *борода*); Сл. РЯ XI—XVII вв., I, с. 295—296 (s. v. *борода, бородиный, бородный*); о пострижении

173

---

как наказанию упоминает также Козьма Пражский (1962, с. 106). Отметим, что Ян Вышатич распоряжается выдрать бороду *языческым волам*, служителям Волоса, как бы лишая их таким образом достоинства и силы (ПВЛ, I, с. 118). Сходным образом поступают в дальнейшем с протопопом Аввакумом: когда его лишали священнического сана, ему остригли волосы и бороду (Аввакум, 1927, стб. 765). Это исконное (языческое по своему происхождению) отношение к бороде после христианизации Руси было подкреплено ветхозаветными текстами и субъективно осмыслялось уже в этом плане. Для нас важно во всяком случае отметить, что бороде придавался сакральный смысл; ср. поверье: “Чем борода шире и усы длиннее, тем человек считается святее” (Зеленин, 1914—1916, с. 495) или поговорку: “Образ Божий в бороде, а подобие в усах” (Снегирев, 1831—1834, II, с. 48; Даль, 1904, I, с. 13) — и вместе с тем представление, что если колдуну срезать бороду, он навсегда лишается волшебной силы (Никитина, 1928, с. 320). По свидетельству Коллинза (1671, с. 69) русские скорее верят слову бородатого человека, нежели клятве безбородого (ср.: Коллинз, 1846, с. 21; Семенович, 1912, с. 156). В некоторых местах появление бороды может даже связываться с таинством миропомазания: “Если священник не помажет „мурым” (т. е. миром) подбородка мальчика, то впоследствии у него или совсем не будет волос на бороде, или же будут редкие волосы” (Никифоровский, 1897, с. 21, № 136). Достаточно характерно также мнение, что “борода снится к „прибыли”, т. е. в семействе прибудет новый член или будет прибыль в домашнем скоте и т. д.” (Балов, 1891а, с. 210; ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 625), что отвечает, вообще говоря, функциям Волоса, связанным с плодородием и обилием (см. выше, § III.3.1.1), ср. соотносённость бороды с плодородием в мифологии разных народов (Лаушкин, 1973, с. 263). Любопытно вместе с тем белорусское представление о длинной золотой бороде Перуна (Древлянский, 1846, с. 17) и о красной бороде Дзедки, который почитается подателем богатства и хранителем кладов (там же, с. 10; Афанасьев, II, с. 769—770; см. о бороде как Перуна, так и его противника: Иванов и Топоров, 1974а, с. 147, 154); в русских сказках фигурирует мифический “старый дед” (водяной?), который “живет в море, борода золотая, волосы серебряные” (Афанасьев, 1957, № 240; ср.: “Дедушка золотая головушка, серебряная бородушка, живет в море” — Афанасьев, 1957, с. 136); ср. упоминание “бога с рыжей бородой” в частушке (Георгиевский, 1929, с. 270, № 7); для типологических аналогий ср.:

Томпсон, G 303, 4.1.3.1. **Между тем, насильственное острижение бороды могло приобретать, напротив, кощунственный смысл: примечательным образом Петр I в своей борьбе с бородой, сам того не зная, следует примеру Яна Вышатича. В ряде случаев отрезанная по приказу Петра борода хранилась как святыня; иногда она превращалась в родовую святыню, передаваясь из поколения в поколение (Тимиразев, 1874, с. 615).**

174

Знаменательно сохраняющееся среди старообрядцев представление о том, что без бороды невозможно попасть в царство небесное (Мельников, 1910, с. 267; ср.: Катифор, 1772, с. 138—139), которое нашло отражение в таких пословицах, как “Без бороды и в рай не пустят” (Снегирев, 1831—1834, II, с. 48; Даль, IV, с. 56; Даль, 1904, I, с. 13) или “По бороде хоть в рай, а по делам — ай, ай!” (Даль, IV, с. 56). Ср. любопытный диалог, имевший место в 1658 г. в Москве между русским приставом и представителем шведского посольства переводчиком Брандтом: “Пристав ... говорил с переводчиком Брандтом наедине и, между прочим, спрашивал его, как думает он прийти к Господу нашему (Иисусу) Христу, после того как выбрился и совсем не имея бороды. Переводчик Брандт отвечал: Хотя я, конечно, и брею бороду, но все же надеюсь, с помощью Божией, тоже прийти ко Христу. Но вот как ты то придешь к Господу нашему и Спасителю Христу в царство небесное с своей большой бородой — это ты увидишь” (Семенов, 1912, с. 28). **Соответственно при Петре I отрезанную бороду завещали положить в гроб с тем, чтобы предстать с нею на тот свет (Прядильщиков, 1870, с. 595; Катифор, 1772, с. 138—139).** Равным образом предполагалось, что отсутствие бороды может служить препятствием к погребению в земле (по утверждению противников петровских реформ, “таких людей, кто бороды бреет, не велено и в землю погребать... и поминку творить”, а следовало “яко же пса кинуть в ров” — Голикова, 1957, с. 175), т. е. покойники без бороды могли трактоваться как “заложные” (нечистые), которых не принимает земля. Связь бороды с загробным миром (и попаданием в рай или даже вообще на тот свет) уже сама по себе достаточно характерна; особенно же знаменательно свидетельство Джона Перри, согласно которому значение бороды в погребальном обряде непосредственно связано с почитанием Николая. Перри пишет о своем знакомом русском плотнике, которому насильно обрили бороду: “... он сунул руку за пазуху и, вытащив бороду, показал мне ее и сказал, что когда придет домой, то спрячет ее, чтобы впоследствии положили ее с ним в гроб и похоронили вместе с ним, для того, чтобы явившись на тот свет, он мог дать отчет о ней св. Николаю. Он прибавил, что все его братья (подразумевая под этим товарищей работников), которых в этот день тоже выбрили, как его, также об этом позаботились” (“...he put his Hand in his Bosom and puli'd it out, and shew'd it to me; farther telling me, that when he came home, he would lay it up to have it put in his Coffin and buried along with him, that he might be able to give an Account of it to St. Nicholas, when he came to the other World; and that all his Brothers (meaning his Fellow-workmen who had been shaved that Day) had taken the same Care” (Перри, 1671, с. 197; Перри, 1871, с. 127). Ср. в этой связи выше (экскурс III) о “пропуске” на тот свет, адресованном Николе.

175

#### XVIII. ПРЯДЕНИЕ, ТКАНЬЕ, ШИТЬЕ И Т. П. В СВЯЗИ С КУЛЬТОМ ВОЛОСА (к с. 106)

**Характерные запреты (полные или частичные) на прядение, тканье, шитье и т. п. в те или иные дни могут определенно указывать на пережитки культа Волоса: так, в Тамбовской губернии считают, что нельзя прясть под Новый год (день св. Василия Кесарийского), так как в противном случае дух “Волосень” под видом костоеды отъест палец и из него выпадет нечистая кость (Бондаренко, 1890, с. 120); в Белоруссии полагают, что “в день памяти св. Василия и Марины [28 февраля], называемый „В о л о с с я и М у р а”, можно прясть только „вовну”, которой не приходится слюннить; прясть же льна и пеньки нельзя в этот день потому, что можно „отслиниць замурованную зиму”, вследствие чего снова пойдут зимние холода” (Никифоровский, 1897, с. 238, № 1871); в обоих случаях Волос ассоциируется со св. Василием (см. § III.1.1 наст. работы, а также экскурс V) и вместе с тем с новолетием (при том, что в одном случае речь идет о январском, а в другом — о мартовском годе). Если форма *Волосся* в**

цитированном тексте явно соотносится с именем *Волос*, то форму *Мура* можно сопоставить с укр. *мора*, рус. *кикимора*, сербск. *мора*, чеш. *tura*, выступающими как обозначение нечистой силы, которая может восходить к женской ипостаси противника Бога Громовержца.

Нарушение запрета на прядение и шитье может обуславливать появление змей: отсюда считают, что если в известные дни — например, на Рождество или на Благовещение — взглянуть на веретено, летом встретишься со змеей (Афанасьев, III, с. 132, ср. с. 135; Никифоровский, 1897, с. 235—236, № 1849—1851; Зеленин, 1914—1916, с. 858; Шейн, III, с. 346; СРНГ, IV, с. 140), ср. *веретен(н)ица*, *веретскище*, *веретельница*, *веретільник* как название змеи (СРНГ, IV, с. 135—136; Гринченко, I, с. 135—136). Отметим, что в Восточной Пруссии запрет на прядение относится к Николину дню: считается, что если прясть в этот день, волк нападет на лошадей (Вреде, 1934—1935, стб. 1091).

**Точно так же нарушение запрета на прядение, тканье и т. п. в неурочное время наказывается слепотой, которая является признаком змеиной породы (см. наст. работу, § III.5.2, примеч. 116).**

Характерно в этом же плане, что в случае эпидемического заболевания, наряду с опаживанием селения, обнаруживающим явную связь с культом Волоса (см. § III.5.4 наст. работы), может осуществляться магическое окружение его нитью, когда женщины ночью ткнут обыденное полотенце и оставшимися нитками опоясывают селение (Никифоровский, 1897, с. 259—260, № 2037; ср.: Богданович, 1895, с. 168); как опаживание, так и опоясывание выполняют одну и ту же функцию и в конечном счете сводятся, по-

176

---

видимому, к одному исходному представлению, непосредственно обусловленному культом Волоса. О специальном значении обыденного полотенца и отчасти полотенца вообще см.: Зеленин, 1911 а, ср. также обычаи, связанные с ритуальным пожертвованием полотенца или куска холста (Преображенский, II, с. 437; Зеленин, 1914—1916, с. 157); показательно, что белорусы в некоторых случаях молятся на полотенце как на икону (Шейн, III, с. 64).

В ряде поверий проявляется специальная связь прядения со скотом, соответствующая роли Волоса как “скотьего бога”. Так, например, “если в доме прядут или работают над нитками в праздник, то ягнята рождаются кривоногими” (Никифоровский, 1897, с. 100, № 679); “во время пряжи шерсти нельзя слюнить нитки... потому что коровы и овцы будут „слюница”” (там же, № 683); на святках “прясть нельзя потому, что когда баба прядет, то смочит нитку; от этого волы будут *пешишь*, когда мужик выйдет пахать поле” (Шейн, III, с. 377). **Ср.: “особенно нельзя [на святках] шить и прясть; от первого не только домашние животные, но и дети могут родиться слепыми, а от второго может свиться колтун в волосах” (Богданович, 1895, с. 89); как слепота, так и волосы непосредственно связаны с культом Волоса.**

Наряду с запретами на прядение, тканье и шитье, в соответствующие дни запрещается, между прочим, плести и вить, в частности плести лапти, вить веревки, городить изгородь, а также завязывать узлы и т. п.; и в этих случаях нарушение запрета отражается на скоте. **Так, в Белоруссии на святках “нельзя прясть, вить веревок и ниток, наматывать их в клубок ... скручивать что-нибудь, связывать, гнуть, плести лаптей или что-либо другое, шить ... Это все потому, что такие работы имеют дурное влияние на приплод домашнего скота: все будет рождаться с кривыми ногами, или слепыми, или наконец с другими недостатками” (Шейн, I, 1, с. 43);** в особенности нельзя на святках “вить веревки и „крутить витки на сгороду” (вить вязь из прутьев для скрепления кольев в изгороди). За нарушение этого освященного обычая, по глубокому верованию белорусов, виновного вскоре же постигает возмездие: в ожидающемся приплоде скота непременно найдется какой-либо недостаток. У родившихся животных или ноги будут изуродованы, словно кто вил из них веревки, или они будут о двух головах, или еще с каким-либо изъяном, будут „кривыми”. В более редких случаях такие несчастья постигают и

новорожденных младенцев” (Петропавловский, 1908, с. 159—160). В Смоленской губернии “Русальная неделя почитается крестьянами как праздник. По поверию крестьян, кто будет пахать в эту неделю, у того скот будет падать; кто будет сеять, у того градом побьет хлеб; кто будет прясть шерсть, у того овцы будут кружиться; кто будет городить изгородь, вить веревки, вязать бороны, тот зачахнет и согнет того в дугу. Дети лиц, нарушивших Русальную, или *кривую*, неделю, родятся уродами; при-

177

---

плод скота у этих хозяев бывает ненормальным” (Добровольский, 1908, с. 16). В свидетельствах такого рода (которые легко было бы умножить), помимо связи со скотом, обращают на себя внимание более или менее регулярно встречающиеся мотивы слепоты и хромоты (ср. в этой связи § III.5.2 наст. работы).

Запрещение вить, плести, завязывать, загораживать и т. п. в то или иное время года следует сопоставить с обрядовым плетением венков или “завиванием березки” (когда ветви березы сплетали друг с другом, приплетали их к траве, скручивали вроде венка и т. п.) на Семик и на Троицу (см., например: Зеленин, 1916, с. 235, 240—241, 261—268, 305; Соколова, 1979, с. 190 и ел.). В некоторых местах обряд завивания березки так или иначе ассоциируется с волосами или городьбой и соответственно может именоваться заплетанием “косы” (Макаренко, 1913, с. 168), “завиванием венков для русалок” (Зеленин, 1916, с. 263—264), “запираанием ворот” (Городцов, 1915, с. 5). Плетение венков и завивание березки на Семик и на Троицу — девичьи обряды, которые могли осмысляться самими участницами обрядового действия как жертвоприношение русалкам (Зеленин, 1916, с. 221; Снегирев, IV, с. 9); следует иметь в виду в этой связи, что русалки, как полагают, плетут венки и носят их (Зеленин, 1916, с. 162, 171, 240—241, 251, 262), а также качаются на связанных деревьях (там же, с. 142, 145—146, 168, 170, 178, 262).

Для отношения к витью знаменательно, что слово *вихрь*, непосредственно ассоциирующееся со злым духом, и в первую очередь с лешим (Н. Толстой, 1976, с. 306—308; Афанасьев, II, с. 329, 341; В. Петров, 1927; Зеленин, 1927, с. 390; Зеленин, II, с. 66, 117; СРНГ, IV, с. 306), этимологически связано с глаголом *вить* (Фасмер, I, с. 324); такая же связь предполагается и для имени *Вий* (В. Иванов, 1973, с. 166). Между тем, для отношения к городьбе представляет интерес то обстоятельство, что изгородь (частокол) может носить название *чеснок* (Даль, IV, с. 599; Дювернуа, 1894, с. 227; Прозоровский, 1869, с. 143—147; Пеннингтон, 1980, с. 386), совпадая тем самым с названием растения; такое же совпадение значений имеет место и в польском языке, ср. польск. *zosnek*. Слово *чеснок* как обозначение изгороди и *чеснок* как название растения, по-видимому, одного происхождения, т. е. этимологически связаны с глаголом *чесать* (Фасмер, IV, с. 350; Пеннингтон, 1980, с. 386); ср., между тем, выше (§ III.5.1) о магическом значении чеснока как оберега от змей, а также от лешего, русалки и т. п. (отсюда объясняется, возможно, семантическое сближение соответствующего растения и изгороди: как чеснок — растение оберегает от нечистой силы, чеснок—изгородь охраняет от врага).

Отметим в связи со сказанным предписание городить изгороди после вешнего Николина дня, которое предполагает, видимо, запрет на соответствующие действия до этого времени (Ермолов, I, с. 266; Каравелов, 1861, с. 223); в других местах городьба запрещается

178

---

до вешнего Юрьева дня (Добровольский, 1914, с. 208), что легко понять ввиду соотнесенности Георгия и Николы (ср. экскурс VII).

Особое отношение к ногтям, как и к волосам, несомненно связано с культом Волоса. Характерно, что остриженные ногти, наряду с остриженными и вычесанными волосами, затыкают в щели и углы дома в качестве жертвоприношения домовому (Богданович, 1895, с. 68); точно так же и умиловительная жертва лешему приносится в виде ногтей и волос (там же, с. 138; ср. выше, экскурс XVII). Волосы, как и ногти, могут класть с покойником в гроб (ср. экскурс XVII; об аналогичных обрядах у сету см.: Лооритс, I, с. 389, 462; Лооритс, III, с. 33) или пускать по текучей воде (Харузин, 1889, с. 22; ср. ниже, экскурс XX); при этом запрещению сжигать волосы соответствует запрещение бросать ногти в печь (Никифоровский, 1897, с. 78, № 499 и примеч. 331). В Великий четверг, наряду с волосами, могут подстригаться и ногти (Зеленин, 1914—1916, с. 869); при этом запрещению стричь ребенку волосы до года у великороссов и белорусов соответствует аналогичное запрещение относительно ногтей (Зеленин, 1914—1916, с. 348, 381; ср.: Зеленин, 1927, с. 304). Как волосы, так и ногти используются при лечении болезни “пириполоха”: у больного “тайком отрезают прядь волос или у сонного остригают ногти и „подкуривающъ пириполошног””; болезнь после этого переходит на наславшего ее (Никифоровский, 1897, с. 37, № 252; ср. еще о ногтях: Авдеева, 1841, с. 554; Авдеева, 1842, с. 140).

Показательно, что в семантическом плане *волосы* и *ногти* обнаруживают разительный параллелизм: во-первых, оба названия применимы как к человеку, так и к животному (как *волос* имеет значение “шерсть”, так и *ноготь* имеет значение “коготь”); во-вторых, оба слова могут обозначать болезнь [при этом *ноготь* обозначает, кажется, исключительно болезнь животных (ср.: Н. Толстой, 1973, с. 288—289), тогда как *волос* как болезнь распространяется и на человека, и на животного]. Весьма характерны и фразеологизмы, где возможно употребление как того, так и другого слова; вообще в целом ряде контекстов оба слова оказываются фактически взаимозаменяемыми. Так, например, фразеологизмы с семантическим компонентом *черный ноготь* и т. п., выступающим в значении “ничтожно мало” (см. примеры: Н. Толстой, 1973, с. 279 и ел.), находят более или менее точное соответствие в выражениях типа *ни черным волосом* “нисколько”, *до черного волоса* “целиком, полностью” и т. д. (см. примеры: Сл. РЯ XI—XVII вв., III, с. 7), ср. также такие идиомы, как *от смерти*

---

*на волосок (на ноготок)* или *ни на волос* “нисколько” (ср. сербск. *ни на длаку* с тем же значением) и т. д. (Даль, I, с. 235; Михельсон, I, с. 590, 696, № 54—56, 970; Гринченко, I, с. 251; Карей, 1972, с. 46, № 25). Фразеологизмы с *черным ногтем* рассмотрены в специальной работе Н. И. Толстого (1973), где они возводятся к праславянской эпохе. В силу только что сказанного не обязательно соглашаться с объяснением этих фразеологизмов, исходящим из представления о грязи под ногтем, которое предлагает в своей работе Толстой; соответствующую мотивировку можно признать вторичной, если считать, что в основе этих фразеологизмов лежит представление о Волосе и тех или иных его атрибутах. Напротив, словацк. поговорка *kazdy ma sierne* (или *blato*) *za nechtom* может не представлять собой результат позднейшего переосмысления, как полагает Н. И. Толстой (1973, с. 284), а сохранять относительно ранний смысл; знаменательно, в частности, упоминание болота, которое мифологически связано с Волосом и иногда считается местом его пребывания. (Если в современном словацком языке слово *blato* означает “грязь”, то этимологически оно связано с болотом; это значение может иметь и русское *грязь*, ср. у Кирши Данилова в запевке былины “Высока ли высота поднебесная...”: “черны грязи Смоленския” — Кирша Данилов, 1977, с. 201, 341.) Не исключено, что как волосы, так и ногти воспринимались как местопребывание души или жизненной силы, подвластной Волосу, что, кстати, может объяснять и семантику слова *подноготная*.

Этимологическая соотнесенность имени Волоса с в л а с т ь ю находит соответствие в выражении *прибрать под ноготь* (ср. также: *прижать к ногтю*) “завладеть”, позволяя

проникнуть в его первоначальный смысл. Ср. в этой связи, с одной стороны, рязанск. *велес* (*валец*) “повелитель, указчик”, *волос* “власть”, *волосить* “властвовать, управлять” (Иванов и Топоров, 1973, с. 51; Иванов и Топоров, 1973а, с. 166—167; Иванов и Топоров, 1973б, с. 24; Иванов и Топоров, 1974, с. 54—55, 74; ср.: СРНГ, IV, с. 106; СРНГ, V, с. 58, 60; Макаров, 1846—1848, с. 47; Диттель, 1898, с. 207; Даль, I, с. 175, 235) и, с другой стороны, др.-русск. *владь*, *влодь*, *володь* “волосы” (Сл. РЯ XI—XVII вв., II, с. 214, 227; там же, III, с. 5; И. Срезневский, 1, сто. 269, 275, 291); для этимологической связи имени Волоса и власти показательно еще *волость* (*волости*) как название болезни (Куликовский, 1898, с. 11; СРНГ, V, с. 62—63), *владеть*, *владать*, *володать*, *володовать* “быть здоровым, иметь силу, здоровье” (СРНГ, IV, с. 315—316; СРНГ, V, с. 47). Ср. особенно рязанские поговорки: “Велик Волос: и крутит, и кутит, как похотел, так и волосит (властвует!)” (Макаров, 1846—1848, с. 47; Диттель, 1898, с. 208; ср.: СРНГ, V, с. 58, 60) и вместе с тем: “Волостовое дело!” (Макаров, 1846—1848, с. 47). Отсюда же объясняется и *волость* как административный термин, т. е. обозначение управляемого округа (ср.: Иванов и Топоров, 1974, с. 74); показательно, между прочим, что в белорусских

180

условных языках *волость* (местное управление) может называться *волосянка* (Романов, IX, с. 48—49). Ср. также *вервь* (веревка) как административный термин (Топоров, 1973а, с. 119 и сл.); одновременно *вервь* связана с пряжей и родом, ср. др.-русск. *ужик* “родственник” и “веревка” (там же, с. 122, 126, 129; ср. замечания Потебни, 1914, с. 98, о витье и вязанье как символе родства); точно так же с понятием рода, по-видимому, связаны слова группы *волос* ~ *волость*. Вместе с тем и слово *верья*, этимологически связанное с *вервь* ~ *веревка*, может обозначать участок леса, т. е. определенный округ (Топоров, 1973а, с. 129; ср.: Фасмер, I, с. 298), ср. в белорусских условных языках *виря*, *верья* “борода” (Романов, IX, с. 34—35). Связь слов, объединяющихся вокруг Волоса, с округом и родом подтверждает высказанную выше (экскурс X) мысль о том, что имя Род в славянском языческом культе — это одно из наименований противника Громовержца, т. е. Волоса.

В связи со сказанным об отношении ногтей к культу Волоса и о фразеологизмах, где *ноготь* и *волос* употребляются как обозначения ничтожно малой величины, ср. фольклорный образ “мужичка с ноготок, борода с локоток”, преследуя которого герои русской сказки (типа Аарне 301) попадает в “тридцатое царство”, т. е. в обитель Волоса. Этот персонаж явно соотнесен с Волосом; его облик ассоциируется, с одной стороны, со змеем (причем борода может соотноситься с хвостом, а тело — с головой змеи), а с другой стороны — с лешим, который, согласно народным представлениям, может кардинально меняться в своих размерах, в частности уменьшаясь до размеров “мужичка с ноготок” (Чулков, 1782, с. 192; Макаров, I, с. 12; Афанасьев, II, с. 330; Максимов, XVIII, с. 79—80; П. Владимиров, 1896, с. 43; Ушаков, 1896, с. 158; Перетц, 1894, с. 8; Забелин, II, с. 302; Кагаров, 1918, с. 15; Зеленин, 1927, с. 388; Зеленин, 1914—1916, с. 749, 804; Балов и др., IV, с. 87; Добровольский, 1908, с. 4; Померанцева, 1975, с. 33; Н. Толстой, 1976, с. 300; ср. с этой точки зрения амбивалентную этимологическую связь имени Волоса как с *волотом*, так и с *волосом* — Иванов и Топоров, 1973а, с. 169; Иванов и Топоров, 1974, с. 63). Действительно, “мужичку с ноготок” могут приписываться такие признаки лешего, как одноглазость, красная одежда, проживание в болотах и т. п. (Афанасьев, II, с. 733—734, 774—775).

Знаменательно в этом смысле описание “птицы Усыни — змея о 12 головах” в сказке “Усыня”: “сам с ноготь, борода с локоть, усы по земли тащатся, крылья на версту лежат” (Худяков, 1964, с. 60); как видим, основные атрибуты “мужичка с ноготок” могут приписываться непосредственно Змею. Достаточно характерно и описание “дикиньких мужичков”, которые по преданию некогда жили в Хоперских лесах Саратовской губернии: “люди небольшого роста, с огромною бороною и с хвостом; эти существа, принадлежащие к разряду злых духов, бродили по лесу, перекликаясь

в глухую полночь страшными голосами; напав на человека, щекотали его немилосердо, с страшным хохотом, по всему телу костяными своими пальцами, и человек в злодейских руках их всегда умирал” (Зеленин, 1914—1916, с. 1259); это описание сходно с описанием леших. Ср. о связи “мужичка с ноготок” и бабы-яги: Потебня, 1865, с. 178; для связи “мужичка с ноготок” с противником Бога Громовержца см. еще: Топоров, 1974, с. 7. Для типологических аналогий ср., в частности, мотив происхождения карликов из червей в скандинавской мифологии (Младшая Эдда, 1970, с. 21).

## XX. НАКАЗАНИЕ ИКОНЫ И ЭЛЕМЕНТЫ ЯЗЫЧЕСТВА В НАРОДНОМ ОТНОШЕНИИ К ИКОНАМ (к с. 114)

О наказании иконы у русских см. в дневнике Маскевича под 1609 г. (Устрялов, II, с. 27—28), а также в воспоминаниях Левшина (1873—1876, с. 846); здесь говорится вообще об иконах, т. е. не сообщается, какие именно иконы подвергались такому обращению; редкий случай наказания иконы Спасителя отмечается у Н. Н. Покровского (1975, с. 127). Ср. также пословицу: “Взять боженьку за ноженьку, да об пол” (Чичеров, 1957, с. 219).

Следует иметь в виду вообще, что народное отношение к иконам в ряде моментов обнаруживает несомненный языческий субстрат (ср. в этой связи характерный вопрос на исповеди в Древней Руси: “Не надеши ли ся на иконы паче Бога?” — Алмазов, III, с. 289). Достаточно показательно уже наименование икон *богами*, о котором мы говорили выше (экскурс I); между тем, так же может именоваться и языческий идол, ср., например, *куриный бог* (см. экскурс XII) и т. п. Отметим вместе с тем, что иконы могут называться *Божья милость* (Цейтлин, 1910, с. 23), *Божье милосердие* (Мельников, IV, с. 460, 476), т. е. совершенно так же, как называются гром и молния (ср. § III. 1.4 наст. работы).

Весьма показателен в этом отношении обычай поклоняться только своим иконам, который восходит к обычаю поклоняться своим богам (идолам) в языческом культе (ср. в этой связи пословицы явно языческого происхождения: “Чужих богов шукае, а своих дома мае”, “На що ты другого бога вzywаешь, коли свого маешь”, “Где жить, тем богам и молиться” и т. п. — Афанасьев, II, с. 66). Этот обычай сохранялся еще в XVII в. Майерберг, посетивший Россию в 1661 г., сообщает, что каждый помещал в церкви свою собственную икону и во время богослужения только перед ней ставил свечи и только ей молился. Если владелец иконы заставлял перед ней кого-нибудь за молитвой, он говорил: “Заведи себе сам какогонибудь бога и молись ему, сколько душе угодно, а чужими не пользуйся!”. При этом нарушитель

должен был откупиться. Если кто-либо оказывался временно отлученным от церкви, то такому же наказанию подвергалась и его икона: ее выносили из церкви, и владелец забирал ее домой (Майерберг, 1874, с. 50—51). Отсюда возникало пренебрежение как к чужим, так и к местным церковным иконам, когда перед своими иконами ставили свечи, а перед чужими или перед местными не ставили. В середине XVII в. (до 1660 г.) поклонение в церкви “особным или собинным образом”, т. е. своим иконам, осуждал суздальский архиепископ Стефан, сторонник реформ патриарха Никона, который называл поклонение такого рода — “моление твое да мое” — “свиной ересью” (Румянцев, 1916, с. 109, и приложения, с. 16, 31, 46, 52—53, 64). Практика поклонения своим иконам была окончательно осуждена московским Собором 1667 г. В соборном постановлении говорилось: “Приде и то во слухъ нашъ, от части же и самемъ видети приключися: яко во обычаиъ зде не благолепо, еже прихоженамъ іконы своя домашнія, во церкви приносити, и ... идеже кто хошетъ поставляти, не согласився и со священникомъ: чесо ради свары, и пренія, пачеже и вражды обыкоша

бывати. К тому, яко свещи всякъ пред своею іконою поставляет не брегомимъ сущимъ местным іконамъ олтарнымъ. И всякъ своей іконе моляся на различныя страны покланяются ... Еще же овогда тыя святая іконы в церковь приносятъ, овогда же износятъ, найпаче во светлыя дни воскресенія Христова, обнажающе храмъ Божій красоты его, еже все есть нелепо. Темже судихомъ от селе сицеву безчинію не быта. Аще бо “то хочеть ікону поставити во щеркви, да отдасть ю во все церкви, не именуя ея своею, ниже износя отнюдь никуда, священникже благочинно да поставитъ ю. Свещи первіе местным олтарнымъ жонамъ да представляются, потомже прочимъ. Поклонъ чинно да творится ко олтарю обращшымыся” (Деяния соборов 1666 и 1667 г., л. 19 об. — 20 третьей пагинации; относительно обыкновения обновлять иконы на Пасху, когда старые иконы убирают и вместо них ставят новые, — Зеленин, 1914—1916, с. 735). Анонимный польский автор, оставивший описание московского восстания 1682 г., сообщает, что в правление царя Федора Алексеевича “предполагалось выбрасывать из церкви те иконы, которые каждый из них [русских] считает своим Богом и не позволяет никому другому поклоняться и ставить зажженных свечей” (Дневник избиения московских бояр, 1901, с. 397). Обычай приносить в церковь свои иконы и им поклоняться осуждается еще в “Первом учении отроком” Феофана Прокоповича, где это трактуется как идолопоклонство (Феофан Прокопович, 1723, л. 5 об.).

Ввиду особой роли курицы в славянском язычестве (ср. выше, экскурс XII) заслуживает внимания обычай, зафиксированный Подвысоцким (1885, с. 78) в Архангельской губернии: “в зажиточных семьях... каждая женщина держит *свою куру*; из-за этого выходят нередко недоразумения и даже драки между владельцами кур, например, если кура младшей в семье женщины обижает

183

---

куру старшей”. Если подобное отношение к курице восходит к языческому культу, правомерна аналогия между своими иконами и своими курами. Ср. также представление о своем домовом, который покровительствует дому, причем проводится резкое различие между своим и чужим домовым (Афанасьев, II, с. 94—97). Ритуал перенесения семейных (“родительских”) икон при переходе из старой избы в новую сопоставим со специальным обрядом приглашения своего домового на новое жилье (Афанасьев, II, с. 115—119).

О связи домашнего образа с почитанием домового может говорить и обычай пускать такой образ вниз по реке, чтобы задобрить домового (А. Иванов, 1900, с. 87); ср. вообще ниже о пускании по воде сакральных предметов (и, в частности, икон) и о возможной семантике этого обряда.

Домовой (как и духи усопших предков, которые он олицетворяет) может соотноситься и с красным углом, где помещаются иконы. Показательно в этом смысле выражение *путный бог*, представляющее собой, по всей видимости, наименование домового, в одном из списков “Слова о том, како погани суще языци кланялися идолом” (Гальковский, II, с. 34; здесь же упоминается и *лесной бог*, т. е. леший); ср. *кутник*, *кутныи угол* как обозначение угла с образами (СРНГ, XVI, с. 170, 172). Этому названию соответствует представление о том, что духи усопших предков (“родителей”) находятся за домашними иконами — сюда, т. е. на божицу, ставятся им приношения (Афанасьев, II, с. 86, 112), и точно так же невеста в свадебном обряде просит благословения у “родителей”, обращаясь в красный угол (см., например: Шейн, I, 2, с. 3; Шереметева, 1928, с. 98); напомним, что “родителем” могут называть и домового (см. выше, экскурсы X и XIV). Достаточно показательно и выражение *мертвецкий кут* как название красного угла (Никифоровский, 1897, с. 294, № 2263); о значении красного угла у белорусов см. особенно у Шейна (III, с. 64).

Отношение к иконам по ряду признаков напоминает отношение к печи (что, кстати, отвечает связи домового с очагом). Так, по словам Афанасьева (II, с. 14), “очаг требует от людей целомудрия; соединение полов должно быть скрыто от него; дело, физически или нравственно нечистое, наносит ему оскорбление”; и соответственно в Древней Руси вставал

вопрос, можно ли совокупляться при иконах (С. Смирнов, 1913, с. 117, и приложения, с. 7, 67), ср. обыкновение завешивать иконы при совокуплении (Олеарий, 1906, с. 317), поворачивать их к стене при нарушении поста (Солнцев, 1876, XVI, с. 271), во время пиршеств и плясок (Максимов, XV, с. 448) и т. л. При печи нельзя выругаться (ср. выражение: “сказав бы, да печь у хати!” — Афанасьев, II, с. 30, 38), подобно тому как нельзя браниться при иконах: выражение “для твоей речи не выносить печи”, которым останавливают нескромного рассказчика (Афанасьев, II, с. 30), находит соответствие в выражении “Хоть святых вон выноси”, которое имеет в виду

184

---

ругань или какое-либо бесчинство в присутствии икон (Максимов, XV, с. 448—450; Даль, IV, с. 161). Ср. в этой связи старообрядческий обычай держать иконы за печью или рядом с печью (Ефименко, I, с. 220; Зеленин, 1914—1916, с. 747—748).

Не менее характерно и то, как поступали с обветшавшими иконами: обыкновенно их пускали по воде или иногда зарывали на кладбище [Олеарий, 1906, с. 320; Майерберг, 1874, с. 51; Кол-линз, 1671, с. 25 (ср.: Коллинз, 1846, с. 9; Семенович, 1912, с. 141); Г. Завойко, 1914, с. 83], однако ни в коем случае не сжигали и вообще не уничтожали каким бы то ни было образом (ср.: Б. Успенский, 1976, с. 16, с. 22, примеч. 18, с. 29, примеч. 54, с. 69). По свидетельству иностранцев, во время пожара русские особенно стараются спасти от огня иконы, если же они не сумеют сделать этого, они не окажут, что икона “сгорела”, а окажут, что она “вознеслась” (gone up) или “взята на небо” (Коллинз, 1671, с. 25; Коллинз, 1846, с. 9; Олеарий, 1906, с. 292); равным образом и о сгоревшей церкви говорят, что она “вознеслась” (it is ascended) (Коллинз, 1671, с. 25; Коллинз, 1846, с. 9); таким образом, икона или церковь как бы и не может гореть в силу своей сакральной природы. Подобно иконам, по воде пускали ненужные богослужебные книги (Б. Успенский, 1976, с. 29, примеч. 54; Субботин, III, с. 327), а также высохшие просфоры (Харузин, 1889, с. 22). Но совершенно аналогично поступали с сакральными предметами и в языческих по своему происхождению обрядах: так, например, по совершении обряда “троещеплятницы”, как констатирует Зеленин (1906, с. 22), “все остатки от обрядовой курицы бросаются в воду, а если нет поблизости реки или ручья, то з а к а п ы в а ю т с я в землю. Замечательно, что о сожжении их не говорит ни один источник: русский народ вообще не предаст сожжению святых предметов, а „хоронит” (т. е. сохраняет, прячет) их в чистых местах. Что до воды, то она „считается самой чистой стихией”” (в последней фразе Зеленин цитирует Г. Попова, 1903, с. 197); ср. еще: Афанасьев, II, с. 259, примеч. 3. Аналогично в ряде мест пускают в воду срезанные волосы и ногти (Харузин, 1889, с. 22; Ляцкий, 1892, с. 25), ср., между тем, о роли волос и ногтей в культе Волоса выше (экскурс XVII и XIX). Так же поступают пастухи по окончании пастбы скота с восковыми шариками, долженствующими оберегать скот; эти шарики делаются из восковой свечи, с которой обходят скот перед выгоном на пастбище, и в них кладется шерсть от каждой выгоняемой коровы (Харузин, 1889, с. 20—23). Наконец, и стружки, оставшиеся от приготовления гроба, очень часто пускаются по текучей воде, но ни в коем случае не сжигаются (Даль, 1904, IV, с. 191; Афанасьев, I, с. 579; Афанасьев, III, с. 281; Мельников, II, с. 499). В основе данного обычая лежит, возможно, представление о том, что соответствующие предметы должны приплыть на тот свет, т. е. в ирий (ср. именно такое представление относительно бросаемой в воду скорлупы пасхального яйца — см. наст. работу,

185

---

§ III.5.3, примеч. 128). Нельзя не отметить при этом, что и языческие идолы во времена христианизации Руси по большей части не сжигались, а именно пускались по воде. Для отношения к сожжению сакрального предмета весьма показательны колебания протопопа Аввакума по поводу того, может ли он сжечь никонианскую просфору (Аввакум, 1927, стб.

935—938). Вместе с тем сожжение на костре колдунов и еретиков выступает как акт их религиозного обличения (ср.: А. Марков, II, с. 80—82), ср. знаменательное предложение попа Лазаря Собору 1667 г. сжечь его на костре, чтобы определить, истинна ли старая вера (Субботин, VI, с. 244). Равным образом сваренную змею, служащую для приготовления снадобья, не выбрасывают на улицу, но непременно сжигают (Цейтлин, 1912, с. 164). Исключение к сказанному составляет православный обряд сожжения старого престола или целиком всей ветхой церкви (РИБ, VI, стб. 411; Православный обряд..., 1876; Благово, 1885, с. 137) — возможно, это греческий по своему происхождению обычай; точно так же и губка, которой оттирали миро после помазания царя на царство, сжигалась святителем в алтаре на особенном месте (Лесков, 1881, с. 297).

Другой пример: иконы, как известно, не покупаются, а “вымениваются”, хотя бы и за деньги [Даль, II, с. 368; Даль, 1904, I, с. 8; Романов, VIII, с. 302; Балов, 1891, с. 218; Максимов, XV, с. 448—449; Мельников, IV, с. 458, примеч. 1, с. 470, примеч. 4; Коллинз, 1671, с. 24 (ср.: Коллинз, 1846, с. 9; Семенович, 1912, с. 141); Седерберг, 1873, с. 14; Перри, 1716, с. 223 (ср.: Перри, 1871, с. 144); Рущинский, 1871, с. 77], т. е., иначе говоря, к иконам не приложим глагол *купить* или производный от него—по той причине, что нельзя покупать святыню. Но совершенно так же в Пошехонье и кошка не покупается, а “выменивается” (Балов, 1891, с. 218; Балов и др., IV, с. 106), что объясняется особой ролью кошки в языческой мифологии, отразившейся, в частности, в представлениях о связи кошки с домовым (см. наст. работу, § III.5.4, примеч. 141). Сходным образом пчеловоды не могут продавать пчел или мед: “дарить можно, а продавать нельзя” (Н. Виноградов, 1904, с. 76); ср., между тем, о культовой роли пчел в славянском язычестве у Топорова (1975), а также в § III.4.1 наст. работы. Ср. еще запрет продавать атрибуты пастушьего звания — такие, например, как трубу (рожок) и т. п. (Калинин, 1913, с. 275), что объясняется специальной связью пастуха с лешим, о которой мы говорим в § III.5.3 наст. работы. Наконец, особая роль ножа в славянском язычестве обуславливает запрещение продавать ножи, ср.: “Образа да ножи не дарят, вменяют” (Даль, 1904, I, с. 8). Итак, в отношении к иконам находит отражение отношение к сакральным предметам, которое имеет еще языческие корни.

## 6.2. НАКАЗАНИЕ ИКОНЫ НИКОЛЫ

Не менее характерно и то, что иконы Николы в случае невыполнения обращенной к святителю просьбы могли п о д е р г а т ь с я н а к а з а н и ю — в точности так же, как наказывались в аналогичной ситуации и языческие идолы \*. Так, некий итальянец, наблюдавший в 1656 г. в Ливорно царское посольство И. Чемоданова и И. Постникова и составивший краткое сообщение о поведении и обычаях русских послов (“Любопытнейшие обычаи господ послов московских, которые ныне находятся в Ливорно проездом посольства в Венецию”), отмечает, что послы “имеют с собой четырех знатных человек и попа или священника. Этот последний всегда носит на шее ковчег с зажженными свечами, где находится мадонна и св. Николай, их покровители; к нему они прибегают за милостью в своих нуждах, а н е д о б и в ш и с ь [п р о с и м о г о] б е ш е н о х л е щ у т с в я т о г о” (Аннинский, 1934, с. 210); примечательно, что из двух икон именно икона Николы подвергается такому обращению. Примеры такого рода известны не только со слов иностранцев; так, Т. А. Кузминская (Берс), описывая в своих воспоминаниях комнату старой горничной Толстых — Агафьи Михайловны, отмечает: “Образ Николая чудотворца, висевший в углу, был перевернут лицом к стене. Варенька, заметив это, взяла молча табуретку и хотела поправить его, думая, что это случилось как-нибудь невзначай. — „Не трогайте, не трогайте, матушка, это я нарочно”, — закричала Агафья Михайловна. — „Как нарочно?” — спросили мы. — „Да так, матушка. Молилась, молилась ему — хоть бы что. Я его и обернула, и пушай так висит!”... — „Когда же вы его простите?” — спросила Варя. — „Вот когда время придет, — серьезно отвечала Агафья Михайловна, — тогда и прощу”” (Кузминская-Берс, III, с. 50). По-видимому, не случайно в подобных эпизодах, как правило, фигурирует икона Николы (ср. также мотив наказания иконы Николы в повествованиях о его чудесах — Аничков, 1892, с. 26, 27, 30; П. Иванов, 1907, с. 181; А. Марков, 1907, с. 46; Романов, IV, с. 62—63).

Отчасти сходный случай описывается у Олеария, который рассказывает, как некий русский во время пожара “стал держать против огня свою икону св. Николая и молился, чтобы она помогла погасить огонь. Когда, однако, помощи не последовало, а напротив огонь все более и более стал распространяться, он в нетерпении бросил свою икону в огонь и сказал: „Если ты нам не желаешь помочь, то помоги себе сам и туши!” (Олеарий, 1906, с. 317—318), ср. сообщение Коллинза: “Иногда они [русские] держат иконы перед огнем, думая, что помощь зависит от их произвола. Один русский, думая остановить огонь таким образом, держал своего Миколу (Micola) так долго, что сам едва не сгорел, и видя, что помощи нет, бросил его в огонь” (“Sometimes they will hold their Gods to the fire, trusting they can help them, if they will. A fellow thinking to have staid the fire by that means, held his *Micola*

114

---

so long, that he had like to have been burnt himself, and seeing he did him no good, he threw him into the midst of the fire, with this curse: *Noo Chart* [Ну черт], *i. e.* The Devil take thee”) [Коллинз, 1671, с. 25; Коллинз, 1846, с. 9; слово *Микола* (Micola), по-видимому, служит здесь общим обозначением иконы]. Оба автора имеют в виду, возможно, один и тот же реальный эпизод. Не исключено, однако, что бросание иконы в огонь в этом случае обусловлено не столько стремлением наказать икону, сколько стремлением потушить пожар: **иконе Николы в силу генетической связи с Волосом может приписываться способность укрощения огненной стихии — иначе говоря, способность противодействия огню, идущему от Перуна** <sup>163</sup>. **Знаменательно в этом смысле, что на русском Севере при пожаре обходят горящий дом с иконой Николы в руках**, говоря “Святитель и Христов отце [sic!] Никола, спаси и помилуй, загаси огонь” (запись О. В. Беловой в деревне Поньгома Кемского района Карельской АССР, июль 1980 г. — Топорков, в печати). Изображение Николы оказывается при этом функционально адекватным коровьей шерсти (шкуре), коровьему навозу или коровьему молоку, а также яйцу, при помощи которых, как полагают, может быть потушен пожар от грозы (Афанасьев, I, с. 538, 667—668, 687, 716; Афанасьев, II, с. 560; Зеленин, 1914—1916, с. 427, 773, 996; Харузин, 1889, с. 65; Магницкий, 1888, с. 12, № 168; Неуступов, 1902, с. 118; Богатырев, 1916, с. 66, 67; Кравченко, 1911—1914, V, с. 4 второй пагинации, № 2; Сырку, 1913, с. 66), т. е. атрибутам Волоса, что соответствует представлению о Волосе как о скотьем боге, покровителе плодородия и т. п. <sup>164</sup>. Во всех этих случаях может быть усмотрено исходное противопоставление Волоса и Перуна.

Мотив наказания иконы Николы нередко встречается в народных легендах о Николе угоднике. Особенно характерен фольклорный сюжет, о котором мы уже упоминали выше: бедняк занимает

115

---

у богача деньги, поклявшись перед образом Николы, что вернет долг <sup>165</sup>; неожиданно он умирает, не успев выплатить долга, после чего богач наказывает икону Николы; прохожий человек, видя это и узнав, в чем дело, отдает деньги за бедняка и выкупает икону; Никола становится его помощником (Афанасьев, 1914, с. 88, примеч. к № 11; Соколовы, 1915, с. 137, № 77; Зеленин, 1915, с. 403—406, № 128; Кравченко, 1911—1914, V, с. 50 второй пагинации, № 61; ср.: Аничков, 1892, с. 26, 30—31); при этом в варианте, который можно признать наиболее архаичным, богач грозит выколоть у иконы очи (Кравченко, 1911—1914, V, с. 50 второй пагинации, № 61, ср. выше, § III.5.2). Замечательно, что у западных славян можно встретить сходный сюжет, где фигурирует не св. Николай, а св. Михаил: в польской сказке заимодавец, не получив денег, бьет изображение св. Михаила, и из него сыплются деньги (Магеровский, 1899, с. 173, № 5); это соответствует гипотезе о контаминации св. Николая и св. Михаила на западнославянской территории (см. выше, § 11.1). Мотив наказания иконы Николы в русском фольклоре не ограничивается указанным сюжетом (см., например: Ончуков, 1909, с. 105—109, № 41).

## 7. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Рассмотренное объединение Николы и Волоса ~ Велеса имеет, возможно, общеславянские корни. Во всяком случае есть некоторые указания на то, что подобное объединение могло иметь место не только у восточных славян. Выше мы уже упоминали о з а п а д н о с л а в я н с к о м восприятии св. Николая, обнаруживающем характерные признаки змеиной породы (см. § III.2.1.2 и § III.5.2). Отдельные признаки такого же рода прослеживаются и в южнославянском восприятии: так, болгары могут считать, что св. Николай, подобно змею, обладает крыльями и может летать по воздуху (Маринов, 1914, с. 531—532, ср. с. 157); ср. аналогичное представление в одном из вариантов русской новеллы “Никола Дуплянский”, который мы цитировали выше (“В лесу стоит дуб ... там святой Микола прилетает” — Митропольская, 1975, с. 327, № 154; ср. выше, § II 1.5.2).

Не исключено, однако, что объединение св. Николая с противником Бога Громовержца (в том или ином конкретном его воплощении) может быть обнаружено и вне пределов славянской территории. Отсюда, между прочим, в той или иной степени могло бы объясниться восприятие на Западе св. Николая как Деда Мороза, так же как и возможность непосредственного отождествления его там с нечистой силой (Майзен, 1931, с. 416 и сл., 474 и

116

---

сл.; Вреде, 1934—1935, стб. 1105; Аничков, 1892, с. 19; Фальк и Торп, 1910—1911, с. 766—767, s. v. *nikkel, nisse*). Этот вопрос предполагает специальное исследование, которое не могло быть предпринято в рамках настоящей работы, сознательно сосредоточивающейся на в о с т о ч н о с л а в я н с к и х д а н н ы х. Вместе с тем положительное решение данного вопроса отнюдь не заставляло бы с необходимостью видеть в русском отождествлении Николы и Волоса результат простого заимствования. Если даже допустить, что объединение св. Николая с противником Громовержца произошло уже на греческой почве, следует думать, что с распространением христианства отождествление такого рода происходило каждый раз заново: иначе говоря, мы должны предположить в этом случае, что уже греческий образ данного святого включает в себе определенные предпосылки, способствующие подобному отождествлению, в результате чего в процессе усвоения христианства на той или иной конкретной территории **св. Николай и может ассоциироваться с тем языческим богом, который генетически связан с мифологическим противником Громовержца, воспринимая те или иные специфические признаки и функции этого бога и выступая как его христианский заместитель; на восточнославянской почве таким богом и был, как мы видели, Волос ~ Велес.** В этом случае сходная рецепция св. Николая в разных культурных и этнических ареалах объясняется не только генетически, но также и типологически.