

Филологические

Б. А. УСПЕНСКИЙ

разыскания  
в области  
славянских  
древностей



Б.А. УСПЕНСКИЙ

---

 **Филологические  
разыскания  
в области  
славянских  
древностей**

(Реликты  
язычества  
в восточнославянском  
культе  
Николая  
Мирликийского)

Издательство  
Московского  
университета  
1982

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

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.

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета

Рецензенты:

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

У  $\frac{4603000000-045}{077(02)-82}$  33-82

© Издательство Московского университета, 1982 г.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящей работе делается попытка вскрыть славянские языческие представления, которые обусловили специфику русского культа Николая (св. Николая) <sup>1</sup>. Христианские истоки этого культа вполне очевидны; однако на славянской почве произошла характерная контаминация христианских и языческих верований, обусловившая существенную трансформацию исходного образа: христианские святые — и в их числе св. Николай — оказались заместителями языческих богов и, соответственно, впитали в себя ряд черт языческого происхождения. Отсюда изучение народных культов святых оказывается ценнейшим источником для реконструкции языческих представлений: в самом деле, устранив все то, что было импортировано в процессе христианизации Руси, мы можем получить собственно языческий культурный слой.

Процесс замещения языческих богов христианскими святыми весьма типичен и характеризует не только славянские страны, однако для исследования славянского язычества он особенно важен.

Как известно, мы очень мало знаем пока о славянском язычестве. Прямые свидетельства — т. е. сведения, которые можно извлечь из литературных источников, написанных тогда, когда была жива еще память о славянских языческих культах, — крайне скудны; отсюда по необходимости приходится обращаться к информации, относящейся либо к более раннему, либо к более позднему времени. В первом случае речь идет о данных, относящихся к индоевропейской мифологической традиции, во втором — об изучении народных культов святых. Таким образом, открываются два пути, ведущие к реконструкции славянских языческих культов, которые в значительной степени дополняют друг друга, — проспективный, основывающийся на данных индоевропейской сравнительно-исторической мифологии, и ретроспективный, основывающийся на фольклорных источниках.

*Никола* — общепринятая каноническая форма имени св. Николая в России до реформ патриарха Никона (сер. XVII в.), сохраняющаяся после раскола в качестве обиходного наименования святого (Б. Успенский, 1969, с. 12—16). Мы пользуемся этой формой постольку, поскольку речь идет о специфическом русском восприятии св. Николая.

Здесь, вообще говоря, уместна аналогия с методами внешней и внутренней реконструкции в историческом языкознании (см. о них, например: Хожжет, 1958, с. 461—470): проспективный путь соответствует методу внешней реконструкции, тогда как ретро-спективный путь ближайшим образом напоминает метод внутренней реконструкции.

Итак, в работе рассматривается славянская — и в первую очередь восточнославянская — рецепция образа св. Николая, т. е. специфика восприятия и трансформация исходного образа святого. Необходимо сразу же оговориться, что под исходным образом понимается не первоначальный образ св. Николая, который может быть восстановлен в результате специальных исследований, а тот образ святого, который пришел на Русь с принятием христианства; иными словами, мы совершенно оставляем в стороне напластования на первоначальный образ св. Николая, имевшие место еще на греческой почве, — вопрос, которому уделялось много внимания в специальной литературе (см. прежде всего: Анрих, I—II).

В соответствии с сформулированной задачей определяется структура книги, которая состоит из трех глав, существенно отличающихся по своему объему. В главе I дается общая характеристика русского культа Николы (св. Николая). В главе II снимаются те наслоения на исходный образ св. Николая, которые происходили — на славянской, а не на греческой почве — в рамках христианских представлений, т. е. независимо от конфронтации христианства и язычества; речь идет о трансформации образа св. Николая в результате контаминации его с другим христианским святым, а именно со св. Михаилом. Наконец, в главе III — наиболее обширной — демонстрируется связь русского Николы с языческим Волосом ~ Белесом.

Таким образом, на конкретном материале, относящемся к культу св. Николая на Руси, рассматривается целый круг проблем, в ряде случаев лишь косвенно связанных с основной темой работы. Сама тема с необходимостью предполагала значительное количество более или менее специальных экскурсов в область иконографии, фольклора, этнографии, мифологии, этимологии и т. п. Чтобы не загромождать основного текста работы, было сочтено целесообразным все эти экскурсии вынести в особый раздел, который занимает существенную часть книги. Чтение экскурсов, вообще говоря, не является необходимым для понимания основного изложения; вместе с тем оно может оказаться полезным при углублении в те или иные проблемы, а также для уяснения позиции автора по соответствующим вопросам; наконец, в экскурсах сообщается ряд фактов, на которых мы основываемся в своих выводах, но которые при желании могут быть приняты, так сказать, на веру в процессе ознакомления с основным текстом. Отсылки к экскурсам обозначаются звездочкой.

Главы книги подразделяются на параграфы. Главы обозна-

чаются римскими цифрами, параграфы — арабскими; таким образом, ссылка на § III.4.1 означает ссылку на § 4.1 главы III. Примечания имеют сквозную нумерацию в пределах каждой главы. Если при ссылке на примечание нет указания, к какой главе оно относится, имеется в виду примечание той же самой главы, в которой встретилась данная ссылка; в противном случае дается специальное указание. Замечания в квадратных скобках при цитировании, а также разрядка и многоточие в цитатах всегда принадлежат автору настоящей работы.

Даты календарных праздников даются всегда по старому стилю, т. е. по юлианскому календарю.

Автору были чрезвычайно полезны советы и замечания Г. А. Левинтона, А. Б. Страхова, С. М. Толстой и В. Н. Топорова, которые ознакомились с текстом данной работы в ее предварительном варианте.

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 cultu prosequuntur*», — сообщает, например, о русских Гваньини (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 tanquam 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), и 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), испытывав 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 нуж-

ным учить простолюдинов, «дабы святого Николая не боготворили», ввиду того, что те «память святого Николая выше Господских праздников ставят» (Чистович, 1868, с. 215; Соловьев, X, с. 104).

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 (Рушинский, 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) и 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 Никола 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 Николе Многомилостивый!  
(Рыбников, III, с. 98)

Встаает Ванька по утру ранешенько,  
Умывается Ванюшка белешенько,  
Трется в миткалинно полотеньшко,  
Молится Миколы 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)

<sup>1</sup> При интерпретации этого сообщения нельзя упускать из виду, что во второй половине XVII в. на Руси было распространено представление о том, что Христос не входит в Троицу, но восседает пред Отцом небесным на «особом четвертом престоле»; сторонники этого мнения обвиняли в том, что они «четверят» Троицу (П. Смирнов, 1897, с. 64, 71—72; П. Смирнов, 1898, с. 221—225). Не исключено, таким образом, что в цитированном свидетельстве нашло отражение отождествление Христа и Николы.

И мне-ка стать да перед Спасом — Богородицей,  
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 Миколы-то Угоднику,  
И мне третей поклон Бладыке-то Всевышнему.  
(Е. Барсов, III, с. 172—173)

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

[Невеста поет, обращаясь к подружке]:  
И ты койм богам, голубошка, молилася,  
И койм — ставила свечи да воску яроваго,  
И ты Пречистой Пресвятой ли Богородице,  
И ты Святителю Миколу ли угоднику;  
И тебя Господи советиу 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 Касмирович:  
«Уж вы ой еси, дружина моя хоробрая!  
Уж пойдёте мы, робята, во Божью церковь,  
Мы помолимся, робята, Восподу Богу,  
А тому-же нонь Спасу Вседержителю,  
Присвятой Матери Божьей Богородице.  
А тому-же как Микола свет-Моженскому [т. е. Можайскому]».  
(Ончуков, 1904, с. 265—266, ср. 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 Богородице  
И Микола он было святителю.  
(Гильфердинг, I, с. 92)

А ў тэй царквы прастол стоіць,  
Ны прастоли Хрыстос ляжыць;  
Ў гыльвах ў Яго Прячыстыя Мать,  
А ў ныгах ў Яго Свят Микола.  
(Шейн, 1874, с. 76—77)

Помолилась девица Микола, да Троицы,  
Пресвятой Богородицы...  
(Бессонов, I, с. 506, № 117)

Ой, у Микола милосливого батюшка,  
У святой Троицы-Богородицы  
Не в большой колокол ударяли,  
Не к обеденке зазвонили.  
(Н. Виноградов, 1917, с. 131) <sup>2</sup>

В заговоре от грыжи младенцу читаем: «Милостивый государь Спас и пречистая Мати Божия и Никола Чюдотворец и все святини, 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 горюч камне сидит сам Господь, мать Божья церкоф, Николай угодник, суды судит ы рядит, от хомутоф [название болезни] ызбавляет» (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 помочу, а я с словом» (Романов, V, с. 55, № 9) или: «Господу Богу помолюся и святой прачистой поклонюся, святому Миколи, Троицы й Покрови, и ясному месяцу, правядному сонийку и частым звяздом, усёй святой сили нябесной» (Романов, VI, с. 73, № 115); название *Покрова*, надо полагать, относится к Богородице. В украинских колядках говорится о церкви с тремя дверьми: «одними ж дверцї сам Господь ходить, другими дверцї — Свята Пречиста, третими ж дверцї — святыи Николай» (Головацкий, II, с. 609, № 47). При этом из слез Никола 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) сооб-

<sup>2</sup> Из приведенных примеров видно, что объединение Господа, Никола и Богородицы характерно для свадебных причитаний (хотя встречается и не только в них). Ср. в этой связи ниже, § III.3.2.

<sup>3</sup> К мотиву источника из слез см. вообще: Афанасьев, I, с. 600—604; В. Иванов, 1973, с. 174; специально о слезах Никола см.: Потебня, XII, с. 222; Веселовский, 1883, с. 238. В фольклорных текстах слезы могут уподобляться святой воде (Афанасьев, II, с. 191—192; Мельников, II, с. 545), ср. ритуальное плаканье в церкви на Троицу (Зернова, 1932, с. 30; ср.: Пушкин, V, с. 52, Лотман, 1980, с. 204—205 — «Евгений Онегин», II, 35); в связи с дальнейшим изложением важно отметить, что ритуальное проливание слез предназначено для вызывания дождя (Мошинский, 1933, с. 475—478; Н. Толстой, 1976а; Толстые, 1978, с. 111—112; ср. ниже, § III.4).

щает, что на Руси во второй половине XVII в. «была прекращена ересь тех, кои пытались свести все иконопочитание исключительно к поклонению лишь Христу, Пресвятой Богородице 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 пересохнути,  
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» (Прыжов, 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 господу помолился,  
Он съвятому-ту Николы со сълёзамы

От жалания ты господу помолисе,  
Тому-ту Миколы да со сълёзамы, н 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)

<sup>4</sup> В цитированном отрывке имеется в виду, по всей видимости, ритуальное омовение, очищающее от греховных святочных и купальских увеселений: после купальских праздников соответствующее омовение совершалось на Петров день, а после святок — на Крещение.

Да змолился Садко да Господу Богу,  
Как тому-то нынь Микола нынь святителю.  
(Ончуков, 1904, с. 302)

А он [Добрыня] Господу-то Богу да он молится,  
А й да молится Микола да святителю,  
А й чтоб спас Господь меня помидовал.  
(Гильфердинг, I, с. 447)

Порукою давал мне Спасов образ  
Светителя Николу Чудотворца.  
(Кириша Данилов, 1977, с. 194 или 336)

Ср. молитву на сон грядущий: «Около нашего двора Иисусова молитва, Николина ограда — тын медный, ворота железны, ами-нем заперты, а на хоромаш 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 Микола («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, ма-леньки 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 Микола и Христа может отражаться и в свадебном обряде, когда невесте дают икону с изображением Богоматери, а жениху полагается икона Спасителя или Микола (М. Смирнов, 1922, с. 8). Точно так же имя Микола наряду с именем Христа применяется в божбе<sup>5</sup>. Поговорка «Никола с нами!» (Даль, 1904, I, с. 9; Мак-

<sup>5</sup> Ср. перечисление разновидностей божбы, принятой в Вологодской губернии, у Н. А. Иванецкого: «Клясться именем Бога — большая клятва, но *право* считается «выше солнца». Это самая страшная божба. Виды же божбы следующие: ей Богу! перед Богом! право-ну! на то те Христос! на то те Микола! на то те Истинный [крест]! вот те Истинный! Будь я проклят! провалиться мне на этом месте! лопни мои глаза! выдь душа!» (Иванецкий, 1890, с. 119). Вот типичные примеры таких клятв: «Вот тебе Никола Святитель, ничего такого у меня на уме не бывало...» (Мельников, II, с. 391), «Вот тебе Микола порукою» (Афанасьев, 1957, с. 151, № 377); в Ливонскую войну при осаде замка Венден в 1577 г. Иван Грозный поклялся Николой, что никто из осажденных не останется в живых (Геннинг, 1848, с. 271; Гиери, 1835, с. 317).

симов, 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 Nią kielich,  
A w kielichu krew Baranka niewinnego,  
Mikołajka świętego.  
[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 «обережной 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

Характерен в этом плане обычай брать Николу в поручители, т. е. клясться именем святого и перед его образом. Этот обычай находит отражение как в книжных источниках русского происхождения (таких, как «Чудо святого Николы о половчине», см. о нем специально в экскурсии II; ср. еще: Аничков, 1892, с. 26, 28), так и в фольклоре (см., например: Афанасьев, 1914, с. 86—87, примеч. к № 11; Зеленин, 1914, с. 256—257, № 36; Зеленин, 1915, с. 403—404, № 128; Соколовы, 1915, с. 137, № 77; Чубинский, II, с. 27—35, № 7; Кравченко, 1911—1914, V, с. 50 второй пагинации, № 61). Вместе с тем он отвечает реальной бытовой практике: так, например, Ф. Ю. Ромодановский в Николиин день отпустил в деревню на праздник приговоренного к смертной казни преступника, обвязав его клятвой перед образом Николы прибыть в срок; преступник сдержал свое слово (Голиков, XV, с. 173—175, № 75).

Как предполагают В. О. Ключевский (1871, с. 218), Н. Д. Чечулин (1890, с. 5—6) и Н. Н. Ардашев (устное высказывание, цит. у Семенковича, 1912, с. 34), русские в XVI—XVII вв. избегали давать при крещении имя Николай — подобно тому, как невозможно было окрестить ребенка в честь Христа или Богородицы (ср.: Б. Успенский, 1969, с. 39). По мнению Ардашева, русские люди «даже избегали в разговоре упоминать самое имя Николай — все из того же крайнего почтения к Святителю».

<sup>6</sup> Запись И. Хазановой в дер. Новинки Калининвического р-на Гомельской области, июль 1975 г.; следует иметь в виду, что Николиин день в этой деревне является престольным праздником и именно в этот день исполняется соответствующий духовный стих.

золотоперья, стреляет Николае и сберегает 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 Мирохи, в стихотворении Княжнина «Ладно и плохо» (1787):

«А! кум любезный Козовод!  
Давно ли?...» — «Вот лишь только с клячи».  
— «Микола как тебя пасет?  
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 пере-

<sup>7</sup> В этом обвинялся, например, Порфирий, один из учеников старца Артемия, бывшего игумена Троицкого Сергиева монастыря, в XVI в. (Голубинский, II, I, с. 837) или Феодосий Яновский и Феофан Прокопович в XVIII в. (Харлампович, 1914, с. 473; Чистович, 1868, с. 214—215; Соловьев, X, с. 104). Аналогичное обвинение выдвинуто было и против Лжедмитрия (РИБ, XIII, стб. 373; Устрялов, I, с. 58; Петрей, 1867, с. 220).

В одном сочинении петровского времени («Curieuse Nachricht...», 1725 г.) о Петре говорится: «Что касается до изображений святых, то его величество указал, чтобы изображения св. Николая больше не стояли в комнатах или при входе в дом — чтобы не было обычая, приходя в дом, сначала кланяться святому, а потом хозяину» («Was weiter die Anrufung der Heiligen betrifft, so hat Ihre Majestät darinn die Verordnung gemacht, dass die Bilder des heiligen Nicolai nirgend mehr über die Stuben oder die Hausz-Thüren stehen müssen, noch man die wunderliche Art habe, dem Heiligen zu erst, und denn dem Hauszherren seine Ehrenbezeugung zu machen»). (Верховской, I, с. X; ср.: Морозов, 1880, с. 272—274; Зызыкин, III, с. 228). Культ Николы обыкновенно воспринимается вообще как типичная черта православия в его традиционных формах, ср. характерное высказывание из толстовского круга: «Потом говорила его [С. Д. Николаева — толстовца] жена. Она была утомлена работой и говорила в мрачном духе. Она сказала, что прежде, когда она верила в православие, ей было легче жить, чем теперь, когда приходится довольствоваться Богом отвлеченным. Прежде, когда станет тяжело, она пойдет в церковь, станет перед иконой и тихо выплечет свое горе. Теперь этого нет и не на что опереться. Но что же делать, если мы уже не верим ни в иконы, ни в Николу, ни в таниства» (Молочников, 1927, с. 126). Между тем сам Толстой в следующих выражениях описывал наблюдавшуюся им иступленную и долгую молитву развратной деревенской бабы: «Вижу — она все молится. Вот это и есть молитва, самая настоящая. Пусть там „матушка царица небесная” и „батюшка Микола угодник”, — это не важно, а вот то, что делалось в душе этой бабы, дай Бог всякому. Так закончил Л. Н. свой рассказ, и голос его задрожал» (там же, с. 87).

шло 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* \*.

## 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» (*Micola* 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,  
Вперед лежит под иконами,  
Под иконами, под Николаю.

(Киреевский, 1977, с. 214, № 304)

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

Культе 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 представительства за род христианский, посредничества между человеком и Господом. Примером такого изображения может служить

<sup>8</sup> «На мой вопрос, сообщает Кобенцель, могу ли я поклониться образу св. Николая, которого москвитяне почитают в особенности, они ответили, что могу, если исповедую древнюю римскую, а не лютеранскую веру» (Цветаев, 1890, с. 334). Когда в 1593 г. посол римского императора Николай Варкоч направлялся в Москву, ему и сопровождающим его лицам не разрешили остановиться в Можайске как священном месте пребывания чудотворной иконы Николы Можайского (Гейс, 1875, с. 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 (Рынди-на, 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

<sup>9</sup> В цитируемом издании этой иконе приписано псковское происхождение, и датируется она XV в. Ни с тем, ни с другим согласиться невозможно.

<sup>10</sup> Лазарев (1970, с. 92 и 96, примеч. 181) датирует эту икону концом XIV в. Датировка Лауриной и др. (1974, с. 84, № 144) представляется более правдоподобной.

<sup>11</sup> В тексте цитируемой работы Порфиридова опечатка: упоминание каменного образа Успенского собора должно относиться к примеч. 15, а не 16.

<sup>12</sup> Нам известны, впрочем, случаи подобного изображения и вне восточно-славянского ареала. Таковы фреска церкви св. Николая в румынском монастыре Curtea de Argeș второй половины XIV в. (Опреску, 1968, с. 162—163 и табл. 140) или фреска придела св. Николая в диаконнике сербского собора св. Троицы в Сопочанах второй половины XIII в. (Джурич, 1963, с. 86 и схема на с. 135). Надо полагать, однако, что появление св. Николая в деисусной композиции определяется в этих случаях не столько вообще особым его почитанием, сколько специальной ролью патрона церкви или придела, т. е. речь должна идти скорее о местном почитании. Действительно, существовала особая традиция — в России, по-видимому, неизвестная — помещать патронального святого в «Деисусе» на место Предтечи, т. е. по левую руку Христа, ср., например, «Деисус» со св. Марком на мозаике венецианского собора св. Марка (Болонья, 1964, табл. 27). Брейе (1940, с. 55) приводит аналогичные примеры с Феодором Стратилатом на мозаике в церкви в Серрах (Македония) и со св. Евгением в монастыре св. Евгения в Трапезунде; отметим еще сходное изображение со св. Андреем из церкви св. Андрея в Ананьи (Италия), хотя этот пример и может быть подвергнут сомнению, поскольку св. Андрей представлен здесь не в традиционной для «Деисуса» позе молитвенного предстояния (Гаррисон, 1949, с. 110, № 278). Однако русское церковное искусство не знает подобных примеров: «Деисусы» с патрональным святым, замещающим Предтечу, здесь совершенно неизвестны и, можно даже думать, невозможны. Тем самым цитированные русские «Деисусы» с Николой, по всей видимости, не могут быть истолкованы таким образом: мы имеем здесь принципиально иное явление. До некоторой степени существенно, вероятно, и то, что рассматриваемая композиция («Деисус» с Николой) во всех случаях представлена в России на иконах, а не в произведениях монументального искусства.

<sup>13</sup> Этому положению несколько не противоречит складень с «Деисусом» конца XIV в., происходящий из Троицкой церкви Кривецкого Погоста (Холмогорский р-н Архангельской области), где Иоанна Предтечу замещает Иоанн Богослов (Антонова и Мнева, I, с. 31 и 381—383, табл. 250—254). Действительно, это — не русская, а сербская икона (см.: Лазарев, 1970, с. 277).

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 предстоит Богородица и Иоанн Предтеча, а на оборотной стороне — совершенно такая же композиция, где Николу (замещающему Христа!) в тех же молитвенных позах предстоит святые Георгий и Димитрий (Логинава, 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 предстоит Николу 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).

<sup>14</sup> Если указанное объединение может знаменовать церковь — как это особенно заметно, например, в цитированном выше (§ 1.1) свадебном причитании, опубликованном Н. Виноградовым (1917, с. 131), — то и изображение «Деисуса» в иконе может именно символизировать храм: когда, например, на иконах XVII в. художник хочет воспродолжить простейшую форму храма, он вместо высокого иконостаса изображает один простой «Деисус» (Н. В. Покровский, 1890, с. 75; Кирпичников, 1893, с. 2).

<sup>15</sup> На подобную композицию ссылается также Вагнер (1974, с. 201, примеч. 1), однако соответствующее упоминание не подтвердилось при проверке.

<sup>16</sup> Нельзя не отметить, что иконографическая специфика Николы проявляется по преимуществу в псковской иконописи (ср.: Реформатская, 1968, с. 118; Плешанова, 1977, с. 205, 208). Есть основания полагать, что это объясняется не столько специальной местной интерпретацией данного образа, сколько меньшей приверженностью псковских иконописцев к иконографическому канону.

### 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 — территории.

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.

## НИКОЛА И АРХАНГЕЛ МИХАИЛ

I. 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 [п] и [т] 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  $\pi$  в  $\tau$ .

Нельзя не заметить, что переход [п] в [т] в начальной позиции отмечается и в ряде других собственных имен, ср. *Микита*, *Микифор*, *Микандра*, *Миканор*, *Микодим*, *Мил* ~ *Милай* ~ *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 про-

<sup>1</sup> Ср. предписание в «Справочном месте русского слова», 1839, с. 59: «Никола. Не должно произносить Микола. Говори: живу у Николы Морского, а не у Миколы Морского».

Нас не будет здесь интересовать чередование гласных в приведенных формах, которое достаточно легко объясняется фонетически — как в связи с греческим суженным ударного гласного, так и в связи с напряженным характером ударного [о] в заимствованных формах в русском языке. В дальнейшем мы сосредоточиваемся исключительно на чередовании начальных согласных.

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 *Никола* ~ *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. *Mikołaj*, чеш. *Mikuláš*, лужицк. *Mikławś*, а также древние польские дублетные формы *Mikoga* ~ *Nikoga* (XII—XIII вв. — Брюкнер, 1957, с. 336; ср.: Ташицкий, III, с. 458), *Mikuł* (*Mikuło*) ~ *Nikuł*, *Mikoł* ~ *Nikoł* (XIII в.), *Mikoła* (*Mikuła*) ~ *Nikoła*, *Mikołaj* (*Mikułaj*) ~ *Nikołaj*, *Mikolasz* (*Mikulasz*) ~ *Nikolasz*, *Miklos* ~ *Niklos*, *Miklosz* ~ *Niklosz*, *Miklasz* ~ *Niklasz*, *Miklus* ~ *Niklus*, *Miklusz* ~ *Niklusz*, *Mik* ~ *Nik*, *Miko* ~ *Niko*, *Miks* (*Mikso*) ~ *Niks*, *Miksz* (*Mikszo*) ~ *Niksz*, *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 *Mikoga* ~ *Nikoga* (Брюкнер, 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>.

<sup>2</sup> Весьма показательны различия киевских и новгородских текстов в этом отношении. Так, киевлянин *Никола Чудин* в новгородских списках «Русской Правды» называется *Микулой*; характерно, что там же *Никифор киянин* назван *Микифором* (Куза и Медынцева, 1976, с. 144, примеч. 54; Медынцева, 1978, с. 138, примеч. 487). Отсюда же объясняется форма *Никола*, относящаяся к киевлянину, в граффито Новгородской Софии (Медынцева, 1978, с. 144 и сл., № 182).

<sup>3</sup> Это обычный процесс при эволюции канонических форм собственных имен: так, современные разговорные формы *Марья*, *Софья*, *Михайло* и многие другие восходят к старым каноническим формам. См. Б. Успенский, 1969.

<sup>4</sup> В старопольском языке отмечаются и формы *Mikita* ~ *Mikuta* (XV в. — Ташицкий, III, с. 484, 505, ср. с. 482), ср. также *mykita* как наименование лисицы — *lis-mykita* (Брюкнер, 1957, с. 337). Однако, *Mikita* выступает, по-видимому, как форма имени «Николай» (ср.: Брюкнер, 1957, с. 337) или во всяком случае соотносится с этим именем, ср. в польских документах: *Nicolaus* alias *Mikytha* (1464), *Nicolai Mykutha* (1496), *Mikyta* alias *Mycz* (1476) и вместе с тем *Nicolaum Micz* (1389), *Micolai Mitcz* (1433), *Mykolay Myczek* (1498), *Mykolay* alias *Myczek* (1483), *Myclasch* alias *Mycz* (1491), *Miczek... ipsius Nicolaj* (1396), *Nicolaus* alias *Myczak* (1448), *Nicolaum* alias *Niczek*

Весьма показательны в этом плане и древнейшие западнославянские топонимы типа моравского Mikulčice, 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), Mszka, Mszec, Mszek, Mszak, 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 Mszka (1466), Nicolaus Mszecz (1493), Nicolaum alias Mysyecz (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 контаминацию св. Николая и архангела Михаила, 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

(1434) (Ташицкий, III, с. 459, 460, 484, 493, 505). Равным образом и польская форма Mityfog, зафиксированная в XV в., соотносится, кажется, не с именем Никифор, а с тем же именем Николай, ср.: Michno dictus Mithifog (1462 г. — Ташицкий, III, с. 534) — при том, что Michno выступает как форма имени Николай (см. об этом ниже). Вместе с тем формы \*Nikita, \*Nikifog или сходные с ними не зафиксированы в словаре Ташицкого.

Необходимо отметить, что в старопольском языке с XIII в. наблюдается форма Niefied (Ташицкий, IV, с. 40). Ср. также варьирование форм Miec(s)law ~ Niec(s)law в XV в. (Ташицкий, III, с. 464).

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 Флоровского, 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 об-

<sup>5</sup> Отдельные упоминания праздника вешнего Николы в южнославянских памятниках — таких, как месясцеслов при болгарском четвероевангелии конца XIII в. Уваровского собрания из монастыря Саввы Освященного (Леонид, 1888, с. XIII) или сербская псалтырь XV в. Погодинского собрания № 87 (Соболевский, 1910, с. 172, примеч. 1) — объясняются, по всей видимости, либо западным (католическим), либо русским влиянием.

Несоответствие русских и греческих святцев в этом отношении привлекало внимание историков еще в начале прошлого века. Ср. запись К. Ф. Калайдовича о беседе с Н. М. Карамзиным в 1814 г.: «11 февраля был у Н. М. Карамзина. Много переговорили; между прочим он сказал, что на вопрос, предложенный гр. Н. П. Румянцевым: когда внесен в Россию мес[ясцесловный] праздник перенесения мощей св. Николая (мая 9)?, он отвечал, что праздника сего нет в греческих Святцах, а в русские он внесен Ефремом, Епископом Переяславским... Это отыскано в каталогах Архиреев, находящихся при некоторых рукописных летописях. — Я заметил со своей стороны, что сего праздника нет

наруживает 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 Николая, иными словами, — интерпретировать не только план выражения, но отчасти и план содержания. В частности, таким образом может быть объяснено участие Николая в деисусных изображениях (см. выше, § 1.2).

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

Отождествление Николая и св. Михаила позволяет понять соединение Богородицы и Николая 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, представлятельствуя за род человеческий (ср. пословицу: «Проси Николаю, 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

в Уставе Церковном, хранящемся в Синод[альной] библ[иотеке] и писанном по всем вероятиям в XII веке в Новгороде, между тем как он помещен в Евангелии, там же хранящемся, — 1144 года и писанном, кажется, близь Дуная» (К. Калайдович, 1861, с. 88—89).

<sup>6</sup> Западного происхождения, в частности, тропарь празднику вешнего Николая (Мошин, 1963, с. 45), так же как и сказание о перенесении мощей Николая (Голубинский, I, 1, с. 774; Шляпкин, 1881). Об отражении западного влияния в иконографии Николая см.: Смирнова, 1975; относительно скульптурных изображений Николая мы скажем ниже (§ III.6.1.). Любопытна в связи со сказанным следующая характеристика Николая, записанная в 1975 г. фольклорной экспедицией Тартуского университета под руководством А. Ф. Белоусова от причудского старообрядца: «Католик, но угодник Божий» (А. Ф. Белоусов, устное сообщение).

Основная информация о культе Николая на Западе содержится в монографиях Майзена (1931), Шнеля (I—VI), Мак-Найта (1917), а также в очень содержательном обзоре Вреде (1934—1935).

<sup>7</sup> Соответствующее восприятие Николая засвидетельствовано Казановой, по словам которого русские настолько чтят св. Николая, что обращаются к Богу исключительно через посредничество этого святого (Казанова, X, с. 118). Достаточно характерна в этом смысле и пословица: «Нет за нас поборника супротив Николая» (Даль, 1904, I, с. 9; Каравелов, 1861, с. 274).

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 Нижнейском 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 Богородицы: 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 предостоят не Богородица и Предтеча, а архангелы Михаил и Гавриил (например, «Деисус» середины XII в., находившийся над северными дверями иконостаса в Успенском соборе Московского Кремля — Антонова и Мнев, 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 Богородицы в традиционном «Деисусе» с Богородицей и Предтечей<sup>10</sup>; между тем изображение архангела Михаила

<sup>8</sup> Иконография «Деисуса» смыкается, таким образом, с иконографией ветхозаветной Троицы. Кажется возможным предположить вообще, что оба типа изображения — одного происхождения.

Вместе с тем самое непосредственное отношение к деисусным изображениям может иметь и иконографический сюжет, известный под названием «Собор архангелов», где архангелы держат медальон с изображением Христа Еммануила или иногда сферу с крестом. См. вообще об иконографии «Собора архангелов»: Взорнов, 1971, а также: Грабар, 1957, с. 252; Лихачева, 1976, с. 143; аналогии с «Деисусом» в этих работах не проводится.

<sup>9</sup> Из описания Кирпичникова неясно, какой именно архангел имеется в виду. По всей вероятности, речь идет о «Деисусе» с Богородицей и ангелом (архангелом?) в мозаике константинопольской св. Софии (886—912), украшающей люнетту над главной дверью портика (Лазарев, I, с. 86—87 и табл. XVIII; Лазарев, II, табл. 86—88). Очень похоже на то, что здесь изображен архангел Михаил.

<sup>10</sup> Ср. в этой связи изображение Богородицы с крыльями, встречающееся в деисусных композициях (Кирпичников, 1893, с. 4, 20).

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 ими 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 Емануила, 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 деисус-

<sup>11</sup> Соответствующее восприятие Предтечи нашло отражение в деисусной композиции на верхнем поле иконы «Распятие» XI—XII в. из монастыря св. Екатерины на Синае, где Предтече, занимающему центральное место в композиции, предостоят два архангела (Вейцман и др., 1967, с. XII—XIII и табл. 21), т. е. Предтеча как бы замещает Христа. Ср. между тем ниже (§ II.2.2) о «Деисусах» с Богородицей и Предтечей, где место Христа занимает архангел Михаил.

Следует отметить в этой связи, что праздник архангела Михаила (8 ноября) был установлен александрийской церковью взамен древнего праздника крещения Господня (Болотов, 1892, с. 641, 644); уже здесь можно усмотреть ассоциацию архангела Михаила и Иоанна Крестителя.

<sup>12</sup> Кузьма Косой, известный старообрядческий деятель конца XVII в, учил о приходе царя Михаила и под этим именем разумел самого Христа. На допросе в 1687 г. он заявил: «А Михаила великаго князя признавает он быти, по божественному писанию и по свидетельству от разных божественных книг, самого Спасителя Господа Бога» (Дружинин, 1889, с. 97, 277).

Ассоциация св. Михаила с Христом может объяснить загадочную форму *анцимуль*, зафиксированную у южных славян как обозначение дьявола: «Кад децу грде, онда место баво говоре анцимуль: Анцимуль те однео, и сл.», т. е.: «Когда детей пугают, вместо дьявол говорят анцимуль: Анцимуль тебя взял и т. п.» (Филипович, 1958, с. 274; указанием на эту форму мы обязаны любезности Н. И. Толстого). Можно предположить, что возможность отождествления Христа и архангела Михаила нашла отражение в замене Антихриста на Анти-Михаила (ср. в этой связи цитированную выше южнославянскую форму *Микул* «Михаил»).

ных 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 и 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 архангелом 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 судьи 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.: Мартенс, 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,

<sup>13</sup> В русских духовных стихах, говорящих о Страшном суде, архангел Михаил заявляет: «Я здесь судья с Богом праведная», «Суд судим мы по-праведному» (Бессонов, V, с. 229, 237, № 509, 512; ср. Н. Тихомиров, I, примечания, с. 56, примеч. 51).

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, wujku [или: weź] kluczyki z gaju», 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, куда пошли. Идут и идут. От часу дорога лучше и лучше, и шире, и глаже, что карта. Вот они и видят — стоит дом. Подошли к 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 того эта комната убрана: чистая, большая, кровать большая, пуховые 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 *psuchopator*, т. е. в той же функции, что Гермес у преков<sup>14</sup>. Все это ближайшим образом напоминает представления об архангеле Михаиле (см., например: Добиаш-Рождественская, 1917, с. 150, 366—

<sup>14</sup> Поскольку Никола воспринимается как привратник рая, постольку противостоящий ему в народном сознании св. Касьян может пониматься, напротив, как привратник ада. См. о Касьяне: Мендельсон, 1897, с. 1; Снегирев, 1831—1834, IV, с. 18; Лооритс, 1954, с. 137, 154. Об отношении между Николой и Касьяном см. вообще: Лооритс, 1954; Назаревский, 1963.

369 — ср. особенно сказания о видениях во время загробного странствования, записанных под 1011 и 1012 гг. в монастыре св. Ведаста; Мартенс, 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 па погаш, па perevozach, ja tam pereviz simsot dušecok...» (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; Потевня, 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; Варенцов, 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 чудотворецъ Варлаама и преподобнаго чудотворца 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, § II.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 замка-

<sup>15</sup> В свете сказанного заслуживает внимания проводимое Аничковым (1892, с. 17—18) сопоставление сербского духовного стиха «Никола и триста старцев иноков» (Караджич, II, с. 100, № 22; Бессонов, I, с. 579, № 130) с записанной на Западе легендой об архангеле Михаиле, спасающем пилигримов.

ми-ключами, и дам ключи звездам... возьмите ключи, отнесите на небеса!» и «Михайло-архангел, Гавриил-архангел, Никола милостив! снидите 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 океан-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 привратникарая, и вместе с тем мотив железной ограда, ср. упоминание «Николиной ограда» 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, щепоты и ломоты» (Майков, 1869, с. 500, № 211) и «На окяные море стоит золот стул, на золоте стуле сидит св. Николая, держит золот лук, натягивает шелковую тетивку, накладывает каленую стрелу, станет стрелять уроки и призоры, 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 змеборца (о Михаиле-змеборце см., например: Люкен, 1898, с. 87—89)<sup>16</sup>. Так, в прологе XIV в. Погодинского собрания говорится о Николе, что он «змия умрвти угнѣздившася подь нѣкимъ селомъ пакости дѣюща» (Аничков, 1892, с. 10); в украинской сказке Никола является помощником молодого купца против змея (Чубинский, II, с. 29, № 7). Ср. заговор от змей, где Николе, наряду с архангелом Гавриилом, приписываются связанные между собой функции змеборца и громовержца: «Я пойду к самому Гавриилу да св. Николаю, да попрошу их напустить грозного грому, грозну тучу, чтобы громом побило да молнией сожгло [змею]. О, раб Христов — человек, — [отвечает змея], — не ходи к самому Христу, не пускай на меня грозного грому да грозну тучу, не бей меня ни промом 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.

<sup>16</sup> Эта функция Николы может объясняться, впрочем, и иначе, а именно ввиду возможности перенесения признаков св. Георгия на Николу и наоборот на русской почве (см. ниже, § III.1.3, а также экскурс VII). Связь Николы со змеями специально рассматривается нами в следующей главе (§ III.3.2).

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 достаточную древнюю традицию.

Слияние с образом св. Михаила могло бы в какой-то степени объяснить 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.: Мартенс, 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 глода,  
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 плящего.  
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.

(Е. Барсов, II, с. 247)<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Вообще меч представляется в данном случае существенно более характерной иконографической деталью, нежели модель города.

<sup>18</sup> Относительно бытования данного текста см., в частности: Ульянов, 1914, с. 265. Для дальнейшего изложения представляет непосредственный интерес антистетическое соотнесение Николы в этом причитании с тучей и громом.

Ср. также образ Николы Ратного в иконографии св. Николая<sup>19</sup>; любопытно, что Лесков в «Левше» говорит о Николе как о покровителе «торгового и военного дела» (Лесков, VII, с. 38).

Отождествление Николы и архангела Михаила, по-видимому, отразилось в былине «Михайла Потык», записанной А. Ф. Гильфердингом в Заонежье от Петра Прохорова, ср.:

Ай же ты Михайло Пóтык сын Иванович!  
Придешь как ко городу ко Киеву,  
Сострой-ко церковь-ту Миколину  
Своему ты ангелу, Михайлу архангелу  
.....  
Михайла Пóтык сын Иванович  
Состроил он церковь-ту Миколину  
Своему ангелу, Михайлу архангелу.  
(Гильфердинг, I, с. 282, 288)

<sup>19</sup> Чудотворная икона св. Николая Ратного находилась в свое время в Белгородском Свято-Троицком мужском монастыре Курской епархии.

НИКОЛА И ВОЛОС (ВЕЛЕС)

1. ОСНОВНОЙ МИФ И ЕГО ВОСТОЧНО-СЛАВЯНСКАЯ 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 змееборца (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 Геор-

<sup>1</sup> Ср. вывод Топорова (1961, с. 16) об «отсутствии четких функций... и, наоборот, своеобразном „дублировании“ одной и той же функции» у славянских богов.

<sup>2</sup> Ср. также возможность отождествления Перуна со св. Андреем Первозванным (Балов, 1899, с. 537), свв. Борисом и Глебом (Афанасьев, I, с. 479, 560, 562; Харузина, 1906, с. 111), св. Пантелеймоном (Харузина, 1906, с. 112), св. Михаилом (Иванов и Топоров, 1970, с. 328, 332, 348; ср.: Добровольский, 1914, с. 146) и т. д. Соответственно одни и те же названия, явно отражающие представление о Перуне, могут в разных местах относиться к разным святым. Так, в Калужской губернии день свв. Бориса и Глеба называется «грозный праздник» (Зеленин, 1914—1916, с. 572), между тем как на Украине названия *гризнее свято*, т. е. «грозный праздник» (Белецкий-Носенко, 1966, с. 324), или *громовый день* (Свенцицкий, 1900, с. 216) относятся ко дню св. Пантелеймона; ср. также восприятие этого святого в Подольской губернии как защитника от молнии (Зеленин, 1914—1916, с. 1092). Равным образом названия *паликоп(а)* или *паликопна* относятся у великорусов ко дню свв. Бориса и Глеба (Даль, III, с. 13; Афанасьев, I, с. 479, 562; Снегирев, 1831—1834, IV, с. 66), а на

гия 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-змееборца (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: „мій“ тай бере собі, а як наш, то Юрій собі бере...» (Драгоманов, 1876, с. 194—195). Здесь знаменательно, между прочим, и

Украине и в Белоруссии служат обозначением дня св. Пантелеймона (Гринченко, III, с. 89; Зеленин, 1914—1916, с. 278; ср.: Афанасьев, I, с. 479), ср. укр. *лалій* как название Ильина дня (Свенцицкий, 1900, с. 223).

О расщеплении образа Перуна в христианской перспективе у сербов см.: Зечевич, 1969, с. 120—122.

<sup>3</sup> Ср. белорусское определение: «„Пярун“ есть ничто иное, как выстрел, которым св. Юрий поражает чертей» (Никифоровский, 1897, с. 212, № 1647). Здесь полагают вообще, что Юрий правит громами весной, а Илья — в остальное время, вплоть до глубокой осени (Никифоровский, 1907, с. 28—29).

<sup>4</sup> Об особом почитании Николы в Новгороде и на местах новгородской колонизации см., в частности: Верещагин, 1901.

указание на связь Николы (как и Георгия) с запробным миром (ср. выше, § II.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 Николаевский монастырь, 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 и в случае с Власием, созвучием имени святого с именем Волос ~ Велес, а также со свв. 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 нов-

<sup>5</sup> Ср. в этой связи белорусскую песню, где московские стрельцы, которые изображены как враги, именуется «миколаевцы»:

Не хадзі, каза,  
Не блудзі, каза,  
Пад тое сяльцо,  
Пад Журавічы,  
Там людзі — стральцы, мікалаеўцы  
І змаўляюцца козаныку біць,  
Шкуру злупіць, боты пашыць.

(Зимовые песни, 1975, с. 400, № 567)

<sup>6</sup> Волосов Николаевский монастырь близ Владимира, сведения о котором имеются с XIV в., в 1843 г. был упразднен и приписан к Боголюбову (К. Тихонравов, 1856, с. 110—111). Основные сведения об этом монастыре, вместе с библиографическими указаниями, см. у Зверинского (I, с. 119, № 128).

Штернберг (1936, с. 436) упоминает о Власо-Никольском монастыре в Новгороде, но это, кажется, недоразумение: такого монастыря, насколько нам известно, никогда не существовало.

городских 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») соотносены 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; Барак и др., 1979, № 846<sup>+</sup>; ср.: Лооритс, 1955, с. 93—94); вообще грозному, карающему сверху Илье противопоставит 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 построже, с нами он шутить не любит» (К. Завойко, 1917, с. 14)<sup>10</sup>. Следует отметить также, что в «Сказании о построении

<sup>7</sup> См., например, новгородские иконы избранных святых, воспроизведенные у Лазарева, 1969: «Илья, Никола и Анастасия» (табл. 26), «Флор, Никола, Власий, Анастасия» (табл. 27), «Параскева и Анастасия» (табл. 28, ср. табл. 29), «Никола, Власий, Флор, Лавр, Илья и Параскева» (табл. 43), а также «Флор, Лавр и Модест» (табл. 44), где св. Модест, выступающий как покровитель рогатого скота, также представляет собой христианского заместителя Волоса (см. экскурс V).

<sup>8</sup> Ср. описание спора Николы и Ильи Громовника в упоминавшемся уже духовном стихе «Никола и триста старцев иноков», где Никола обращается к Илье со словами: «Не карај ме, Громовник Илија!» (Караджич, II, с. 100, № 22; Бессонов, I, с. 579, № 130).

<sup>9</sup> Ср. в этой связи такие названия Ильина дня, как, например, укр. *сердито свято* (Свенцицкая, 1914, с. 301) и т. п.

<sup>10</sup> Лооритс (1954, с. 57) цитирует неопубликованную русскую легенду о Николе, Илье и Касьяне — вариант известной легенды о Николе и Касьяне, распространенный за счет Ильи. В этой легенде Никола спасает человека от смерти и вытаскивает его из грязи, и за это ему полагается два праздника в году; Илья спасает от смерти, но не вытаскивает из грязи, и поэтому его

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 Переславского 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 (Чубинский, 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 сл.; об Илье Муромце как змеборце — у Веселовского, 1891, с. 149 и сл.)<sup>13</sup>.

почитают один раз в год; Касьян не делает ни того, ни другого, и поэтому ему празднуют один раз в четыре года. Таким образом, Илья занимает здесь промежуточное место между Николой и Касьяном. Об отношениях Николы и Касьяна см.: Лооритс, 1954; Назаревский, 1963.

<sup>11</sup> В. В. Иванов и В. Н. Топоров ошибаются, когда усматривают в соответствующем месте «прямое вхождение Ильи пророка в Троицу» (Иванов и Топоров, 1973, с. 55; Иванов и Топоров, 1974, с. 61). Из текста ясно, что речь идет о иконных изображениях, составляющих «Деисус».

<sup>12</sup> Ср. вместе с тем отчетливое противопоставление «матери сырой земли» и громовой стихии в фольклорных текстах, например, в следующем причитании:

Расшиби-ко ты, громова стрела,  
Еще матушку — мать сыру землю.  
Развались-кошь ты, мать сыра земля,  
На четыре все сторонушки.

(Агренева-Славянская, III, с. 62)

Соотнесенность земли с противником Громовержца (Змеем) отразилась, видимо, в таком наименовании змея, как «земля неприемная», которое встречается в заговорах (Добровольский, 1905, с. 311, 331).

<sup>13</sup> Для анализа взаимоотношения Ильи и Николы как христианских заме-

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

стителей Перуна и Волоса представляет значительный интерес следующее сообщение из Полесья: «А гром, — создае Никола Светый с Илем прароком. Хмарой распаржаеца Микола, а Ля [т. е. Илья] ето громом, волі небеснай [т. е. волей небесной]. Хмара дзействие до Лі'і [Ильи], а ветер [который разгоняет хмару] дзействие после Лі'і» (записано Полесской экспедицией под руководством Н. И. Толстого в июле 1975 г. в дер. Избынь Хойницкого р-на Гомельской области, запись А. Б. Страхова). В цитированном тексте особенно ярко представлена взаимная дополнительность функций Николы и Ильи. Ср. цитированный в § 11.3 заговор от змей (Цейтлин, 1912, с. 164), где Николу в вторичном образом (т. е. опосредствованно) приписываются функции Громовержца.

Для интерпретации соотношения Николы с тучей (хмарой) представляет определенный интерес упоминание «апостола Туча-Грозная» в одном заговоре от суда: «как в Иерусалиме в алтаре на престоле сидит мати Марья, пред ней три апостола: Михаил Архангел, Иван Богослов и Туча-Грозная, и видит сладкий сон о Своем Сыне» (Зеленни, 1914—1916, с. 566).

<sup>14</sup> Напротив, перенесение признаков Георгия на Николу может быть усмотрено в представлении о св. Николае, сидящем на коне (Едемский, II, с. 79). Ср. иконы св. Власия с изображением святого на коне (Терещенко, VI, с. 39; Ал. Попов, 1883, с. 113; Ал. Попов, 1883а, с. 91).

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): «Святые отцы Миколы и Яѳурию — скот ухраняли... Микола над народам и над скатом, а Яѳурий над скатом, и с капъём ён, мог и змея победить. Яѳурий старшы. Яѳурий 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 жолтая метка» (там же, с. 45, № 75), что соответствует, между прочим, связи Волоса с желтизной, 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 Николы Барградскому,  
Третьему Егорью-свету Храброму.  
(Якушкин, 1859, с. 143, ср. с. 144)

Поезжает [Илья Муромец] во Киев град,  
Хочет стронть 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-день.  
(Романов, I, с. 268)

<sup>15</sup> Ср.: Мурьянов, 1967—1968, с. 89. Одним из немногочисленных исключений является крестное имя сына Ярослава Мудрого — Святослава, основоположника династии черниговских князей (Зотов, 1892, с. 33; Куза и Медынцева, 1976, с. 142; Медынцева, 1978, с. 120); в XI в. это единственный князь, который окрещен Николой (Янин, I, с. 34). Его внук, черниговский князь Святослав Ольгович, умерший в 1164 г., также получил крестное имя Никола — явно в честь своего деда (Янин, I, с. 104). Что касается князя Николы Святоши, инока Киевского Печерского монастыря и сына черниговского князя Давида Святославича, то имя Никола выступает здесь не как крестное, а как иноческое имя князя Святослава (Святоши). Любопытно, что во всех этих примерах имена Никола и Святослав соотносятся между собой; возможно, это традиция черниговских князей. В XII в. в Полоцкой земле был князь Микула Володышич (ПСРЛ, II, стб. 620; Рапов, 1977, с. 45).

<sup>16</sup> Характерно, что в Сибири эпитет *победоносный* в приложении к св. Георгию Победоносцу может превращаться в *бедоносный*, ср. *Егорей вѣшной или (ло)бедоносной* как название праздника 23 апреля (Макаренко, 1913, с. 67).

Юр'я, Микола  
Пошли ў поле.  
Христос воскрєс  
Сын Божий!  
Пошли ў поле  
Жита глядзець,  
Ци ўси житы,  
Ци ўси хорошы?

(Шейн, 1874, с. 93)

Юр'е, Микола,  
Абыдзи жыта наукола,  
І адамкні 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 засвечком,  
С засвечком с овсяненьким.

(Добровольский, IV, с. 182, № 24; Земцов-  
ский, 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 сви-

<sup>17</sup> В последнем тексте Христос прямо не упоминается, но знаменательно, что сама песня поется по случаю Пасхи, т. е. Воскресения Христова.

<sup>18</sup> Ср. в этой связи сказку о Судье Праведном, который обвиняет и Господа и Николу — последние оказываются таким образом в одинаковом отношении к Судье Праведному (Добровольский, I, с. 312).

<sup>19</sup> По словам Витсена: «Een Russ overste seyde tegen een van myn bekende: St. Nicolaes is in den hemel de naeste aen Godt en hy succedeert deselve in zyn afzyn of sterven, doch de wysere weeten beter». Между тем Давид пишет: «Hoc inter festa sanctorum est celeberrimum, miro enim affectu totius gentis colitur. Refertur Moscos ita huic Sancto addictos fuisse, ut aliquando dixerint, si Deus moreretur neminem successurum, nisi vel Nicolaum vel certe suum Czarum».

детельство 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 шо буде, як Бог помре? А Микола святой нашо?» (Назаревский, 1963, с. 18), «„buty Múkuli bohóm“, jeśli Bóg 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 інші — Микола, угодник божий. — Де там Богородиця! не жіноцьке діло! Мыколай... ні! він молебні дуже любить. — А то, кажуть, Юрко. — От се було б добре! він би сіх чортових панів тес». Предпочтение Юрия Николае 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 Никола как возможного преемника Господа. Подобное представление зафиксировано и у болгар: «Кога умре Господь, то щать турнать Свѣти Никола на негово мѣсто» (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 Геруна 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

<sup>20</sup> Скептицизм Платонова в отношении этого сообщения вряд ли оправдан ввиду достаточно большого количества свидетельств такого рода.

<sup>21</sup> *Comedia de Jacob et Joseph patriarcha* (Grodno, 1651) — рукопись императорской Публичной библиотеки под шифром: польск. Q. XIV.18; данная интермедия следует за сценой продажи Иосифа братьями. По сведениям, полученным нами в Отделе рукописей Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, эта рукопись в свое время была передана в Польшу, где не сохранилась.

<sup>22</sup> Мотив смерти Бога нашел отражение в сказочном сюжете «Поминки по Богу», где богатый брат говорит бедному, что Бог умер (Бараг и др., 1979, № 750-C+).

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, № 3b; 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), *гремяцкая 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 паги-

<sup>23</sup> Ср. отразившееся в украинских загадках представление о том, что «когда гремит гром, тогда по небу ездит Илья-пророк или Господь» (Афанасьев, 1914, с. 83, примеч. 2), а также характерное объединение Илья-пророка и Бога-Отца в молитве, читаемой во время грозы: «Вы анголы святы, и ты, Илья Пророка, и Бог-Салавох, исполнь небо и земли, и ты, Святыи Боже, Святыи крипкий, помылуй нас гришних» (Васильев, 1895, с. 127); объединение такого рода имеет место и в белорусском заговоре от змей: «Напусьниця на цябя Сам Господзь Бог, Сам Илья Пророк тучу цёмну, пелену огненну...» (Шейн, II, с. 548, № 52). Ср.: «Инчий каже: „хиба Илья Пророк Бог!“» (Васильев, 1895, с. 126).

Весьма выразительны и специальные молитвы, обращенные к Богу как громовержцу, где стихия грома сливается с образом Бога-Савофа: «Боже страшный, боже чудный, живой в высших, седая на херувимех, ходяй в громе, обладая молниями, призывая воду морскую и проливая на лице вся земля. Боже страшный! Боже чудный! сам казни врага своего дьявола, всегда и ныне и присно и во веки веков» (Щапов, I, с. 59—60; ср.: Афанасьев, I, с. 266); «Свят, свят, свят! седый в грому, обладавший молниями, проливный источник на лице земли, о владыка страшный и грозный! Сам суди окаянному дьяволу с бесы, а нас грешных спаси, всегда и ныне и присно и во веки веков, аминь» (Ефименко, II, с. 157, № 1). Вместе с тем имеются заговоры, где Илья-пророк непосредственно называется громом: «Гром Илья пророк! спаси меня раба Б[ожия] N от ушиба, от убоа, от обжоги, от молоньи горючей, от громовой стрелы» (Зеленин, 1914—1916, с. 1251). Если иметь в виду, что гром в свое время назывался *перуном* (ср. в современном украинском и белорусском языках, а также в русском литературном языке XVIII в.), то вполне можно представить себе аналогичный текст с обращением к Перуну; ср. упоминание заговора с обращением к Перуну в следственном деле Артемия Сакалова 1761 г. (Н. Н. Покровский, 1975, с. 119; Н. Н. Покровский, 1979, с. 52; сам текст заговора до нас не дошел). Ср. вообще возможность молитвенного обращения к природным стихиям у русских (Зензинов, 1913, с. 197—198; Афанасьев, I, с. 310, 420, примеч. 2).

нации, № 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 мужника, т. е. Никола выступает как грозное, карающее начало, как бы и не зависящее от Бога<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Иначе, однако, у Юшина (1901); различные отношения к человеку, приближенному от грома, закартографированы у Мошинского (II, 1, с. 733, карта № 17). В некоторых местах мужнина, убитый громом, считается праведным, а женщина — грешной (Неуступов, 1902, с. 118).

Указанное представление может обуславливать даже специальное призывание смерти от грома как особого вида благодати (например: «Ах, дай Божа, каб мяне пярун забив..! Шасльвий ба б'ыв я чаловек!» — Романов, IV, с. 156; ср.: Иванов и Топоров, 1970, с. 330); даже священники могли желать себе такой смерти, ср.: «У нас священк був, я ще дивчыною була, тай каже було: „як бы мене гром уб'ыв, а моя попада из родив умерла, то мы-б просвятылись [стали святыми] бы у двох с поладью“» (Васильев, 1895, с. 126). Ср. также характерное поверье, что еврея гром не бьет (Драгоманов, 1876, с. 16) — несомненно, по отсутствию благодати. Соответствующее отношение к человеку, убитому громом, нашло отражение в народном почитании (с 1577 г.) св. Артемия Веркольского — мальчика, погибшего таким образом во время работы на пашне, — канонизированного русской церковью в 1639 г. Как рассказывает жите св. Артемия, тело его было первоначально положено как тело заложного (нечистого) покойника — «на пуге месте, в лесе ... верх земли, не погребено, одаль церкви», «понеже ... тех убьенных громом или молниєю гиушаются» (Дмитриев, 1973, с. 254; ср.: Голубинский, 1903, с. 128). Здесь явно отражается двойственность в отношении к людям, умершим такой смертью.

Понимание Бога как громовержца обуславливает также убеждение, что спасти людей или строения, в которые ударила молния (в том числе и спасти скот из загоревшегося таким образом помещения), грешно, так как это означало бы сопротивление Божьей воле (Трунов, 1869, с. 7; Максимов, XVIII, с. 216; Романов, VIII, с. 273; Г. Виноградов, 1915, с. 355; Зеленин, 1914—1916, с. 955—956; П. Иванов, 1907, с. 165; Васильев, 1895, с. 127; Юшин, 1901, с. 164; Франко, 1898, с. 161; Макаренко, 1897а, с. 247; Афанасьев, II, с. 10; Мошинский, II, 1, с. 486). Обычно считается, что пожар такого рода исходит непосредственно от Бога или Илья-пророка, выступающих в функции Громовержца (о борьбе церкви с этой точкой зрения см.: Афанасьев, I, с. 472; Афанасьев, II, с. 516). Однако встречается и мнение, связывающее пожар от грозы не с самим Громовержцем, а с его противником: согласно этому мнению, во время грозы летают огненные змеи, которые стараются спрятаться от громового удара, но Бог преследует их своими стрелами, и если случится, что змей будет поражен волье какого-нибудь здания, то оно загорается от излияния и брызгов змьейной крови (Афанасьев, II, с. 516).

<sup>25</sup> В несколько менее выразительной форме подобная замена выступает и в другом тексте, опубликованном там же под названием «Бог, Юры и Микола», где св. Георгий (Юрий) старается, хотя и безуспешно, помочь мужику, тогда как Никола губит его добро (любопытно, что Никола оказывается при этом сильнее Георгия); что касается Бога, то он, сочувствуя мужику, играет в данном случае относительно пассивную роль (Шейн, II, с. 367—370). Ср. еще в этой связи уникальный случай применения эпитета *милостивый* к Георгию в молитве, записанной в Дмитровском крае: «Батюшка Егорий милосливый, тебе отдаем скотину на руки» (Зернова, 1932, с. 42); и это явно вторичный случай, который следует объяснять перенесением призывания Николы на Георгия (ср.: Г. Малицкий, 1915).

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 Никола видит и не отнимет» (Н. Н. Покровский, 1979, с. 54). Бог и Никола и в этом случае противопоставляются как карающее и милостивое начала, причем Николу приписывается способность противодействовать Богу.

1.5. «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 (*Бадьяк, Стари Бадьяк, 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

<sup>26</sup> Ср. другой вариант этой поговорки: «Бог не убог, Никола не нищий» (Зеленин, 1914—1916, с. 783).

<sup>27</sup> Вместе с тем в Нижегородской губернии было зафиксировано представление о Боге Саваофе как «старшем Боге» и об Иисусе Христе как «молодом Боге» (Шапов, I, с. 40). Надо полагать, что это представление того же порядка, т. е. здесь можно видеть проявление той же схемы.

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'іздром і перед с'в'ятом Нэколэ, коли нікого 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>.

<sup>28</sup> Любопытно, что на Смоленщине наряду с празднованием «Николина батьки» накануне вешнего Николы, после Троицы — на следующий день после дня св. Духа — отмечают Троищонка (Добровольский, 1900, с. 51; Добровольский, 1901, с. 52; Добровольский, 1914, с. 917). Между тем в Купянском уезде Харьковской губернии наряду с празднованием «Николина батьки» после вешнего Николы, после Петрова дня празднуют «Петрового батька» (П. Иванов, 1907, с. 164). Ср. еще пошехонский обычай за неделю до Иванова дня отмечать «молодого Ярилу», а перед самым Ивановым днем праздновать «старого Ярилу» (Померанцева, 1975а, с. 128). Все эти факты не противоречат гипотезе о связи соответствующего противопоставления с противопоставленностью героев основного мифа.

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 Маланья 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 [nikolaʲjk] (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, 1979б).

## 2. СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ФУНКЦИИ НИКОЛЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ФУНКЦИЙ 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 вы-

<sup>29</sup> Для связи Волоса со скотом ср. особенно праздник «Волося» или «Волосье», зафиксированный в конце XIX — начале XX в. в Слонимском уезде Гродненской губернии (Шейн, I, 1, с. 122—124; Крестьянин, 1907, с. 17). Этот

ступает 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 Николая 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.:

праздник отмечается в четверг на масленой неделе (Крестьянин, 1907; у Шейна — не вполне ясное указание: «этот праздник приходится обыкновенно на масленицу, но всегда откладывается до четверга первой недели Великого поста»). В этот день рабочий скот освобождается от работы, и перед закатом солнца объезжают «молодого бычка, або жаробчика» (Шейн, I, 1, с. 123); «бабы с самого утра готовят в избобилин мясную закуску: из свиинны и воловьего мяса ... [это при том, что на масленой неделе мяса, вообще говоря, есть не положено!]. Крестьяне хозяева в свою очередь запасаются водкой, приглашают друг друга, т. е. соседей, родственников, в гости и затем, подгулявши, бродят по улицам своих деревень, чтобы мужчинам велась скотина, а бабам родился волокнистый лен» (Крестьянин, 1907, с. 17). Помимо связи со скотом, которая прослеживается в обоих описаниях данного праздника, исключительно характерна соотнесенность соответствующих ритуалов с изготовлением ткани, которая отвечает связи Волоса с пряденьем и тканьем (ср. ниже, § III.5.4. и экскурс XVIII).

Между тем украинцы «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); совершенно очевидно, что описанные обряды отражают именно культ Волоса. К отмечаемому Шейном обычаю объезжать молодого бычка или жеребенка в праздник «Волоса» ср. белорусский обычай объезжать молодых лошадей в день св. Власия, т. е. 11 февраля (Богданович, 1895, с. 98—99).

<sup>30</sup> Весьма характерна в этом плане повесть «Чудо святого Николы, чудо еже о быке» (Малышев, 1949, с. 479—480), составленная на Печоре в конце XVIII — начале XIX в. и посвященная именно мотиву жертвенного быка.

Штаден, 1925, с. 119; Штаден, 1930, с. 103) объясняет, по-видимому, наименование Николая «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 Николая 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; Калининский, 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. Ак-

<sup>31</sup> В Пудоожском уезде Олонецкой губернии, по свидетельству Харузина (1889, с. 62), «выгон скота на пастбище производится около Николина дня (9 мая), но в качестве переживания сохранился у местных жителей обычай все-таки в Егорьев день (23 апреля) выгонять скот освященной вербой на несколько минут из стойла на улицу». Между тем в Смоленской губернии при первом выгоне скота обходят скот сначала с иконой св. Георгия, а затем — с иконой св. Николая (Добровольский, 1908а, с. 150; Добровольский, IV, с. 161—162). Здесь любопытным образом объединяется покровительство Николая и Георгия по отношению к скотине. См. еще: Соколова, 1979, с. 156; Романов, V, с. 43 (№ 158—160); Лооритс, 1955, с. 27 (№ 39). В аналогичной функции может выступать и икона св. Власия (Максимов, XVII, с. 56), т. е. другого заместителя Волоса.

<sup>32</sup> В некоторых местах покровительство лошадям приписывается специально вешнему Николаю (Максимов, XVIII, с. 163). Точно так же, по сообщению Зерновой (1932, с. 41), при обходе скота перед выгоном на пастбище в Рогачевщине Дмитровского края опять-таки фигурирует икона «Николая вешнего» (по-видимому, имеется в виду изображение св. Николая без митры; зимний Никола изображался в митре — Мельников, IV, с. 480, примеч. 3; Думитрашко, 1876, с. 53; Дмитриевский и Юшманов, 1915, с. 6). Соответствующее восприятие объясняется, надо полагать, в связи с прагматикой скотоводческого календаря.

сакова: «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>.

<sup>33</sup> Наряду с образом Николы в конюшне могут вешать образ Флора и Лавра (Максимов, XVII, с. 156, примеч. 1), т. е. других заместителей Волоса.

<sup>34</sup> Равным образом и другим святым, выступающим в качестве христианского заместителя Волоса, могут праздновать не только в соответствии с церковным календарем, но — по местам — и в какие-то другие дни. Так, например, Власия в Шенкурском уезде Архангельской губернии чествуют в субботу перед Троицей (И. Сахаров, VII, с. 11), а на Украине — в масленичный четверг (Ал. Попов, 1883, с. 113; Ал. Попов, 1883а, с. 91; Калининский, 1877, с. 366); Даль (I, с. 167) называет «коровым праздником» день св. Власия 18 апреля, однако в святцах этот день никак не соотносится с Власием. В Вельском уезде Вологодской губернии — месте, особо отмеченном в отношении культа Волоса (ср.: Иванов и Топоров, 1973, с. 49, примеч. 8) — Флору и Лавру празднуют в первое воскресенье за Петровым днем (Максимов, XVII, с. 160).

<sup>35</sup> Отметим также характерный для русских сказок мотив волшебного коня, помогающего герою сказки проникнуть в царство мертвых (в «тридцатое царство»): например, герой на волшебном коне взбирается на стеклянную гору (традиционный образ загробного мира) и добывает оттуда царевну и т. п. (Пропп, 1946, с. 290). Связь Волоса с загробным миром, которая будет специально рассмотрена ниже (§ III.3.1.), и вместе с тем с конем определяет роль коня как средства проникновения на тот свет. В некоторых сказках герой получает коня непосредственно из царства мертвых, т. е. обителю Волоса, причем нередко его дарит баба-яга (Пропп, 1946, с. 40, 91, 130, 156—157), которая, как мы увидим в дальнейшем (§ III.5.2. и примеч. 121), ближайшим образом связана с Волосом. В связи с обсуждаемой ниже (§ III.3.1) соотносением Волоса с золотом представляется характерной золотогридность волшебного коня в русских сказках (ср.: Иванов и Топоров, 1974, с. 48, а также анализ мастей сказочного коня у Проппа, 1946, с. 157 и сл.).

<sup>36</sup> Для характеристики соотношения лошадей и рогатого скота ср. любопытное свидетельство о превосходстве волов над лошадьми в Закарпатье, цити-

Связь Николы с лошадьми находит отражение в прибаутках: «Коза ты, коза, смоляные глаза! Где ты была? — У Микулки была. — Шо 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 паса. — 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 — предостоят 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).

руемое у Богатырева (1971, с. 265), когда лошадь понимается как «нечистое животное», а вол — «самое чистое животное» (ср. культ священных коров в Индии), причем с этим связывается то, что покойников здесь возят не на лошадях, а на волках (см. ниже о связи Волоса с загробным миром). Аналогичные свидетельства, относящиеся к Волянской губернии и к Белоруссии, приведены у Зеленина (1914—1916, с. 321) и Никифоровского (1897, примеч. 192); см. также: Анучин, 1890, с. 136, 186; Нидерле, 1956, с. 211; Афанасьев, I, с. 782 (примеч. 3); Крачковский, 1873, с. 166; Драгоманов, 1876, с. 109; Чубинский, I, с. 49; Веселовский, 1883, с. 246.

<sup>37</sup> О свв. Спиридони и Модесте как покровителях скота мы специально говорим в экскурсе V.

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 окиану-морю; на окианеморе бел-Латырь камень, на бел-Латыре камне стоит святая соборная апостольская церковь, и в той святой соборной апостольской церкви злат престол, на златым 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 of bydła*), а также «скотым 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.:

Wyganiajcie bydelecko na zieloną łąckel  
Panu Jezusowi w rąckel,  
Pod Matki Boski płoszczyk,  
Świętygo Mikołaja loseckel.

[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 płoszczyk,  
Pod świętego Mikołaja biczyk.  
[...Под плащик Господа Иисуса,  
Под кнутик святого Николая.]  
(Котуля, 1976, с. 86)

Ср. еще:

Pastuszkowie, gońcie w pole, na zieloną łączkę!  
Weźcie świętemu Mikołajowi policzke,  
Najświętszy Panience rękawiczki.  
[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:

Święty Mikołaju, weź kluczyki z raju,  
Pozamykaj wściekłego psa, wilka leśnego!  
Aby ni miał mocy do cielątek, do bydłatek —  
Krwie chlapać, skóry drapać,  
Kości po lesie roznosić.  
[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 лесного зверю:

Święty Mikołaju, weź kluczyki z raju:  
Zamknij paszczkę psu wściekłemu,  
Wilkowi leśnemu!  
Niech po bydłatku i po cielątku  
Krewki nie chlipają,  
Skórki nie drapają.  
[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)

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

Święty Mikołaju,  
Weź kluczyki z raju!  
Zamknij psa wściekłego i wilka leśnego,  
Niech nie patrzy na te owce,  
Co ja je pasę.  
[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: «Ślepyś się urodził, ślepy bądź!», 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.:

Święty Mikołaju, wyjm kluczyki z raju,  
Zamknij pysk psu wściektemu,  
Gadowi leśnemu,  
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 latają  
Niech chrześcijańskiej krwi nie rozlewają.  
[Замкни моровому псу и моровой суке  
Пасть,  
Горло,  
Чтобы по полю не летали  
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, § II.1)<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Иногда аналогичное обращение относится к Петру-Павлу или к Петру-Павлу-Николаю, понимаемым как одно лицо:

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; Громыко, 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 выжнутся, оставляют на поле небольшой кустик колосьев и говорят одной жнее: „Ты верти бороду Волосу, или Велесу, другояко 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 Мик у ле — борода».

(Е. Барсов, 1878, с. 803—804)<sup>39</sup>

Итак, Волос и Никола выступают здесь как эквивалентные наи-

Pietrzepawle, weź te klucze,  
Zamknij paszczkę leśnemu psu, leśny suce!

[Петр-Павел, возьми те ключи,  
Замкни пасть лесному псу, лесной сукел!]

(Котуля, 1976, с. 78, а также с. 66, 86; ср. с. 84)

Pietrzepawlemikołaju,  
Weź kluczyki z rajul  
Zamknij psu drogę, wściektemu, leśnemu,  
Sobace borowy.

Niech nie ziejе na te niebieską rośę,  
Co jo po nij pase.

[Петр-Павел-Николай,  
Возьми ключики из рая!  
Замкни дорогу бешеному, лесному псу,  
Лесной собаке,  
Пусть не дышат на небесную росу,  
На которой я пасу.]

(Котуля, 1976, с. 76; ср. с. 83, 85)

Тем не менее во всех случаях соответствующая молитва называется «Молитвой св. Николаю».

<sup>39</sup> Сочетание «Николе борода, коню голова» является обычным в подобного рода приговорах (см., например: Герасимов, 1900, с. 133). Оно соответствует в какой-то мере специальной соотнесенности Николы с лошадьми, о которой мы упоминали выше (§ III.2.1). См. вообще о вхождении коня в мифологическую схему отношений Бога Громовержца и его противника: Иванов и Топоров, 1977, с. 115.

менования, 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,

<sup>40</sup> С именем Волоса, возможно, связано и слово *елоха* как название первого снопа в зажинальном обряде (СРНГ, VIII, с. 347). Ср. *ѣлс* как табуированное название Волоса (Зеленин, II, с. 99; Иванов и Топоров, 1974, с. 200; ср. ниже, § III.5.1): отношение *ѣлс* — *елоха* находит параллель в паре *волос* — *волоха* («шкура»). Невозможно согласиться с трактовкой формы *елоха*, которую предлагает Дмитриева (1978, с. 271).

<sup>41</sup> По сообщению Павла Алеппского (IV, с. 90), русские «Святому Николаю празднуют три дня, по любви к нему» (речь идет о празднике зимнего Николы). Ср. обычай отмечать «Власьев день» в течение трех дней в Кадниковском уезде Вологодской губернии (Максимов, XVII, с. 57).

<sup>42</sup> Характерно, что образу Микулы Селяниновича может соответствовать в украинских колядках образ самого Бога, который ходит в поле за золотым плугом (см. специальное рассмотрение этого мотива у Потебни, VII—VIII; ср. еще: Веселовский, 1883, с. 113; Афанасьев, I, с. 563; П. Иванов, II, с. 72—73; Познанский, 1917, с. 312; Мазон, 1931, с. 165—169). Ср.:

Там же [в поле]  $\hat{\text{м}}\hat{\text{н}}$  й оре золотый плужок,  
А за тим плужком ходит сам Господь.

(Головацкий, II, с. 8, № 11; ср. там же, с. 14—17,  
№ 20, 21, 23, 24, и Головацкий, III, 2, с. 16—17,  
№ 19—21).

Проводимое Б. Соколовым (1916, с. 112) сопоставление тяжелой сошки Микулы Селяниновича с эпизодом из «Иного жития св. Николая» (ср. изд.: Леонид, 1881, с. 51) невозможно признать убедительным.

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 Ниолушка-то по полю ездит,  
Суслончики пересчитывает  
Оржаные, пшеничные!

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

Святая Микола, старая особа,  
Нет яго дома, пошоў ў 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».

<sup>43</sup> В Череповецком уезде обращение к Николе может сочетаться с непосредственным обращением к земле, причем оба призыва выражают, по-видимому, одно и то же содержание, т. е. как бы дублируют друг друга: «Несжатый кустик хозяин обяжет, потом поклонится в землю и скажет: „Ржаная нива! подай мою силу на яровую жниву. Батюшко! Микола милостивый, помоги мне убрать яровинку“» (Терновская, 1979, с. 119).

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

- Я по полю ходзіў да росу росіў,
  - Я по меже ходзіў, жито родзіў,
  - Я по бору ходзіў да рон садзіў.
- (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 СЯТОП

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.

<sup>44</sup> В цитированной песне проявляется и роль Николы как покровителя пчеловодства. Об этой функции Николы мы специально говорим ниже (§ III.4.1).

<sup>45</sup> Именно к этой пословице восходит выражение «На поле Микола в олчей был» (употребляющееся при гадании), которое представляется В. Смирнову (1927, с. 36 и с. 77, № 550) загадочным.

### 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 соотнесенность Волоса с царством мертвых (которая опять-таки находит соответствие в восприятии Николы, ср. выше, § II. 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 АТРИБУТ ВОЛОСА

В плане соотнесенности Волоса с загробным миром особенно показательно старочешское выражение «*k Velesu za moře*», 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>, отме-

<sup>46</sup> Ср. описание Вселенной в отреченном слове «О всей твари»: согласно этому описанию, четырехугольная земля плавает в воде, которой нет конца, за океаном земля, «на ней же рай и муки»; посреди этой земли глубокая пропасть, где течет огненная река, разделяющая муки и рай (Н. Тихонравов, 1863, II, с. 350; об огненной реке ср. экскурс IX). Характерно, что в заговорах, где содержится описание мысленного паломничества на тот свет, конечным пунктом пути выступает обычно остров, ср., например: «пойду ... к Окиану морю, на свят Божий остров. На этом острове лежит Алатр камень» (Майков, 1869, с. 470, № 120). Точно так же обычай гадать у воды объясняется, видимо, тем, что вода отделяет нас от предков, которым известно наше будущее (Виноградова, 1981); таким же образом объясняется и магическое врачевание у воды. Пушкин в «Истории Петра» приводит «фамильное предание»: «Жены молодых людей, отправленных [при Петре] *за море*, надели траур (синие платье)» (Пушкин, IX, с. 12); итак, поездка за море ассоциируется со смертью.

Представление о том свете, находящемся за рекой, между прочим, отразилось в загадке: «Стоит х... на берегу, а сбыт за реку», что означает дождь, исходящий с неба (Афанасьев, I, с. 671). Не менее характерен запрет мочиться в воду, мотивируемый тем, что вода связывает наш мир с загробным миром, где обитают наши предки: «не можна мочити у воду, бо батькові очи зас...» (Кравченко, 1911—1914, V, с. 4 второй пагинации, № 4), «плывать и мочиться в воду — все равно, что матери в глаза» (Афанасьев, II, с. 210; ср.: Виноградова, 1981, с. 41, примеч. 10). В Вологодском крае река, отделяющая тот свет от этого, называется *Забить река*: считается, что, перейдя в сороковой день Забить реку, умерший забывал все, что с ним было на этом свете (Брагина, 1980, с. 95).

Любопытно в этом смысле, что Юрий Долгорукий, по свидетельству летописи, называл заднепровский киевский двор «раем» («егоже звашеть самъ [Юрий] Раемъ» — ПСРЛ, II, стб. 489); можно предположить, что в этом наименовании актуализируется языческое представление о рае как месте, отделенном водным пространством.

чается 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, § II.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*, *тризнице* (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, § III.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 соотнесенность 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 Великий (чистый) четверг (т. е. в четверг на страстной неделе)\*.

Существенно, наконец, и то, что этимологически родственные наименования в балтийских языках (с корнем \*vel-, типа латышских *Vels*, *Velis*, литовского *Vēlės* и других) могут обозначать бога (или духа) смерти, соотносясь также с «*deus animatum*» (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

<sup>47</sup> Ср. еще ниже (§ III.5.4) относительно специальной связи медведя со смертью — при том, что медведь, как это будет видно из дальнейшего, должен рассматриваться как одна из ипостасей Волоса.

<sup>48</sup> Связь Волоса (Велеса) и змея засвидетельствована, между прочим, в чешской повести «*Tkadleček*» (начала XV в.), где герой восклицает: «*Ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil?*» («Какой черт, или какой велес, или какой змей восстановил тебя против меня?») (Якобсон, 1969, с. 583; ср.: Нидерле, II, с. 114; Фишер, 1927, с. 47).

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 нынѣ суть на запади; много дѣтей моихъ, Новгородцевъ, видоки тому: на дышущемъ море червь неусыпающий, скрежетъ зубный и рѣка молненная — Моргъ, и что вода въходить въ преисподняя и паки исходить 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 показательно 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;

<sup>49</sup> Ср. в этой связи русское народное поверье, что ключи от неба находятся у той или иной птицы, которая уносит их с собой на зиму, а весной прилетает отмыкать небесные источники (Афанасьев, II, с. 404—405); как известно, птица и змей теснейшим образом связаны в мифологических представлениях. Ср., между тем, образ Николы — привратника рая, о котором мы говорили выше (§ II.3).

По представлению прибалтийских старообрядцев, Петр и Павел «будут стоять у врат рая — пропускать народ святой. У врат ада — змея. У змея жало открыто длинное и будут через него проходить грешники в ад» (Белоусов, 1980, с. 92).

<sup>50</sup> Срезневский дает цитату из сборника XV в. Олонецкого собрания Библиотеки Академии наук, Сев. 664 (21.7.15), л. 338: «Вѣси, яко клеветницы в червь посылаеми ... а ты клеветещя». Ср. еще характерный контекст в духовном стихе «О страшном суде»:

Смехотворцы и глумстворцы  
Изыдут в скрып зубный,  
И муку, и плачь неутѣшимый;  
Скоморохи и плясуны  
Изыдут в огни неугасимы;  
Немилосливы ростовщики  
Изыдут во черви неусыпляющие!  
(Бессонов, V, с. 201—202, № 504)

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 с преисподней: соответственно, в одном заговоре из лечебника XVII в. упоминается «огненная река, исходящая 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, должноствовавшее 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 зѣло, имѣющъ у себе три главы ... егда же разверзеть челюсти своя, и извну его яко пламя престоющимъ ту является» и «языкъ великъ висящъ, по конецъ же языка глава аспидова, хотяще поглоти» (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 «змій адъ» (иллюстрация перед л. 2); тут же дается и объяснение: «...огненные онъ, и немилостивии змій, страшное изобразуетъ адово чрево, зѣвающо пріяти иже нынѣшнихъ красотъ, 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 змеинный Ир, и царица Ирѣца!.. Напусьдиць на цябя Сам Господзь Бог, Сам Илля Пророк тучу цѣмну, пелену огненну и пожнець ты, пощнець ты и по ветру разнесець ты» (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, следо-

<sup>51</sup> В других текстах можно встретить формы *Ур* и *Урица* как имена змеиного царя и царицы (Шейн, II, с. 518), а также выражение *змея ярия* или *перярия* (Добровольский, 1905, с. 311, 331); соответствующие формы могут быть соотнесены с корнями *юр* ~ *яр* и с именами *Юрий* и *Ярила*. Ср. в этой связи диалектное *юр* «половой инстинкт» (Добровольский, 1914, с. 1016), семантически связывающее этот корень с восприятием *Ярилы*. См. вообще относительно семантической связи корней *яр* и *юр*: Ларин, 1963; Иванов и Топоров, 1975, с. 71; о близости корней *ир*, *юр* и *яр* см.: Иванов и Топоров, 1970, с. 343—344; Иванов и Топоров, 1974, с. 183—184; о семантике корня *яр* см. специально: Этерлей, 1978.

вательно, видеть в них своеобразные ипостаси Волоса. Но знаменательно, что их имена (*Ир* и *Ирица*) очевидным образом переключаются 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 заgrabного 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 красном трауре, принятом в украинском погребальном обряде<sup>53</sup>, где

<sup>52</sup> Ср. отсюда *ир* «яд» (вероятно, в первую очередь — змеинный) и, с другой стороны, *вырѣть* «нашептывать, наговаривать, знахарить, ворожить, колдовать», *вырѣй* «знахарь, колдун» (Даль, I, с. 310—311; Даль, II, с. 48; СРНГ, V, с. 341). Все эти значения так или иначе соотносятся с представлением о Волосе. С этим же комплексом представлений может быть связано и вятское *йрей* «сильный ветер» (СРНГ, XII, с. 208), поскольку вихрь может восприниматься вообще как злой мифологический персонаж, своего рода одицетворение змея (Н. Толстой, 1976, с. 306—308; В. Петров, 1927; Зеленин, 1927, с. 390; Зеленин, II, с. 66, 117; СРНГ, IV, с. 306). Действительно, сильный ветер, вихрь непосредственно ассоциируются с лешим (см., например: Афанасьев, II, с. 329, 341); между тем леший, как будет видно из нижеследующего изложения (§ III.5.1), может рассматриваться как эпифания Волоса.

<sup>53</sup> См. об этом обычае: Данилов, 1909; как констатирует Данилов, «факты определенно указывают на какую-то связь в народных обычаях красного цвета

«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 злоти яко золото»<sup>54</sup>; первое наказание, связанное с оружием, безусловно, соотносится с Перуном, второе же, связанное с золотом, — с Волосом (Иванов и Топоров, 1966, 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 показательно 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» высту-

и смерти» (с. 32). О красном поясе в украинской погребальной одежде см.: Зеленин, 1914—1916, с. 311. Ср. еще о красном цвете у украинцев: Сумцов, 1889, с. 130; приводимые Сумцовым примеры (также, как *красный каравай* и др., ср.: Чубинский, IV, с. 216, 245, № 484-Г, 582) также в принципе могут отражать мифологические представления о Волосе (ср. ниже о караве, примеч. 153). Отсюда же может объясняться и сербский обычай надевать покойнику красную шапку на голову (Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970, с. 164).

<sup>54</sup> Ср. клятву под 945 г.: «Аще ли же кто от князь или от людей руских, ли хрестянь, или не хрестянь, преступит се, еже есть писано на харати сей, будеть достоний своимъ оружьемъ умрети, и да будеть кляты от бога и от Перуна, яко преступи свою клятву» — и клятву под 971 г.: «Аще ли от тѣхъ самѣхъ прежереченыхъ не съхранимъ, азъ же и со мною и подо мною, да имѣемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будемъ злоти, яко золото, и своимъ оружьемъ да исѣчени будемъ» (ПВЛ, I, с. 39 и 52).

Сходное противопоставление оружия и золота мы встречаем в былине о Садке, где Садко говорит, что на Руси булат железо дороже золота; П. Владимиров (1896, с. 240) с основанием усматривает здесь похвальбу старых дружинников. Надо полагать, что здесь отражается та же исходная антитеза Перуна и Волоса, которая проявилась в договоре 971 г.

<sup>55</sup> Буслаев (I, с. 86, 114), П. Владимиров (1896, с. 124, примеч. 1) и Якобсон (1969, с. 586) усматривают в этой клятве призывание болезни, трактуя золото как признак болезни, связанной с пожелтением (ср. *золотуха-краснуха* и т. п.). Связь золота с болезнью может иметь, однако, вторичный характер, поскольку Волос вообще соотносится с болезнью и врачеванием (см. ниже, § III.3.1.1). Таким образом, цитированная фраза в принципе может обозначать вообще переход в загробный мир, который скорее всего осуществляется через болезнь.

Безусловно неудачным следует признать истолкование данной клятвы Истриным (1924, с. 390, примеч. 1), так же как и интерпретацию Буслаева (1848, с. 12—13), повторенную Соловьевым (1850, с. 25). Для истолкования клятвы 971 г. до сих пор не теряет своего значения этнографический и фольклорный материал, собранный Макаровым (1828, с. 193).

пают 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 бильнцо [кольцо],  
Змейное крыльце.  
(Земцовский, 1970, с. 133, № 104)<sup>57</sup>

Сюда же относится, надо думать, и обыкновение умыть 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 спасает от удара молнии (Афанасьев, II, с. 184); отсюда при первом громе принято умыться с серебра или золота или же утираться чем-либо красным (Афанасьев, I, с. 433; И. Сахаров, VII, с. 83; П. Иванов, 1897,

<sup>56</sup> Отсюда объясняется, по-видимому, и этимологическая связь слов *золото* и *зола* (ср.: Фасмер, II, с. 103). О соотносительности золы и пепла с противником Бога Грозы мы говорим в экскурсе VIII. Ср. вообще целебные свойства золы и пепла, их связь с плодородием, а также с гаданием, колдовством и т. п. (Афанасьев, II, с. 18, 31—33; Афанасьев, III, с. 642; Максимов, XVIII, с. 143, примеч. 1, с. 190; Зеленин, 1914—1916, с. 233); особое значение при этом принадлежит золе, собранной в Великий четверг.

Характерно также украинское представление о дьяволе в золотой шапочке-невидимке (Чубинский, III, с. 23): способность быть невидимым присуща вообще мифическому Огненному Змею (ср., например: Цейтлин, 1912, с. 157—158).

<sup>57</sup> Обычай «золото хоронить» перечисляется среди языческих суеверий, осуждаемых церковью, в рукописном цветнике 1754 г. («Книга, именуемая лусидиарность сирьчь златый бисерь») Румянцеваго собрания № 374 (Востоков, 1842, с. 551—552).

Гадание с кольцом (золотом) при этом может как-то связываться и с иконой Николы, ср. описание святочного гадания, где «кольце кладут противу Николы», т. е., видимо, против иконы св. Николая (Соколовы, 1915, с. 521, № 24). Это тем более любопытно, что при гадании, вообще говоря, запрещена апелляция к христианскому началу (в частности, в том же описании гадания подчеркивается, что «при загадывании никогда не нужно поминать Бога»); тем самым особенно отчетливо выступает роль Николы как заместителя языческого божества.

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 rpežny* (о мифическом Огненном Змее; отметим, что у лужичан различается вообще *zmij rpežny*, *žitny* и *młokowu*, т. е. змей, приносящий золото, хлеб и молоко, что соответствует основным функциям Волоса ~ Велеса) или *Wópn ta 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,

<sup>58</sup> При этом стихии грозы противостоят как золото (или его заменитель), так и вода, связываемая в данном случае с противником Громовержца. Отсюда в некоторых местах признается достаточным просто умыться водой при первом громе (Буслаев, 1848, с. 18; Добровольский, 1894, с. 96; Богатырев, 1916, с. 66; Юшин, 1901, с. 164); иногда же считается необходимым в этом случае умываться из подойника, что явно связано с восприятием Волоса как скотьего бога (Афанасьев, I, с. 668). Ср. представление волжских финнов, что гром не может поразить демона, если он прячется в воде (Мошков, 1900, с. 198).

<sup>59</sup> Христианизированное осмысление обычая пить воду с золота может быть усмотрено в обыкновении пить воду с креста, который в свое время входил даже в русский церковный обряд (ср. специальный «Чин омыти мощи святых или крест мочити или воду с креста пити» — Алмазов, II, с. 144—145; К. Никольский, 1885, с. 274—275, 285), а также пить воду или умываться с иконы, с мошей, с просфоры, жертвенного копия и т. п. (Афанасьев, II, с. 189; Афанасьев, III, с. 639—639, примеч. 5; Иваницкий, 1892, с. 182; Богатырев, 1916, с. 62). Для связи данного обычая с языческим культом ср. питье воды или умывание с громовой стрелки (т. е. белемнита) и медвежьего когтя для избавления от болезни и предохранения от дурного глаза (Афанасьев, III, с. 643; Зеленин, 1914—1916, с. 179; Авдеева, 1841, с. 552; Авдеева, 1842, с. 138); в данном случае соответствующая процедура соотносится как с культом Перуна, так и с культом Волоса: если громовая стрелка очевидным образом соотносит этот обряд с Перуном, то медвежий коготь связывает его с Волосом (см. ниже, § III.5.4). Ср. также обливание больных водой с петуха (Афанасьев, I, с. 524; Брагина, 1980, с. 43, 126; ср.: Зеленин, 1914—1916, с. 795) и питье воды или умывание с яйца (Зеленин, 1914—1916, с. 216, 859; Афанасьев, I, с. 538; Иваницкий, 1890, с. 126); см. ниже о связи петуха и курицы, а также куриных яиц с культом Волоса (§ III.3.2 и экскурсы XII—XV). Культное питье воды с сакральных предметов, возможно, легло в основу метафорического выражения «ноги мыть, да воду пить» (Даль, II, с. 366), которое означает изъятие покорности, как бы доходящее до степени религиозного почитания и во всяком случае его нмитирующее.

Ср. также прикладывание золота к иконам в старом церковном обряде: так, в чиновнике Московского Успенского собора под 21 мая (день царя Константина) значится: «1 потом государь царь знаменуется ко святым иконамъ и прикладывает золотые, а хто игумень или священникъ у царя примет золотые, і их покропит і покропя приложит ко святым іконамъ» (Голубцов, 1907, с. 187).

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 экскурсии XV; несколько иной способ добывания Огненного Змея, который понимается как душа умершего, описан у Магницкого, 1888, с. 19, № 243). Весьма показательно также описание преисподней в заговоре, где фигурирует змей, пожирающий золото и серебро: «...пойду в сырые горы, ко синему морю и 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>. Вме-

<sup>60</sup> Соответственно *змевику*, т. е. золотой амулет в виде змеи, носили, чтобы жить богато (Добровольский, 1914, с. 271).

<sup>61</sup> Ср. этимологическую связь названий денег и скота, актуальную, в частности, и для древнерусского языка: *скоть* «деньги», *скотьница* «казнохранилище» и т. п. (И. Срезневский, III, стб. 388), а также *товар* «скот» (Даль, IV, с. 409).

<sup>62</sup> Относительно связи Волоса с богатством, торговлей и т. п. см. специально: Топоров, 1961, с. 23; Иванов и Топоров, 1965, с. 14—15; Забелин, II, с. 293, 520. Ср. принесение скота в жертву богу торговли у русов, описанное Ибн Фадланом (Ковалевский, 1956, с. 142—143). Вполне вероятно, что при этом имеется в виду Волос ~ Велес.

<sup>63</sup> По-видимому, не случайно деятельность волхвов, описываемая в «Повести временных лет» под 1071 г., связана с доставанием «обилия» (ПВЛ, I, с. 117).

сте 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 Водовиц* 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,

Существенно отметить, что эти волхвы — выходцы из Ярославля, т. е. места, специально отмеченного культом Волоса (Воронин, 1960), и могут рассматриваться вообще именно как жрецы Волоса (ср. этимологическую связь слова *волхв* с именем Волоса: Якобсон, 1969, с. 595—596; Иванов и Топоров, 1973, с. 50, 59; Иванов и Топоров, 1974, с. 54). Мотив обилия («гобина») играет основную роль и в восстании волхвов в Суздальской земле в 1024 г. (ПВЛ, I, с. 99—100).

<sup>64</sup> Весьма характерно метафорическое представление мужского полового органа в виде змея, ср., например, поговорку женщин о мужчинах: «Галавища в масле, сапажища в дегтище, а партки набиты змеей» (Шереметева, 1928, с. 77) или восклицание скопцов, когда, совершив обряд оскопления, они бросают срамной уд: «Вот смотри на сокрушенного змия!» (Кельсиев, III, с. 131; Афанасьев, II, с. 584). Ср. ниже интерпретацию в связи с культом Волоса таких выражений, так или иначе соотносящихся с *coitus*'ом, как *багриться*, *рыться в шерсти*, *чесать* (экскурсы XII и XVII); о связи Волоса со свадьбой см.: Иванов и Топоров, 1974, с. 50, а также § III.5.4 наст. работы.

Связь смерти и свадьбы отражается в представлении о «Красной горке», которая обычно совпадает с Фоминым воскресеньем, т. е. поминальным днем. Максимов (XVII, с. 129) пишет, что Красная горка — это день свадеб, а Даль (II, с. 187) определяет этот день как «пору поминок родителей». В других местах Красная горка может справляться в понедельник или во вторник на Фоминой неделе (Даль, II, с. 187; ср. указание Броневского, II, с. 367, что Фомин понедельник в Тульской губернии — «день веселья и половой распущенности») при том, что эти же дни могут отмечаться и как «радуница», т. е. дни поминовения усопших (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). Как пишет Даль (IV, с. 8), в Нижегородской и Костромской губерниях «радуница или красная горка — вся фомина неделя, первая по пасхе», т. е. эти названия выступают как синонимичные. Укажем еще, что Красная горка может отмечаться накануне внешнего Юрьева дня (Чубинский, III, с. 29) или в сам Юрьев день (Снегирев, I, с. 48), что, возможно, связано с представлением о размыкании земли в этот день (ср. экскурс X). Для связи Красной горки с культом Волоса показательное, между прочим, что в Пензенской и Вологодской губерниях в этот день устраивалось ритуальное опахивание селения (Максимов, XVII, с. 130); о связи этого обряда с культом Волоса мы специально говорим ниже (§ III.5.4).

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 тридесятое 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,

<sup>65</sup> Связь между идеями смерти и материнства, плодородия принадлежит вообще к числу широко распространенных, едва ли не универсальных представлений (Топоров, 1963, с. 36; Топоров, 1967, с. 98).

<sup>66</sup> Ср. описание «рахманского острова», т. е. потустороннего мира, в «Слове о рахманех и о предивном их житии» инока Ефросина (XV в.): «И в том убо острове по неизреченному Божию строению всякы овошь на вся времена никогда же оскудевает, зане бо ту ово цвететь, ово ж расеть и ово обымають [собирают]» (Александря, 1965, с. 143).

<sup>67</sup> Отметим в этой связи широко распространенное представление о целебных свойствах могильной земли (см., например: В. Смирнов, 1920, с. 44; Серебренников, 1918, с. 4; Зеленин, 1914—1916, с. 815; Магницкий, 1888, с. 16, № 207) и так называемого «мертвого мыла», т. е. мыла, которым обмывали умершего (см., например: Афанасьев, I, с. 43; Г. Попов, 1903, с. 285; Иваницкий, 1892, с. 184; Костоловский, 1906, с. 219—220; Зеленин, 1914—1916, с. 909; Островская, 1975, с. 139; Никифоровский, 1897, с. 267, № 2082), а также черепков от посуды, где была вода для обмывания, ниток от савана и других предметов из-под покойника (Костоловский, 1906, с. 220; Зеленин, 1914—1916, с. 1248; Никифоровский, 1897, с. 267, № 2081; Г. Попов, 1903, с. 285—288). Особое значение при этом приписывается старому тельному кресту, найденному в могиле (Никифоровский, 1897, с. 275—276, № 2145; Зеленин, 1914—1916, с. 854). Вместе с тем уже прикосновение к мертвецу может иметь целительную силу (Зеленин, 1914—1916, с. 1114). Отметим, что болезнь *мертвая кость* (*мертва кістка*) или *навья косточка* (Даль, II, с. 389; Гринченко, II, с. 246; ср.: Иванов и Топоров, 1974, с. 68, 135, 170) может излечиваться с помощью кости мертвеца (Чубинский, III, с. 15; Франко, 1898, с. 186; ср.: Макаренко, 1897, № 1, с. 79); не исключено, что название болезни обусловлено в данном случае именно способом лечения.

Иногда целебные свойства специально связываются с «заложными», т. е. нечистыми, покойниками (Зеленин, 1916, с. 21—22), ср. в этой связи обычное упоминание «заложных» покойников в заговорах от зубной боли.

<sup>68</sup> Ср. в Травнике начала XVII в. Уваровского собрания: «О болячкь кою иъмыц *кравтъ*, по латыни *кансырь*, а по русски *волосатикъ* наз[ывают]» (Змеев, 1896, с. 14).

Характерно, что болезнь, называемую *волос*, лечат с помощью конского волоса (Макаренко, 1897, № 1, с. 71).

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), и в 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*, *огоник*, (*летучий*) *огонь*, *горячка*, *пальчика*, *изжога* и т. д. (Афанасьев, I, с. 203—204; Харузина, 1906, с. 138—140)<sup>71</sup> и, наконец, *ро-*

<sup>69</sup> Связь слов *бородавка* и *усови* (*усовь*) с бородой и усами представляется совершенно несомненной и семантически четко мотивированной. Едва ли нужно поэтому соглашаться с Фасмером (I, с. 196; IV, с. 172) и Трубачевым (II, с. 199—200) в их объяснении этих слов.

<sup>70</sup> Ср. *волосень* как название золотухи (СРНГ, V, с. 59) и вместе с тем *золотуха* как название травы, которой лечат волос и усови (Змеев, 1896, с. 221). Характерно лечение золотухи или желтухи, так же как и оспы и некоторых других болезней, с помощью золота (Афанасьев, I, с. 205; Афанасьев, III, с. 100, 103, 781). Астахова (1928, с. 71—72, 75) отмечает роль серебра, и в частности серебряных монет — серебро выступает при этом как субститут золота, — при произнесении заговора на волос, т. е. при лечении болезни, называемой *волос*. Достаточно показателен и упоминавшийся уже выше обычай умываться и пить воду с золота или денег для исцеления от болезни. Ср. в этой связи терапевтическую роль красного и отчасти желтого цвета в народной медицине (Харузина, 1906, с. 138—140; Афанасьев, III, с. 436, 438; Сумцов, 1889, с. 131; Елеонская, 1929а, с. 26, 31; Макаренко, 1897, № 1, с. 86), которая на восточнославянской почве могла осмысляться именно в связи с культом Волоса.

<sup>71</sup> Знаменательно, что одна и та же болезнь носит названия: *золотуха*, *красуха*, *огница*, *огника* (Афанасьев, I, с. 204). Ср. лечение такого рода болезни с помощью огня и с характерным приговором: «Огонь, огонь! возьми свой огник» (Афанасьев, I, с. 204—205; Зеленин, 1914—1916, с. 752).

Показательна в этой связи характеристика Огненного Змея как золотистого (СРНГ, XI, с. 301), т. е. эпитеты *огненный* и *золотой* (*золотистый*), вообще говоря, могут выступать как синонимы (так же, как *золотой* и *красный* или *желтый* и т. п.). Ср. кашубское представление о змее, из пасти которого вырывается огонь с золотыми монетами (Сыхта, V, с. 98—99). Золото и огонь вообще тесно связаны в мифологических представлениях самых разных народов. Ср. отсюда такие названия для огня, как *богач*, *богатые* и т. п. (вопреки Фасмеру, I, с. 101—102, 183), а также выражения типа *деньги жгутся*, *деньги горячи* и т. д. (Афанасьев, I, с. 200; Афанасьев, II, с. 13). Превращение жара в золото (деньги) и, напротив, золота в уголья — весьма распространенный фольклорный мотив (Афанасьев, I, с. 201—203; Афанасьев, II, с. 369, 685—686; ср. также выше, примеч. 56, относительно связи золота и золы). Соответствующие представления, возможно, нашли отражение в выражении «загребать жар

жа<sup>72</sup>. Примеры такого рода нетрудно было бы умножить.

Особенно знаменательно распространенное 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; Потебня, 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* (Буславев, 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), чешск. муш (Топоров, 1977, с. 54, примеч. 75, ср. с. 78, примеч. 142) и т. п. Отсюда же объясняется распространенное 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) осуще-

чужими руками» (т. е. получить богатство с помощью чужих усилий). Отметим, что, подобно воде с золота, вода с горячих угольев обладает целебными свойствами (Афанасьев, I, с. 524).

<sup>72</sup> Для связи рожки с краснотой и огнем см., в частности: Фасмер, III, с. 493; Афанасьев, I, с. 205. Ср. характерный заговор от рожки у Никифоровского (1897, с. 272, № 2122): «ишѣв Езус праз ружовы брамы — загойся, етын раны», т. е.: «шел Иисус через красные ворота — заживись эта рана». Соответственно, рожку лечили прикладыванием красного сукна (Макаренко, 1897, № 1, с. 86; Скалозубов, 1904, с. 8).

<sup>73</sup> Можно констатировать, в частности, соответствующее представление о болезни, именуемой *волос*, *волосок*, *волосец*, *волосатик* и т. п. (см., например: Макаренко, 1897, № 1, с. 71, 78), ср. в Волоколамском патерике по рукописи XVI в.: «И Давидъ юнныи, иже седми лъть пристрада, якоже древний Иевъ, червемъ ногу его грызущимъ, глаголемымъ волосатикомъ» (Сл. РЯ XI—XVII вв., III, с. 7). Знаменательно, что эта же болезнь иногда называется *змеевик* или *змеёвиц* (СРНГ, V, с. 59; Макаренко, 1897, № 1, с. 78). При этом предполагается, что реальный волос, в частности конский или человеческий, при определенных условиях превращается в болезнь или нечистую силу, которая вредит людям и животным (СРНГ, V, с. 59; Добровольский, 1914, с. 81; Никифоровский, 1897, с. 92, 265, № 619, 2066).

В этом же плане может быть понято и выражение *заморить червячка*, отражающее представление о голоде как о черве, которого морят пищей.

<sup>74</sup> В одном заговоре от зубной боли говорится: «Во удоли сухо дерево, а у меня черв в зубех» (В. Срезневский, 1913, с. 493, № 44). Под сухим деревом может подразумеваться дерево, разбитое молнией; во всяком случае сухое дерево явно связывается со смертью (Иванов и Топоров, 1965, с. 85, 148).

В подобных случаях в принципе нельзя сказать, имеется ли в виду общее название болезни как таковой или какая-то конкретная ее разновидность. Так, например, в цитированном выше тексте из Волоколамского патерика (см. примеч. 73) слово *червь* явно выступает как общее обозначение болезни. В то же время это слово может употребляться и терминологически, и в лечебниках XVII в. можно встретить достаточно четкую дифференциацию «червя» и «волоса» как разных болезней. Так, в лечебнике, опубликованном Лахтыным (1912), находится статья: «Аще будет въ чловѣкѣ червь, а не волос, лечити такъ...» (с. 14); здесь же фигурирует название *червь волосяной* как название особой болезни (с. 15—16).

ствляется именно в виде насылания червей на человека<sup>75</sup>. Ср. убивание змей во время падежа скота, имевшее целью остановить эпидемию (Архангельский, 1854, с. 28). Соответственно в одном черном заговоре («Слово грыжу напущать»), дошедшем до нас в записи первой половины XVIII в., к болезни обращаются именно как к змее: «О еси ты злая лютая змея тяжелая болѣзнь 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 змей в народной медицине, ср. змеиную шкуру, змеиную голову, змеиную кровь, змеиный яд и т. п. как медицинских 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 змя обносятъ въ нѣдрѣхъ, или на очи или на уста своя, привлечать сихъ кожици, яко за здравіе нѣгде непшующе» (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 *волосьник* лечит болезнь *волосьник* (Романов, V, с. 123), трава *змеевик* лечит от змеиного укуса (Макаренко, 1897, № 1, 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*

<sup>75</sup> Так, в следственном деле о чародействе 1769—1770 гг. указывается, что колдуны целовали дьявола в родех и полученных от него червей пускали на ветер, отчего и происходило кликушество и другие болезни (Соловьев, XV, с. 102 и с. 274, примеч. 26); ср. полесское выражение *уми закладать* «наводить порчу, насылать болезнь» (С. М. Толстая, устное сообщение). Точно так же и убитая змея может использоваться как колдовское средство (см., например: Афанасьев, II, с. 570; Зеленин, 1914—1916, с. 856).

(Афанасьев, III, с. 59; ср.: Буслаев, I, с. 198; Буслаев, 1848, с. 123), ср. также такие названия болезни, как *бѣжьѣ* 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 (§ II.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:

— Свет, свету купальница,  
Миколе 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 николевских и троицких обрядов см.: Добровольский, 1900, с. 49—51 (см. между тем относительно поминального характера как семичких, так и троицких обрядов у Зеленина, 1916). В Поморье николевские 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 (Лотман 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 в обязанность купить для своих детей у дудника ту или иную игрушку» (Зеленин, 1916, с. 105; ср. также: Артынов, 1889, с. 42);

<sup>76</sup> Не обязательно видеть в этой песне указание на сближение Николы с Купалой, как это делает М. Смирнов (1927, с. 38—39). Следует иметь в виду, что слово *купала* и производные от него слова могут иметь весьма разнообразные значения, ср. особенно *купала* ~ *купало* ~ *купалло* как название костра или дерева, а также места или времени, где проводятся игрища (П. Иванов, 1907, с. 156; Даль, II, с. 219; Соболевский, 1910, с. 262—263; Толстые, 1978, с. 133, 141). Вместе с тем в Переяславле-Залесском, около которого была записана цитированная песня, был «храм Пресв[ятой] Богородицы, именуемой местными жителями *Купальницею*» (Афанасьев, III, с. 722); при этом храме устраивалась ярмарка, которая также называлась *купальницей* (И. Сахаров, VII, с. 36; Снегирев, I, с. 15, 242); любопытно в этой связи, что и *ярила* означает в ряде мест ярмарку (Макаров, 1846, с. 38, примеч. 4). Ср. еще *купальница* как обозначение колодца (И. Сахаров, VII, с. 36), а также *купалище* как обозначение вторника на пасхальной неделе (И. Сахаров, VII, с. 75—76); последнее название связано с ритуальным обливанием в этот день (ср.: Афанасьев, II, с. 178—179).

<sup>77</sup> Между тем в Сибири на вешнего Николу ожидается прилет кукушки (Макаренко, 1913, с. 82). Ср. представление о появлении русалок при весеннем размывании земли — при том, что русалки ассоциируются как с кукушками, так и «заложными» покойниками (см. экскурс X).

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 «św. Mikołaj», ср. *gwizdać* «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 Зеленым (1916, с. 102, 104—105, 108, 109, 294).

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

Еще ходит Никола по погребу,  
Еще ищет Никола неполного,  
Что неполного, непокрытого  
Еще хочет Никола дополнить.

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

Ср. также пословицу: «До Микола — нет добра николи» (Каравелов, 1861, с. 274).

Отсюда же объясняется и польск. *m'iklus* как название неразмennого 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,

<sup>78</sup> Именно к этому слову (*m'iklus*) восходят, по-видимому, украинские слова *инклюдз* ~ *инслиза* ~ *анталюз*, означающие неразмennый рубль (Гринченко, I, с. 8; Гринченко, II, с. 193, 199). Ср.: «На приветствие священника „Христос воскрес“ некоторые, став в углу и держа в руках серебряную монету, вместо „воистину воскрес“, отвечают: „анталюз маю“. От этого монета, которую они держат в руках, получает чудесную силу возвращаться к хозяину» (Чубинский, III, с. 23); «*Инклюдз*. Инчий чоловик такий уже буде, що як дасть гроші, то в очі здає сі що дав, що заплатив, а йно він сі відступит, а гроші тобі за пазухи, тей назад в єго капчухі ая. Такий інклюдз не єден має; то всього си накупит, а грошей не стратит: все сі до него вертают» (Колесса, 1898, с. 97); «*Инклюдз*. Пишов єден чоловик з Борынчъ до Роздолу, тай здыбав на дорозі рѣнський-конфлюз. Прынис го до дому, а не знав ще, що то не чысти гроши. И де єго зминяв або выдав, то вин и сам все прышов до нєго назад и ще други гроши прынис. И як вже ся той чоловик пидпомиг добре и єму ся вже то змерзло, то пишов до ксєндза и повив. А ксєндз тогды му казав назад на то саме мисце виднесты, видки го взяв. То як там виднис на ту дорогу, то конфлюз страшно ся сєрдыв и шапку с него здер, мало му смерть там не була. Тай буря стала там така що-страх, але потєму вже больше той конфлюз до нєго не вертав» (Яворский, 1897а, с. 111 — в последнем примере особенно наглядно представлена мифологическая природа «инклюдза»). Итак, соответствующие слова должны рассматриваться в конечном счете как производные от имени Николы.

с. 274; Афанасьев, 1957, № 451; Барак 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 показательным, 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)\*\*, так и с плодородием (ср. сельскохозяйственные обряды, связанные с крашеными яйцами, — Афанасьев, I, с. 537—538; Афанасьев, 1861, с. 26, примеч. 1;

<sup>79</sup> Правда, ритуальная варка яиц в лесу или на берегах рек и озер отмечается и в некоторые другие дни — на Ивана Богослова (8 мая — но следует иметь в виду, что это канун вешнего Николы), в Петров день, на Вознесенье и Троицу. Во все эти дни и красят яйца также, как на Пасху (Макаренко, 1913, с. 77—78, 89). Допустимо полагать, однако, что и эти дни прямо или косвенно соотношены с культом Волоса. Так, Петров день может выступать как поминальный праздник и ознаменовываться жертвоприношением быка (Максимов, XVIII, с. 186); ср. экскурс IV о Петре как христианском заместителе противника Бога Громовержца.

<sup>80</sup> В других местах этот обряд может совершаться на вешний Юрьев день (Афанасьев, I, с. 538; Зеленин, 1914—1916, с. 858) или в Великий четверг (Никифоровский, 1897, с. 143, № 1062). Данный обряд может ознаменовывать первый выгон скота на пастбище (Лооритс, 1955, с. 88, № 96), который, как мы уже знаем, может быть приурочен именно к Николину или Юрьеву дню (см. выше, § III.2.1).

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 обыкновение умываться 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

<sup>81</sup> Любопытно, что день накануне Петрова поста, т. е. ближайшее воскресенье после Троицы, назывался в Сибири «яичное заговенье» (в других местах соответствующий день носил название «русального заговенья»). В этот день женщины бросали яйца в мужчин, а мужчины в женщин, причем этому бросанию придавался «какой-то таинственный и непристойный смысл» (Городцов, 1915, с. 10; ср.: Богатырев, 1916, с. 76). По-видимому, с яйцом связывалась символика оплодотворения и, может быть, *coitus'a*. Этому соответствует совместное купание мужчин и женщин в этот день и вообще снятие тех запретов, которые являются обычными в другое время.

<sup>82</sup> Особенно важно отметить, что на куриное яйцо «гонят волос» (Зеленин, 1906, с. 41—42), где *волос* выступает как название болезни.

<sup>83</sup> В некоторых местах желтое яйцо специально связывается с поминанием «заложных» покойников (П. Иванов, 1893, с. 93; Зеленин, 1916, с. 103, 218, 272, 277; Зеленин, 1927, с. 369; иначе у Броневского, II, с. 370—372). Отсюда красному пасхальному яйцу может противопоставляться желтое яйцо в семничных и троицких обрядах (см. там же, а также: Афанасьев, III, с. 227; Рихтер, 1976, с. 192, 255). О желтых яйцах см. еще: Романов, VIII, с. 550; Макаренко, 1913, с. 82, примеч. 2; Городцов, 1915, с. 9.

<sup>84</sup> В некоторых источниках указывается, что пасхальные яйца на Руси были либо золочеными, либо красными (Середонин, 1884, с. 20; Коллинз, 1871, с. 18—19; Коллинз, 1846, с. 3; Максимов, XV, с. 441). Совершенно очевидно, что оба цвета воспринимались как варианты.

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 родинных и свадебных обрядах. Так, в Клинском уезде Московской губернии родинница 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 Пречистой 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, § I.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»: «Stąy sie mołodi pered Hospoda Boha, pered swoho tata, jak pered świetoho otca Nykołaja, pered swoju mamu, jak pered świetu Preczystu. Prosyт

<sup>85</sup> На связь яйца как со змеем, так и с культом Волоса со всей очевидностью указывает следующая процедура магического наведения порчи, зафиксированная в Волынской губернии: «взять яйцо без скорлупы в мешочек, выкопать ямку под кутным, где образа, углом хаты врага [иначе говоря, под красным углом] и, со словами: „полосе, полосе, на тобі волосы и мію душу“, раздавить то яйцо» (Зеленин, 1914—1916, с. 295). Здесь знаменательно как обращение к змею (полозу), так и упоминание волос, в явном виде в обряде не участвующих: о волосах как атрибуте Волоса см. специально ниже (§ III.5.4 и экскурс XVII). Может быть, в данном случае имеет место обращение к домовому вражеского дома, поскольку нередко предполагается, что домовый (как и духи усопших предков, которых он олицетворяет) обитает в красном углу (см. экскурс XX).

Соотнесенность яйца со змеем проявляется в таких словах, как укр. *червити* «сносить яички» (Гринченко, IV, с. 453; Свенцицкий, 1900, с. 229), рус. *червяльня* «носка яичек» (Даль, IV, с. 590).

win na sam przed Hospoda Boha i swoho tata, jak śwjetohto otca Nykolajaja i swoju mamu, jak świetu 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 (§ I.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!  
Ключевою водою  
Со серебряной пеной.  
Тут Аннушка [ня 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,

<sup>86</sup> Черпание невестой из колодца с золотом или серебром — более или менее распространенный свадебный мотив, ср., например:

Под горой, горой высокою,  
Что кипит колодезь с красным золотом,  
Красны девицы расчерпывают;  
Коя чарой, коя ковшичком,  
Одна Машенька целым кубцом.  
Кому кубец отдать с красным золотом?  
Отдать батюшке — назад не взять,  
Отдать матушке — ничего не выдать;  
Как отдам кубец Ксенофонтушке,  
Ксенофонту да Киряловичу.  
(Гуляев, 1848, с. 20)

Комментируя этот текст, Потебня (1914, с. 38) указывает, что колодец с красным золотом может означать «девью красоту».

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 призоры [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 святый 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: «Святый великий святитель Христов, теплый заступник и скорый помощник Николай Мирликийский, чудотворец, стоит у

<sup>87</sup> Отмечаемое И. Толстым (1966, с. 35, 42 и сл.) сходство русского Николы с античным Асклепием обусловлено тем, что Асклепий, подобно Николе, замещает противника Бога Грозы (см. относительно Асклепия: Топоров, 1975, с. 43), т. е. соответствующие легенды могут восходить к одному исходному мифологическому тексту.

Как указывает Топоров (19776, с. 40), «функция охранителя стад., покровителя скота ... связана с функцией врачевания как еще одна реализация общей функции отвращения от бед»; в качестве примера цитируются греческий Аполлон и ведийский Рудра, каждый из которых совмещает обе функции. Здесь же говорится и относительно сходства Аполлона и Асклепия (см. еще об этом: Грегуар, 1949; Топоров, 19776, с. 56—57).

<sup>88</sup> Точно так же добывание живого огня при эпидемии (скотском падеже) может сопровождаться молебном св. Власию, т. е. другому заместителю Волоса (Зеленин, 1914—1916, с. 773). Икона Власия фигурирует и в обряде убивания «коровьей смерти», описанном Максимовым (XVII, с. 57): «с иконою св. Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами», — после чего этих животных гонят в овраг и там побивают камнями (отсутствие священника ясно указывает на языческое происхождение обряда).

Связь Волоса с врачеванием особенно ярко проявляется в представлениях о медведе, который выступает при этом как воплощение Волоса (см. специально ниже, § III.5.4).

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, угодник Божий, помощник Божий! Ты й у поли, ты й у доми, у пути й у дорози, на небеси и на земли; заступы и охраны 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 свягаго Николѣ в Луком'ли створилася в' Литов'ской земли, при князѣ Витов'тѣ Кистутьевиче, при архіепископѣ Новгород'цкомѣ владычѣ Иоаннѣ» — Н. Никольский, 1903, с. 68—69). Это восприятие, наконец, находит отражение в таком названии лечебной травы, как *миколайка* (Змеев, 1896, с. 41), которое соответствует приводившимся названиям целебных трав типа *волосник*, *змеица* и т. п. (ср. § III.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 тридесятом 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

(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 красноестрые 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 Александ-

<sup>89</sup> Ср. в этой связи вообще свидетельства о почитании змей у славян, а также о змеях, приносящих благополучие: Афанасьев, II, с. 539—540, 634; Мошинский, II, 1, с. 562; Цейтлин, 1912, с. 163; Добровольский, 1897, с. 378; Добровольский, 1908а, с. 154; Богданович, 1896, с. 32—33; Зелениц, 1914—1916, с. 275, 1251; Златковская, 1977; Георгиева, 1978.

<sup>90</sup> Запрещению работать в Николин день соответствует аналогичный запрет, относящийся ко дню св. Власия (Максимов, XVII, с. 56—57).

рову слободу» (Штаден, 1925, с. 91; Штаден, 1930, с. 39). Никола предстает здесь как олицетворение богатства и изобилия, он связан со скотом, он проричает 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>90a</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>91</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>91a</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>92</sup>. Ср. ши-

<sup>90a</sup> Соответствующий образ Николы (св. Николая), возможно, сливается в цитируемом рассказе с сообщениями о псковском юродивом Николе, с которым летопись связывает спасение Пскова. Во всяком случае псковский хроникер, повествуя о походе Ивана Грозного, явно объединяет покровительство св. Николая и действия Николы юродивого (ср.: Соловьев, III, с. 734).

<sup>91</sup> Равным образом и огонь может быть как небесного, так и земного происхождения. Так, например, пожар может исходить как от Перуна (молнии), так и от змея или домового, явно связанного генетически с Волосом (ср.: Афанасьев, II, с. 71, 539, а также образ Огненного Змея и вместе с тем известную связь домового с огнем). Таким образом, обе стихии — огонь и вода — сами по себе нейтральны по отношению к основным участникам исходного мифа, т. е. потенциально могут быть связаны как с Богом Громовержцем, так и с его противником.

<sup>91a</sup> Эта связь находит, в частности, отражение в заговоре от укуса змея, где, обращаясь к змее, говорят: «У меня, змея, слюна в роте, а у тебя вода в море» (Скалозубов, 1904, с. 22) или «Ты змей идешь в море по воду, а у меня море во рту» (Лахтин, 1912, с. 30).

<sup>92</sup> Ср. обливание и принудительное купание как магический прием вызывания дождя (см., например: Афанасьев, II, с. 179). Наряду с имитационной магией (когда земные воды уподобляются небесным) можно усмотреть здесь и магию провокационную (когда земные воды провоцируют воды небесные). То обстоятельство, что ритуальное обливание имеет место и в поминальные дни — такие, как Фомино воскресенье или Фомин понедельник (Афанасьев, II, с. 179), — подтверждает генетическую связь этого обычая с культом Волоса.

роко 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 Четии, октябрь, стб. 190—191). Можно полагать вообще, что водяной генетически восходит именно к Волосу<sup>93</sup>; особенно важно, что водяные боятся грома (П. Иванов, 1893, с. 62—63; Колчин, 1899, с. 28), что явно указывает на связь их с противником Бога Грозы<sup>94</sup>.

Особенно характерен в этом плане обычай опускать в воду чесальную щетку для вызывания дождя (Афанасьев, II, с. 773); между тем в Болгарии с этой целью могут погружать в воду *кросны* (ткацкий станок) с пряжей (Арнаулов, I, с. 196), ср. также полесский обычай окуна́ть для этого веретено (С. М. Толстая, устное сообщение). Соотнесенность Волоса как с волосом (шерстью), так и с пряжей (см. ниже, § III.5.4 и экскурсии XVII, XVIII) позволяет видеть в этих случаях один и тот же исходный ритуал.

Точно так же, для того чтобы пошел дождь, могут убивать ужа или жабу (Толстые, 1978, с. 112, 114).

<sup>93</sup> Ниже (§ III.5.1) аналогичный вывод будет сделан и в отношении лешего. Следует подчеркнуть, что лешие и водяные сходны в целом ряде моментов (см., например: Померанцева, 1975, с. 50; Афанасьев, II, с. 334).

<sup>94</sup> Любопытное описание поклонения богу, пребывающему в воде, содержится в вятском епархиальном отчете от 15 мая 1739 г. (где епархиальное начальство отчитывалось о выполнении указа Синода 14 ноября 1737 г., предписывающего борьбу с «суевериями» и «ложными чудесами»): «От города Хлынова верстах в четырех при болоте имеется источник, называемой Нижней Поток, к коему де месту издавна июня на 29-е число [т. е. на Петров день] приходят многой народ, ис коего де посылаемыми в прошлом 1738-м году поиманы поповским старостой при том месте мужеска [пола] шеснатцать, женска восемь человек, и в Вятском духовном приказе женск пол допросами показали: Ко оному месту приходя, они по скаске мужеска полу [т. е. по указанию мужчин] и молились, и в тое воду бросали платы холщевые, денги, з головы нитки, которыми волосы привязывают, и тое воду пили и обливались. И сказывали де им мужеской пол, что тут бог есть, и молились они яко бы богу. И найдено в том месте хлеба куски, сыру, яйца, шапки, рубахи, платы и подчепешники» (Н. Н. Покровский, 1981, с. 98). Несомненно, речь идет если не непосредственно о поклонении Волосу, то о культе, генетически связанном с культом Волоса. Примечательно то, что это поклонение совершается на Петров день (ср. экскурс IV о Петре как одном из заместителей Волоса). Ср. обычай бросать в источник деньги, пить воду с золота, умываться (обливаться) такой водой и т. п., которые, как мы уже отмечали, связаны с культом Волоса (см. § III.3.1). Приведенное свидетельство следует сопоставить со словами древнерусского поучения: «не нарицайте собъ бога... ни въ рѣкахъ, ни въ студенцахъ», ср. также описание языческого культа в русской интерполяции в переводе Григория Богослова: «овъ рѣку богню нарицають, и звѣрь живущъ въ ней яко бога нарицаю, трѣбу творять» (Афанасьев, II, с. 207); при этом русский переписчик Григория Богослова, вообще говоря, не отрицает существова-

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'аты́јэ“» — 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>95</sup>. У славян встречается поверье, что тонущего человека нельзя спасти, 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, § III.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>95а</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 соотношение Перуна и Волоса, причем промежуток времени между

ние «зверя», живущего в воде, но протестует против признания его Богом. Ср. еще: «По мнению раскольников, на водах почует дух, которому поклоняются они не только над колодцами, но и в домах над чанами, наполненными водою; в те и другие бросают они серебряные деньги» (Афанасьев, II, с. 210; Снегирев, I, с. 16).

<sup>95</sup> Отметим в этой связи характерное поверье, что ведьма не может утонуть (отсюда женщины, подозреваемых в ведовстве, бросали в воду для испытания — см., например: Зеленин, 1914—1916, с. 1090—1091), которое соответствует представлению о том, что земля не принимает колдунов (отсюда колдунов нельзя хоронить обычным способом — Зеленин, 1916, с. 27—29, 76—77, 293).

<sup>95а</sup> Между тем в Болгарии купаются с Юрьева дня, причем этот обычай эксплицитно связывается с медвежьим культом: «На Свети Герги медведь уже купался и не опасно купаться» (Каравелов, 1861, с. 214). Ср. ниже (§ III.5.1) о медведе как манифестации Волоса.

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: «Николу 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 Николу 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 всенощной 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 антитетически противопоставлен Николе, в былине 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 камены! — 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 лошадь (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>96</sup>, что отвечает специальной соотнесенности с лошадьми Николы, о которой уже говорилось выше (§ III.2.1).

<sup>96</sup> Ср. упоминаемый у Максимова (XVIII, с. 111) и Афанасьева (I, с. 635) обычай бросать с приговором в воду или же закапывать в землю лошадиный череп в качестве жертвы водяному; лошадиный череп здесь, конечно, выступает как заместитель самой лошади. Максимов здесь же говорит и об обычае приносить в жертву водяному черного петуха (ср.: Иванов и Топоров, 1965, с. 151—152, примеч. 279 — с параллелями из западнославянской традиции); ср., между тем, экскурс XII о жертвоприношении Волосу курицы или петуха, а также экскурс XV о соотнесенности петуха со змеем.

Ассоциация Николая 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 Николая 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 Николая и водяного определяет восприятие Николая 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 ходзіў да росу росіў,
  - Я по меже ходзіў, жито родзіў,
  - Я по бору ходзіў да роя садзіў.
- (Шейн, 1874, с. 99)

Характерны и заговоры пчеловодов с упоминанием Николая: «обращается моя пасека Николиною милостию, железным тыном, каменной 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 золотый престол в мою пасеку и садится на золотой престол и пускает мою Николину милость в леса и болота и в чистые поля на разные цветы» (там же); ср. также призывание имени Николая, 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 Николая и Зосимы, причем если Николе не удастся принести пчел из Египта, то Зосиме это удастся). В Смоленской губернии «микольщина» назы-

вается «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; Потехня, 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—Потехня, 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 (Потехня, 1865, с. 209)<sup>97</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>98</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).

<sup>97</sup> См. вообще об отношении пчел и пчеловодства к исходному мифу о борьбе Бога Громовержца: Топоров, 1975; Орел, 1976.

<sup>98</sup> Любопытно, что в одной вятской сказке леший дерется с чертями и просит, чтобы одолеть их, сказать ему: «бог помочь» (Зеленин, 1915, с. 11; ср.: Зеленин, II, с. 12); молитва человека вообще помогает лешему в драке с чертями (Ончуков, 1909, № 226). То, что черти не любят, когда им говорят «бог помочь», специально обыгрывается в песне «Про дурня» из сборника Кирши Данилова (Кирша Данилов, 1977, с. 203, 343); знаменательно, между тем, противопоставление лешего и черта в этом отношении. Ср. вообще о противопоставлении лешего и черта: Перетц, 1894, с. 11; Никифоровский, 1897, примеч. 194).

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 убер 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 зо-

<sup>99</sup> Точно так же в Архангельской губернии леший (*шишко*, *шишкун*) противопоставляется Ильи-пророку: здесь считается, что леший выпустил из земли комаров, а Илья заткнул потом это место горячей головней (Подвысоцкий, 1885, с. 192). При этом происхождение вредных насекомых часто связывается вообще с противником Громовержца (П. Иванов, 1907, с. 178; Никифоровский, 1897, с. 135, № 1001; Афанасьев, II, с. 591, 608; Зеленин, 1914—1916, с. 629; Иванов и Топоров, 1976, с. 118; Цивьян, 1977, с. 93, примеч. 47; ср.: Афанасьев, III, с. 575). Ср. в этой связи обряд похорон насекомых (Шейн, 1877; Шейн, Заметки; Шейн, 1898—1900, с. 292—295; Терновская, 1976), приуроченный к жатвенным праздникам, и в частности к обряду последнего снопа; поскольку последний сноп («Волосова борода») связан с Волосом (см. выше, § III.2.2), постольку с ним же связаны и «похороны насекомых». Любопытно отметить, что на Украине «похороны насекомых» могут считаться чисто великорусским обрядом — обычаем «ндоловой [т. е. языческой] Москвы» (Дикарев, 1905, с. 139); может быть, это связано с меньшей распространенностью культа Волоса на Украине (ср. выше, § III.1.1).

В этом же плане представляет интерес и вятское поверье, что труп лешего вывозят на петухе и курице (Зеленин, 1915, с. 53, № 10), которое соответствует белорусскому представлению, что для того, чтобы закопать черта или змея, убитого грозой, возят землю на петухе (Романов, IV, с. 158, 170—172; ср.: Добровольский, I, с. 124; Добровольский, II, с. 113, 312; Добровольский, 1914, с. 272): можно сказать, что в обоих случаях речь идет о похоронах противника Бога Громовержца.

<sup>100</sup> Ср. обращение девушек к лешему при гадании в Костромской губернии: «Леший красный, леший черный, приходи ко мне, приводи милго!» (В. Смирнов, 1927, с. 69, № 454). Красный кушак может служить приметой лешего (Максимов, XVIII, с. 79; Померанцева, 1975, с. 45). Ср. вместе с тем красную рубаху у водяного (Максимов, XVIII, с. 107; Ушаков, 1896, с. 160; ср.: Афанасьев, II, с. 735), домового (Афанасьев, II, с. 71, 82; П. Иванов, 1893, с. 31), а также упыря (Афанасьев, III, с. 558), красный колпак так называемого «колокольного мана» (Герасимов, 1910, с. 56) и т. п.; о красной одежде нечистой силы и ведьм у кашубов см.: Сыхта, I, с. 154; Сыхта, III, с. 168. Характерно белорусское обращение к нечистой силе с упоминанием красной рубахи: «Лес песной, царь домовый, хозяин большой и прошу я вас з хлебом з солью, з белой

лото). Образ лешего с золотыми рожками (Макаров, I, с. 13; Афанасьев, II, с. 332) находит соответствие в представлении о золотых рожках на голове змеиногo 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 показательно, 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 Во-

рубашкой, з красной рубахой, з низким поклоном, просьщици, благословица» (Шейн, II, с. 522).

Выражение *красный дьявол* зафиксировано как ругательство кликуш во время беснования (Зеленин, 1914—1916, с. 802).

<sup>101</sup> Ср. в карпатском похоронном обряде обычай золотить рога у вола, коровы или барана (Велецкая, 1968, с. 198).

<sup>102</sup> Однако здесь нет полного совпадения в сроках. Если змея, согласно широко распространенному представлению, покидают этот мир в день Воздвижения (14 сентября), то лешие проваливаются сквозь землю в Ерофеев день (4 октября), тогда как некоторые другие представители нечистой силы исчезают с земли 15 ноября (И. Сахаров, VII, с. 60—61, 65—66).

<sup>103</sup> Отметим в этой связи обычай поститься с тем, чтобы медведи не трогали коров (Иваницкий, 1890, с. 38). Ср. вообще ниже (§ III.5.4) об отношении медведя к скоту.

<sup>104</sup> Между тем, в других местах, в частности в Олонецкой и Костромской губерниях, лешего зовут *Мусаил* (Куликовский, 1898, с. 52; Афанасьев, II, с. 335; Сырцов, 1897, с. 24). Это наименование не вполне для нас понятно, но напрашивается предположение, что в основе его лежит то отождествление св. Николая и св. Михаила, о котором мы подробно говорили выше. Ср. объединение имен Михаил и Мисаил в старопольском языке: «rap Misayo alias Michalecz» (1483 г. — Ташицкий, III, с. 528).

лоди, 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 заклании 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 соотношенности 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 древнебалканским изображением конного всадника, поражающего медведя (Иванов и Топоров, 1977, с. 117, и табл. II-4; ср. еще аналогичный сюжет на фреске киевского Софийского собора, датированной 1120—1125 гг., — Лазарев, 1973, табл. 117), или следующим белорусским заклинанием: «Мядьведь, мядьведь, разгонь тучу: дам табе аўса 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: «...головá как у медведя похожа, только у медведя уши

<sup>105</sup> Ср. вариант этой поговорки: «Вроде Володи, похоже на Кузьму», который следует интерпретировать в связи с ролью Кузьмы и Демьяна как заместителей Волоса (ср. экскурс XII).

<sup>106</sup> Ср. отсюда арголическое *ѐлс* «еврей» (Бондалетов, 1968, с. 87).

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

Отметим еще, что зимняя спячка медведей, по-видимому, может ассоциироваться с засыпанием змеей. 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, II, 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 размывании земли (ирия) (ср. экскурс X)<sup>108</sup>.

Соотнесенность медведя с богом констатируется, между прочим, в украинской легенде о происхождении медведей, в которой «старый дед» обогащает человека и делает его сначала богом, а затем медведем: «так выдмеди из людей и пишылы плодыця от того чоловика, шо був богом»; таким образом, согласно этой легенде, «первый выдмедь... був богом» (П. Иванов, III, с. 132).

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

В плане соотнесенности Николы с лешим (медведем) исключительно показательно представление о безногости (одноногости) и слепоте (кривизне) Николы, которое находит отражение в фольклоре. Ср., например, украинскую дразнилку, мифоло-

<sup>107</sup> Засыпанне и умирание теснейшим образом связано вообще как в языке, так и в мифологических представлениях — ср. *успение* «умирание» и *обмирание* «засыпанне» (Даль, II, с. 602; Даль, IV, с. 518), а также диалектное употребление глагола *жить* в значении «бодрствовать, не спать» (Даль, I, с. 554; СРНГ, IX, с. 195).

<sup>108</sup> Равным образом Благовещение может связываться с появлением змей — ср., например, белорусское поверье: «Кто на Благовещенье смотрит на веретено, тот часто будет видеть змей» (Шейн, III, с. 346). К значению веретена ср. экскурс XVIII.

гическое 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: хромота (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 поп отпиливает ноги у иконы 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 *ńikolaj* выступает как наименование хромого дьявола, живущего в лесу и задающего загадки заблудившимся людям: того, кто отгадает загадки, *ńikolaj* 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. Нико-

<sup>109</sup> Ср. также: «Мыкола-храмылака, загрызет тебя собака» (П. Иванов, 1897, с. 72). Связь Николы с собакой находит отражение и в дразнилке: «Николай, собак лай!» (там же). Поскольку собака обычно связывается с противником Громовержца, отношения Николы и собаки строятся в этих случаях по принципу сближения, а не по принципу противопоставления.

<sup>110</sup> Отметим, кстати, что описываемый Лаушкиным (1973) идол вопреки автору изображает, по-видимому, не Перуна, а Волоса. Для интерпретации данного изображения ср. балтийскую параллель, указанную Топоровым (1975а, с. 192).

<sup>111</sup> Характерно, что в сказках посещение тридесятого царства (преисподней) может приводить к хромоте сказочного героя или его коня (Афанасьев, II, с. 353, 686; Афанасьев, III, с. 4, 21; Афанасьев, 1957, № 136, вариант 1, н № 204, вариант 2). Хромота выступает, таким образом, как печать иного царства, знаменующая приобщение к обители Волоса-Змея, подобно золотой отметине или отрезанным волосам (ср. выше, § III.3.2).

лаем часто встречается в польском этнографическом ареале, подобно тому как у иных славян они ассоциируются со св. Георгием» (Сыхта, III, с. 260). Ср. еще кашубск. *mikołaj* как обозначение злого духа, который является в красной одежде (Сыхта, III, с. 168), что сопоставимо с русским образом «красного лешего», о котором мы упоминали выше.

Мотиву безногости 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,

<sup>112</sup> Ср. «получеловеков» («оплетаев») в русском фольклоре — людей с одним глазом, одной рукой и одной ногой, которые обитают в змеиной пещере и вообще явно связаны со змеями (Афанасьев, II, с. 454; ср.: Добровольский, I, с. 147). Для типологических аналогий ср.: Эляде, 1964, с. 37; Ануцин, 1890а, с. 310—312; Неклюдов, 1979, с. 136; А. А. Попов, 1976, с. 43; Грачева, 1976, с. 60; Томпсон, G 303.4.5.1 и G 303.4.5.7.

<sup>113</sup> В этом смысле показательна этимологическая связь глагола *щурить* с *щур*: вообще *щурить* представляет собой производное от *щур* как наименования хтонических существ (Якобсон, 1959, с. 277). Ср. представление, что от мертвой змеи можно ослепнуть (Зеленин, 1914—1916, с. 1012); вместе с тем с помощью убитой змеи, как полагают, можно избавиться от глазных болезней (Цейтлин, 1912, с. 163—164; Буслаев, 1861, стб. 1052). Точно так же на Балканах слепая мышь выступает как средство от глазных болезней (Топоров, 1977б, с. 58—60; Грегуар, 1949, с. 108), ср. польскую сказку, где слепая мышь указывает воду, исцеляющую слепоту (Сумцов, 1891, с. 70); см., между тем, ниже (§ III.5.3.) о соотношенности мыши и змея. При колдовстве змеи иногда выкалывают глаза (И. Сахаров, II, с. 41; ср.: Афанасьев, II, с. 570). Характерен также мотив слепоты сказочного героя, посещающего тридцатое царство (Афанасьев, 1957, № 206).

<sup>114</sup> Ср. в этой связи проклятия с упоминанием Перуна: Афанасьев, I, с. 251; Афанасьев, III, с. 505; Добровольский, 1905, с. 297; Сержпутовский, 1911, с. 58, 59; Иванов и Топоров, 1965, с. 13.

<sup>115</sup> По свидетельству Макарова (1846—1848, с. 68), «иные рязанцы еще божатся: „Авос-те Дажба, глаза лопни!“». Возможно, здесь отражается память о языческом Дажбоге (этому, вообще говоря, не противоречит толкование слов *дажба* ~ *дажбо* у Даля, I, с. 413: «ей-ей, ей-богу, право так, истинно»). В принципе не исключено, что *Дажбог* представляет собой одно из замещающих названий Волоса ~ Велеса. Достоин внимания в этом смысле, что в летописном рассказе о князе Владимире при перечислении языческих богов не упоминается Волос (ПВЛ, I, с. 56), культ которого был явно известен в Киеве; можно предположить, что он фигурирует здесь под каким-то другим именем, например под именем Дажбога.

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 испытывшем 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 Утодником Божиим слепотою» (Н. Виноградов, 1900, с. 9).

<sup>116</sup> В ином варианте данная пословица соотносится не с Николой, а с Кузьмой и Демьяном, т. е. другими заместителями Волоса, выступающими прежде всего в специальной функции покровителей куроводства (см. экскурс XII): «Что хромо и слепо, то Козьме и Демьяну (о дворовой птице)» (Даль, 1904, I, с. 9), ср. также у К. К. Случевского в поэме «В снегах»:

Все то, что криво да полно изъяну,  
Все то, что слепо — Козьме и Демьяну.  
(Случевский, 1962, с. 339)

Совершенно так же мотив слепоты связан с Параскевой Пятницей, которая соотносится с женской ипостасью противника Бога Громовержца — Мокошью (ср. выше, § III.1.1, а также экскурс VI). Ср. характерное запрещение прясть и пахать по пятницам, чтобы не засорить глаза Матушке Пятнице; не менее показательное представление о наказании слепотой или болезни глаз (иногда же — лишением одного глаза) за нарушение запретов на прядение, тканье, плетение лаптей по пятницам, а также на святки и т. п. (см., например: Афанасьев, I, с. 233; Афанасьев, III, с. 342; Максимов, XVII, с. 223; Бондаренко, 1890, с. 120; Малыхин, 1853, с. 215; П. Иванов, 1907, с. 14; о соотношенности противника Громовержца с прядением, тканьем и т. п. см. экскурс XVIII). Отсюда же объясняются поверья о русалках и виллах, похищающих зрение (Афанасьев, III, с. 181, 183—186).

В украинской легенде «Святой Миколай і проклята царевна» рассказывается о том, как богач дает деньги займы 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 Николу 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

<sup>117</sup> Ср. вариант данной легенды, опубликованный Соколовыми (1915, с. 137, № 77), где богач грозитя исколоть образ Николы, однако специально не говорится об очах; надо полагать, что это результат позднейшей деструкции исходного текста. К мотиву клятвы перед образом Николы ср. выше, § I.1, примеч. 5; на наказании иконы Николы мы остановимся в § III.6.2.

<sup>118</sup> В цитированных загадках находит отражение, с одной стороны, противопоставление Николы и христианского Бога (выступающего в функции Перуна) и, с другой стороны, соотнесение Николы и Влася как христианских заместителей Волоса.

Ср. фольклорный сюжет, где святой (Никола или Георгий) заглядывает в баню и ему плещут в очи грязной водой или тыкают в глаз пальцем (Шейн, II, с. 365—367 — о Николу; Добровольский, I, с. 299 — о Георгии; ср.: Барак и др., 1979, № 846++).

<sup>119</sup> Ввиду отмеченной выше связи с Волосом свв. Флора и Лавра (см. § III.1.1, а также экскурс V) стоит отметить, что к этим святым могут обращаться с молитвами при глазных болезнях, причем существуют специальные легенды, мотивирующие такое их восприятие (Максимов, XVII, с. 157—158). Точно так же и Никола нередко исцеляет именно от глазных болезней (см., например, запись о чудесах Николы в Лукомле в XIV—XV вв. — Н. Никольский, 1903, с. 69), хотя его роль целителя не сводится к этой функции.

<sup>120</sup> Ср. вместе с тем возможность ассоциации с лешим св. Георгия, которая объясняется сходным восприятием Николы и Георгия и ролью Георгия как одного из заместителей Волоса (см. выше, § III.1.3, а также экскурс VII). Так, в некоторых местах могут полагать, что волками управляет «полисун [т. е. леший] или св. Юрий» (Чубинский, I, 1, с. 171; ср. также: Афанасьев, I, с. 711; Сумцов, 1888, с. 109). В других местах в Юрьев день лешему кладут с молитвой приношения (Добровольский, 1914, с. 209, 387—388, 983).

<sup>121</sup> Особенно показательна в этом плане белорусская сказка, где герой, выступающий как заместитель мифологического змеборца, поражает бабу-ягу каменной стрелой (Иванов и Топоров, 1970, с. 329; ср.: Романов, III, с. 102, № 14). Точно так же и в других сказках, так или иначе отражающих

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 показательно, 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

исходный миф о поединке Бога Грозы, баба-яга предстает как заместитель мифологического Змея (Иванов и Топоров, 1976, с. 112, 115, 118), ср. варианты одной и той же сказки, где в одном случае фигурирует Змей, а в другом — баба-яга (например: Митропольская, 1975, с. 238—241, № 76 и 77). См. еще о змеиной природе бабы-яги у Афанасьева (III, с. 588—590); ср. в этой связи, между прочим, представление о том, что у бабы-яги — позолоченные зубы (Г. Завойко, 1914, с. 110; ср., между тем, представление о золотом зубе царицы змей — П. Барсов, 1863, с. 105), ее связь с прядением и ткачеством (Афанасьев, III, с. 594—595) и т. п.; см. также ниже, примеч. 126. Соответственно объясняется соотносимость бабы-яги с загробным миром (Топоров, 1963, с. 31, 36—37; Пропп, 1946, с. 47—48, 57—60; Потебня, 1865, II, *passim*; Иванов и Топоров, 1974, с. 127—128; Афанасьев, III, с. 586; П. Владимиров, 1896, с. 164—167), ее роль повелительницы зверей и ветров (Пропп, 1946, с. 62) и т. д.

<sup>122</sup> Представление об облике лешего (а также бабы-яги и т. п.) позволяет понять употребление слова *кривой* в значении «одноглазый» и «хромой» (СРНГ, XV, с. 245—246). В самом деле, данное слово этимологически связано со значением «левый» (Фасмер, II, с. 376; Иванов и Топоров, 1976, с. 127; Иванов и Топоров, 1978, с. 236); поскольку леший и родственные ему представители нечистой силы связаны как с левым началом (ср.: Иванов и Топоров, 1965, с. 173), так и с одноглазостью и хромотой, слово *кривой* как признак существа такого рода стало означать «одноглазый» и «хромой». Таким образом, семантическое сближение этих понятий мотивировано мифологическими представлениями. Ср. такие наименования лешего, как *кривой вражонок* (Померанцева, 1968, с. 289), *леший одноглазый* (см., например: Афанасьев, I, с. 331; Афанасьев, II, с. 332) и т. п.

<sup>123</sup> Характерно, ввиду всего сказанного, что слепота — частый мотив в купальских песнях (Бессонов, 1871, с. 50—51, № 91, 92).

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 сарматской сказкой о лешем, который гонит крыс, и саратовской легендой о Николe, 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 (Доб-

<sup>124</sup> См. о связях пастуха с лешим: Максимов, XVIII, с. 204—206; Перетц, 1894, с. 7—8; Богатырев, 1916, с. 48, 50—51; Померанцева, 1975, с. 39—40. Относительно восприятия пастуха как колдуна см. также: Бернштам, 1977, с. 108. Характерны в этом плане специальные ограничения, налагаемые на пастуха: например, пастух не должен стричь волос и ногтей, он не может ломать жерди от изгороди и самолично открывать ворота (Калинин, 1913, с. 260), во время пастбы скота он должен сохранять целомудренность (Цейтлин, 1912, с. 16; Каменев, 1913, с. 183; Богатырев, 1916, с. 50), перед ним нельзя показываться с босыми ногами (Калинин, 1913, с. 258), атрибуты пастушьего звания — такне, например, как трубу (рожок) и т. п., — нельзя продавать (Калинин, 1913, с. 275). Ср. ниже, § III.5.4, а также экскурсии XVII, XIX и XX об отношении к волосам и ногтям в связи с культом Волоса, а также об отношении к продаже сакральных предметов.

<sup>125</sup> Ср. также легенды о «мышинном царe» или «мышинном бoгe», выступающем в роли гуртовщика, который в ряде случаев обнаруживает явное сходство с лешим (Дикарев, 1895; ср. также: Топоров, 1977б, с. 68—69, примеч. 121). О лешем как повелителе мышей (а также зайцев и птиц) см. еще у Максимова (XVIII, с. 80). Ср. вообще распространенное представление о лешем как о зверином пастыре (Онищук, 1909, с. 62; Афанасьев, II, с. 334, 336; Померанцева, 1975, с. 29—30).

<sup>126</sup> Связь лешего с мышью отвечает связи с мышью бабы-яги (ср. выше, § III.5.2, о бабе-яге как разновидности лешего и, в конечном счете, воплощении Змея). О соотносности бабы-яги и мыши см.: Потебня, 1865, с. 90—95; Потебня, 1914, с. 212. По словам В. Н. Топорова, «разные женские персонажи, которые могут рассматриваться как трансформации жены Громовержца (Мокш, Параскева Пятница, баба-яга, Frau Hölle и т. п.), оказываются связанными именно с мышами; при этом связь мышей с Параскевой Пятинцей (св. Петкой) особенно отчетливо проявляется на Балканах (болг. *мишин дeнo*)» (Топоров, 1977б, с. 57).

Для связи мыши с Волосом как противником Бога Громовержца ср., помимо данных, приводимых у Иванова и Топорова (1976) и Топорова (1977а и 1977б), белорусское представление о том, что если при постройке здания употребить «пируновыя» дерево, т. е. поваленное грозой, то в строении «не будут водиться мыши, прусаки и клопы» (Никифоровский, 1897, с. 135, № 1001); здесь нашла отражение и ассоциация с Волосом вредных насекомых, о которой

ровольский, 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 обычай 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; Афа-

мы упоминали выше (примеч. 99). Сходным образом может быть интерпретировано и представление, что в образе мыши могут являться души умерших предков (Никифоровский, 1897, с. 97, № 660), обусловленное связью Волоса с загробным миром; точно так же домовой, отождествляемый с предком, может принимать образ змеи. Характерно, что в Житии Феодосия Печерского мышь именуется «гадом» (Успенский сборник, 1971, с. 113) и таким образом объединяется по названию с пресмыкающимися, насекомыми и т. п.

<sup>127</sup> Ср. аналогичные заклинания для вызова домового: «Хозяин, стань передо мной, как лист перед травой: ...я принес тебе красно яйчко» (Даль, 1904, IV, с. 198); «Дядя дворовый, приходи ко мне не зелен, как дубравный лист, не синь, как речной вал . приходи таким, каков я; я тебе христовское яйчко дам» (Ефименко, II, с. 158, № 12). Ср.: Афанасьев, II, с. 108—109, примеч.

<sup>128</sup> Точно так же при произнесении вредоносного заговора куриное яйцо зарывалось в ногах «заложного» покойника, чтобы тот навел порчу на человека, против которого направлен заговор (В. Срезневский, 1913, с. 483, № 5; ср.: Елеонская, 1929, с. 934—935). Поскольку леший в принципе отождествляется с «заложными» покойниками (см. об этом у Зеленина, 1916), постольку и в этом случае можно усмотреть обращение к лешему, где подносимое ему яйцо выступает как своего рода плата.

Аналогичным образом с яйцами связаны и русалки, которые, как и лешие, отождествляются с «заложными» покойниками (Зеленин, 1916). Так, русалки катают яйца на русалочью Пасху (Зеленин, 1916, с. 170; Булгаковский, 1890, с. 190; о русалочьей Пасхе см. экскурс XIV), что соответствует принятому вообще обыкновению катать яйца на Пасху; русалки плавают в яичной скорлупе и уплывают таким образом в царство мертвых, т. е. в ирий (Афанасьев, I, с. 578; Афанасьев, III, с. 281, ср. с. 242; Потехина, 1914, с. 225—226). Ср. обычай бросать на Святой неделе в воду скорлупу от пасхальных яиц, чтобы известить мертвых о празднике Пасхи, причем предполагается, что русалочья или мертвецкая Пасха наступает именно тогда, когда скорлупа освященного красного яйца доплывает до загробного мира (Афанасьев, I, с. 578; Афанасьев, III, с. 278, 281, 290; Чубинский, I, 1, с. 220; Чубинский, III, с. 24, 29; Франко, 1898, с. 208—209, 213—214; А. Яцимирский, 1900, с. 264—268, 271; Харберг, 1906, с. 148). (Такой же смысл имеет, вероятно, и южнославянский поминальный обряд «пуштање воде», когда в Великий четверг пускают по воде дощечку с едой, предназначенной для усопших — Чайканович, 1924, с. 56—84.) Соответственно, так называемое «русальное заговенье», отмечаемое накануне Петрова поста, может именоваться также «яичным заговеньем» (Городцов, 1915, с. 8—12), ср. обыкновение катать яйца и биться яйцами в этот день (Богатырев, 1916, с. 76).

насев, II, с. 342), соответствует аналогичному представлению о Николе (ср. выше, § III.3.2). Отметим, что обращения к лешему могут иметь молитвенный характер<sup>129</sup> и в этом смысле сопоставимы с обращениями к Николе. Наконец, представлении 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 Иисус Христос Небесный Царь... посылает св. Никола на пособ и на помощь... Наложит той Никола на тебя белого

<sup>129</sup> Ср., например, характерное обращение больной к лешему: «Царь лесбвый и царица лесбвая и лесбвые малые детушки, простите меня в чем я согрешила»; эта фраза произносится трижды, причем каждое произнесение сопровождается поклоном (Харузин, 1889, с. 11). Больной, приносящий лешему яйцо, чтобы избавиться от болезни, обращается к нему со следующими словами: «Кто этому месту житель, кто настоятель, кто содержавец — тот дар возьмите, а меня простите во всех грехах и во всех винах, сделайте здраву и здорову, чтобы никакое место не шумело, не белело» (там же, с. 12). Комментируя этот текст, Н. Н. Харузин пишет: «Считаю долгом отметить, что упомянутое обращение к лесовику самими крестьянами называется молитвой. Дело в том, что население в обращении своем к духам, населяющим природу, делает резкое различие между молитвой и заговором, который называется просто „слова“. Последний имеет обязательную силу: заговор, произнесенный без ошибок, обязывает к совершенно или несовершенно известных действий духа, к которому заговор относится. Молитва имеет лишь просительное значение. К таким относится и воззвание к лесовику. Оно не обязывает лесовика ничем: он волен или неволен исполнить просьбу просителя». Иными словами, дело идет о религии в собственном смысле этого слова, а не о магии.

Ср. также аналогичное обращение к лешему при подношении яйца в случае пропажи скотины («Кто этому месту житель, кто настоятель, кто содержавец, тот возьмите дар, возьмите и домой скотинку спустите, нигде не задержите, не за реками, и не за ручьями, и не за водами» — Харузин, 1889, с. 24) и молитву лешему и водяному, произносимую когда берут воду для лечения больного («Царь земной и царица земная и царь водяной и царь лесной, благословите водушки взять не ради хитрости, не ради мудрости, для доброго здоровья раба Божия», ср.: «Бережок батюшка, водушка матушка, царь водяной и царица водяная с малыми детьми, с приходящими гостями, благословите воды взять не ради хитрости, не ради мудрости, но ради добра и здоровья рабу Божию» — там же, с. 34—35). Сходная процедура общения с лешим описана у Добровольского (1908, с. 7—11; ср.: Добровольский, 1914, с. 209, 387—388, 983) и Г. Попова (1903, с. 190).

зверя горносталя чернохвоста тоску и сухоту и велику тяготу... Отмыкает святой Никола земную широту, небесную вышину и распускает 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:

Никóла Микóла,  
Напóблин лукóшко  
Стóгом верхóm,  
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

<sup>130</sup> Здесь проявляется и связь Николы с идеей обилия, накопления, о которой мы специально говорили выше (§ III.3.2.)

<sup>131</sup> Ср. упоминание в Киево-Печерском патерике бесов «в образе медвежем» (Киево-Печерский патерик, 1911, с. 131). Характерный для святочных ряженных костюм медведя отвечает обыкновению ряженных принимать облик черта или нечистой силы. Весьма любопытно, при этом осмысление этого обыкновения, прямо связывающее маску зверя или демона с необходимостью сохранить скот: так, в Тобольской губернии на святках рядились в зверей и демонов «потому, что, как говорит предание, в это время, т. е. в святые вечера, черти, боясь водосвятия, переходят из тех озер и рек, где будут святить воду, в другие, где водосвятия не будет, и берут с собою всякий скот и живот» (Скалозубов, 1901, с. 118); таким образом, соответствующие маски призваны удержать скот, т. е. речь идет по существу о временном перевоплощении в скотьега бога.

Антихристианская сущность медведя со всей отчетливостью предстает у протопопа Аввакума в толковании на XLIV псалом: «Медвѣдя Никонѣ, смѣяся, прислалъ Ionѣ Ростовскому на дворѣ, и онѣ челомъ медвѣдю,— митрополотищю, законоположникъ! (Аввакум, 1927, стб. 468). В уста никонианских архиереев Аввакум вкладывает слова: «жги, государь, крестьянъ-тѣхъ [т. е. христиан]; а намъ какъ прикажешь, такъ мы в церквѣ и поемъ; во всемъ

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 медвежью голову (Зеленин, 1914—1916, с. 1204)<sup>133</sup>; характерно, что в качестве ее функционального эквивалента в других местах фигурирует икона св. Власия, также соотносенного 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—

тебь, государю, не противны; хотя медвѣдя дай нам в олтар-еть, и мы рады тебя, государя, тѣшить...» (там же, стб. 479). Никонианские священнослужители предстают у Аввакума как скоморохи или язычники.

<sup>132</sup> О медведе как средстве изгнания нечисти см., в частности: Зеленин, 1914—1916, с. 780, 1163; Мошинский, II, 1, с. 573—574; Шереметева, 1930, с. 64—65. Ср. также специальную функцию медведя как усмирителя домового (см., например: Афанасьев, I, с. 390; Афанасьев, II, с. 95, 108, 111; Зеленин, 1914—1916, с. 163, 751). Характерно, что в ряде мест медведя для усмирения домового водили во Власьев день (Терещенко, VI, с. 38—39). В Кормчей 1282 г. хранение и кормление медведей упоминается в числе языческих обычаев (Буслав, 1861, стб. 382).

<sup>133</sup> Любопытно, что при опахивании могут также нести — иногда наряду с иконой — петуха (см., например: Зеленин, 1914—1916, с. 979, 984; ср.: Терещенко, VI, с. 41—42). Особенно замечательно, что обряд опахивания мог совершаться при непосредственном участии петуха, ср.: «В с. Новоселках Киевского уезда говорят, что одна помещица во время повальной болезни приказала опахать село маленьким плугом, в который был впряжен петух, и болезнь прекратилась» (Сумцов, 1890, с. 86). Ср. экскурс XV, а также экскурс XII о связи петуха со скотиной и вообще с культом Волоса; об участии петуха в мифических похоронах противника Громовержца см. примеч. 99.

114; 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 (Городцев 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 конюшню 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 обходить 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 (§ III.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

<sup>134</sup> Точно так же опахивание селения может совершаться с иконой Флора и Лавра (в случае падежа лошадей) или с иконой Модеста (который наряду с Власием выступает как покровитель коров) (Зеленин, 1914—1916, с. 744). Как мы уже говорили, эти святые также представляют собой христианских заместителей Волоса (см. § III.1.1 и экскурс V).

<sup>135</sup> Ср. обычное в фольклоре выражение *медвежья шерсть* (или *медвежья сыть*, *медвежья дрань*, *медвежий корм* и т. п.) как вид брани, специально относящийся к коню (см., например: Гильфердинг, II, с. 236, 458, 533, 618; Гильфердинг, III, с. 299—301; Рыбников, I, с. 165, 350, 435; Рыбников, II, с. 635). Напротив, выражение *овечья шерсть* служит заклинанием от лешего (Максимов, XVIII, с. 83; Кагаров, 1918, с. 15). Ср. ниже, экскурс XVII.

<sup>136</sup> Между тем обычай вешать медвежью голову в хлеву (Фаминцын, 1889, с. 96; Штернберг, 1936, с. 390) находит функциональное соответствие в обыкновении помещать здесь икону св. Власия (Максимов, XVII, с. 57 и с. 156, примеч. 1).

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 (змееборец) запрягает Николу (заместителя змея) в соху и пашет на нем (Добровольский, I, с. 302, № 5).

В обрядах, генетически связанных с медвежьим культом, отражается и соотносительность 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, «чтобы малые лахматы 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 Кол-

<sup>137</sup> Не исключено, что обряд опахивания селения может быть генетически связан именно с мотивом пахания на змее. Ассоциация сохи со змеей, возможно, проявляется в таких пословицах, как «У матушки-сошки золотые рожки» (ср. выше, § III.5.1 о золотых рожках на голове змеяного царя). «Держимся за сошенку, за кривую ноженку» (ср. выше, § III.5.2, о хромоте как признаке змеиной породы), ср. также загадку о сохе, где соха сравнивается с бабой-ягой: «Баба Яга, вилами нога, весь мир кормит, сама голодна». См.: Зеленин, 1907, с. 21, 42, 43.

<sup>138</sup> Характерно, что в XII в. русских христиан волновал вопрос о том, можно ли делать одежду (шубу) из медведя. В «Вопрошании Киряка» (§ 91) читаем: «А портъ дѣля в чем си хотяче ходити нѣту беды хотя и в медвѣднѣ» (С. Смирнов, 1913, приложения, с. 12, № 18; Буслаев, 1861, стб. 387; ср. также: Аничков, 1914, с. 272).

Соотносительность с Волосом как медведя, так и бабы-яги (см. выше, § III.5.2 и примеч. 121) позволяет понять этимологию слова *яга* как обозначения шубы, сшитой мехом наружу (Зобнин и Патканов, 1899, с. 518; Даль, IV, с. 672); не обязательно усматривать здесь заимствование из тюркских языков, как это делает Фасмер (IV, с. 543).

<sup>139</sup> Ср. в этой связи название тещи *хоровиной*, т. е. шкурой (Горячева, 1979, с. 104—105).

<sup>140</sup> На свадьбе Василия III в вывернутой шубе была жена тысяцкого (Соловьев, III, с. 308). Весьма любопытен свадебный обычай, зафиксированный в Ишимском округе: «молодых наутро после свадьбы веди в баню; свекровь являлась туда в шубе, шерстью вверх, в лохматой шапке, с клюкой, плетью, в штанах или чамбарах и с колокольцами» (Громыко, 1975а, с. 74).

линзу, мужчина, одетый в овчинный тулуп наыворот («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

<sup>141</sup> Если в свадебном обряде выраженне *мохнатый зверь*, по-видимому, соотносится с медведем (что обусловлено специальной ролью медведя как покровителя свадеб), то при постройке дома это выраженне может соотноситься с кошкой (что обусловлено хорошо известной связью кошки с домовым — ср., в частности, о домовом, оборачивающемся в кошку: Добровольский, 1897, с. 367). Когда в новопостроенный дом впускают кошку, говорят, обращаясь к домовому: «Вот тебе, хозяин, мохнатый зверь на богатый двор!» (Афанасьев, II, с. 117; Ефименко, II, с. 157, № 8). Между тем, домовый также представляет собой ипостась Волоса (см. экскурс X, а также экскурсии XI и XII).

Вообще кошка по ряду признаков может объединяться с медведем. В восточнославянских сказках черт (или кикимора и т. п.) может называться медведя «кошкой» (Максимов, XVIII, с. 68; Федеровский, I, с. 195—196, № 745; в сказках этого сюжета медведь прогоняет черта из избы и в следующий раз черт спрашивает: «Жива ли еще большая кошка?»). Между прочим, кошка так же опасна для коней (см.: Афанасьев, I, с. 650), как и медведь (ср. выше, примеч. 135). Кошку, как и медвежью голову, могут нести в обряде опаживания селения (Зеленин, 1914—1916, с. 979, ср. с. 1204). Для связи кошки с домовым как хранителем очага ср. особенно смоленск. *кошка «печка»* (Добровольский, 1914, с. 354, где это значение иллюстрируется выражением: «кошка катянилась и катиняты распаузлись», т. е. «печка истопилась»). Об особом, сакрализованном отношении к кошке см.: Афанасьев, I, с. 647—651; о вхождении кошки (кота) в мифологическую схему отношений Бога Громовержца и его противника см. специально у Иванова и Топорова, 1976, с. 111—114; ср. также: Афанасьев, I, с. 650; П. Иванов, 1907, с. 165.

Наконец, соответствующий приговор («Косматый зверь на богатый двор») может звучать и тогда, когда купленную скотину в первый раз вводят во двор (Добровольский, 1914, с. 350). Выражение *косматый зверь*, по-видимому, должно относиться в данном случае не к самой скотине, но к некоему териоморфному покровителю скота — иными словами, к тому же Волосу в той или иной его ипостаси.

<sup>142</sup> Ср. замечания Потевни (1865, с. 69, примеч. 228) о значении этого обряда. О ряжении в свадебном обряде как о «приеме уподобления животному, являющемуся в народном представлении инкарнацией духа плодородия», см. у Кагарова, 1929а, с. 180.

и в вывернутой мужской шапке, явно изображающая медведя, может именоваться в свадебном обряде з меей (что, кстати, подтверждает генетическую связь медведя с противником Громовержца): так, в Белоруссии после приезда молодых из церкви «друга, 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 нивеста 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 дита 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

<sup>143</sup> Связь шубы с богатством, можно думать, обусловила и жаргонное *шкура* «скупой».

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; Потенбня, 1865, с. 70, примеч. 228), сажание на шубу колядника (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 посланная 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, 1, с. 167; Чичеров, 1957, с. 74; Зернова, 1932, с. 48; Терещенко, VII, с. 46; Соколова, 1979, с. 167; Потенбня, 1865, с. 69—70, примеч. 228). Показателен, например, обряд, зафиксированный в Орловской губернии: «когда новоплещенную корову вводят на двор, то ее встречает тучный человек, особенно беременная женщина, 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.: Потенбня, 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

<sup>144</sup> Помимо связи мохнатости и богатства, в этом примере замечательно то, что крестные отец или мать, представляющие христианское начало, и повивальная бабка, представляющая начало языческое, общаются не непосредственно, а через шубу. При этом крестный или крестная общается не с матерью, которая вообще не имеет отношения к обряду, а с бабкой. Вероятно, соответствующая процедура восходит к языческому обряду, который в условиях языческого культа выполняла сама бабка после рождения ребенка, при том, что в христианских условиях этот обряд был переосмыслен и действующие лица, исполнявшие его, расшлелись на бабку и крестного отца или мать. Ср. старообрядческий беспоповский толк, известный под названием «Бабушкино согласие», где младенцев крестят именно повивальные бабки (К. Плотников, 1898, с. 116).

<sup>145</sup> Не менее очевидна связь мохнатости, пушистости как признака противника Громовержца с плодородием, цветением, размножением и т. п. (см.: Иванов и Топоров, 1974а, с. 152 и сл., а также: Топоров, 1974, с. 15—19), которая проявляется в ряде сельскохозяйственных примет (например: если у жука-гречишника ноги косматые, то это признак урожая гречихи, и т. п. — Добровольский, 1914, с. 350). Ср. в этой связи белорусский обычай: «Когда продаешь лошадь или корову, вообще что-нибудь живое..., то не надо передавать их но-

*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 «божествен-

ному хозяину голыми руками: не будут плодиться. В таком случае ... передают купленное „косматой рукой“, т. е. завернувши руку в полу платья. В пояснение можно сказать, что косматое считается символом богатства» (Богданович, 1895, с. 178); можно предположить, что в свое время руку обертывали в этом случае не материей, а мехом.

Весьма характерно в этом плане использование названий пушных зверей для обозначения гениталий, например *куна*, *кунка* «vulva» (СРНГ, XVI, с. 89; Брагина, 1980, с. 99; Левинтон, 1975, с. 13). Слово *золотник* как названию женской утробы (см. экскурс XII) соответствуют названия *мохнатка*, *валасянка* для женского полового органа (Левинтон, 1975, с. 13; Сержпутовский, 1911, с. 53); ср. вместе с тем *плешь* как наименование полового органа, как женского (Афанасьев, 1872, с. 14; Сержпутовский, 1911, с. 56), так и мужского, а также арголическое *сесть* (в тюрьму) за *пушнину*, т. е. за изнасилование (А. Б. Страхов, устное сообщение). «Кладя яйца под наседку, советуют брать их из чего-нибудь мохнатого, или вместо того — хозяйка должна прикладывать их наперед к своему половому органу: тогда ни одно яйцо не пропадет даром» (Афанасьев, I, с. 690). В Заволжье «дружка кладет молодых на постель и перекачивает их друг через дружку три раза, приговаривая: Ройся в шерсть» (Нефедов, 1877, с. 65). При этом в ряде мест молодые проводят первую ночь в овчарне или скотной избе, т. е. в месте, которое находится под специальным покровительством Волоса (Афанасьев, I, с. 690; Зеленин, 1914—1916, с. 1139).

<sup>146</sup> Обыгрывание обоих значений данного эпитета может быть усмотрено в известной пословице: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатою»; поскольку эта фраза входит в состав подблюдной песни о смерти (Добровольский, II, с. 309; Земцовский, 1970, с. 223, № 318, 319; Разумихин, 1853, с. 275—277; ср.: Пушкин, V, с. 102, 195, Лотман, 1980, с. 264 — «Евгений Онегин», V, 8 и примеч. 29), постольку правомерно связывать ее с представлением о загробном мире — ср. выше (§ III.3.1) о золоте как признаке царства мертвых и о реке как его границе. (Для интерпретации данной пословицы показательно, в частности, поверье: «Далеко за морями живет народ *Армизоны* [вероятно, переделка из *фармазоны*]. Народ этот обладает неразменными деньгами, которые, попадая в другие страны, слыгут под именем „армизонских рублей“» — Герасимов, 1895, с. 123; ср. выше, § III.3.2, о неразменном рубле в связи с культом Волоса.) Ср. в хлыстовском фольклоре выражение *богатый гость*, где *богатый* явно означает «божественный»: так именуется здесь известный Данило Филиппович, которого сектанты признают за воплощение Бога Саваофа (см., например: Мельников, VI, с. 271; ср.: Б. Успенский, 1969а, с. 163). Замечательно, что и протопоп Аввакум может называть Христа *богатым человеком*, а апостола Павла — *богатым гостем* (Аввакум, 1927, стб. 548). Наименование *богатым гостем* былинного Садка может быть объясняется его ролью путешественника на тот свет. Такое же значение, т. е. указание на соотнесенность с Богом, по всей видимости, имеет и выражение *богатый парень* в русском свадебном фольклоре (Топоров, 1972, с. 35). Отсюда же противопоставление *бог* — *убог* (небог) может претворяться в оппозицию *богатый* — *убогий* (Иванов и Топоров, 1978, с. 235). Ср. в этой связи наименование Васильева вечера *богатым вечером* (СРНГ, III, с. 45; Зеленин, 1914—1916, с. 278; Снегирев, I, с. 166), Васильевской коляды — *богатой колядой* (Снегирев, I, с. 159; Снегирев, II, с. 29; Шейн, III, с. 377; Богданович, 1895, с. 84, 88), кутви накануне Васильева дня — *богатой кутьей* (Шейн, I, I, с. 44; Петропавловский, 1908, с. 159), что объясняется соотнесенностью св. Василия с Волосом (см. выше, § III.1.1, а также экскурс V); равным образом выражение *богатая кутья* может относиться и к кутве накануне Рождества Христова (Чубинский, III, с. 252; Думитрашков, 1876, с. 39).

ный» 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 волоса (шерсти) с богатством и благополучием, соответствующая как народной этимологии имени Волоса, так и представлению о медведе как образе Волоса\*. Относительно связи Волоса с волооком 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.: Потеня, 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 Николае 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

На соответствующее значение слова *богатый* в славянских языках обращали внимание греческие авторы. Так, византийский полководец Кекавмен писал в XI в.: «Помогай во всем нуждающемуся, так как богатый является богом бедного, ибо творит ему благодеяния. Поэтому и болгары называют богатого *воуатов*, что означает „богоподобный“» (Кекавмен, 1972, с. 121).

<sup>147</sup> Об этимологическом сближении слов *волбха* «шкура» и *волос* (ср. также: *волохатый—волосатый*) и, с другой стороны, *волхат*, *волхит*, *волхв*, *волиба* и т. п. см.: Иванов и Топоров, 1974, с. 53—54. Ср. еще относительно этимологической связи слов *скотина* и *щетина*: Якобсон, 1959, с. 271.

Для трактовки формы *Велес* ср. арголическое *велисок* «волос» (Бондалетов, 1968, с. 72).

<sup>148</sup> Соответственно в диалектах *кудель* может означать «волосы» (СРНГ, XV, с. 397—398), а в условных языках *волоха* выступает в значении «рубаха» (Бондалетов, 1968, с. 80; Бондалетов, 1974, с. 87). Соотнесенность волос и льна находит отражение, например, в свадебном обряде, когда сваха причесывает новобрачному волосы, а бояре поют: «Во поле лен, лен ветер веет, развеает» (Зеленин, 1914—1916, с. 674—675). В украинском фольклоре св. Неделя говорит пряхам, нарушающим запрет прядь в воскресенье, что они прядут не лен, а ее волосы (Афанасьев, III, с. 131).

<sup>149</sup> Ср. в этой связи нем. *Pelznickel* как одно из названий св. Николая (Майзен, 1931, с. 36; Вреде, 1934—1935, стб. 1092). У немцев-колонистов Саратовского края так назывались святочные ряженные, одетые в вывороченные шубы (Минх, 1890, с. 99).

(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*, *учело 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

<sup>150</sup> В Смоленской губернии если овцы не бывают острижены до Юрьева дня (23 апреля), их стригут уже после вешнего Николина дня (Добровольский, 1908а, с. 153; Добровольский, 1914, с. 208). Здесь наглядно проявляется соотнесение Георгия и Николы, о котором мы говорили выше (§ III.1.3; см. также экскурс VII).

<sup>151</sup> Ср. представление о том, что в горохе сидит баба-яга (Афанасьев, III, с. 591), которое отвечает отмеченной выше (§ III.5.2) близости бабы-яги, лешего и медведя. Точно так же считают, что в горохе живут русалки, кикиморы и т. п. (Шейн, I, 1, с. 197; Зеленин, 1916, с. 147, 202; Яворский, 1897б, с. 439—440).

<sup>152</sup> Ср. выражение «покушать горошку» в значении «забеременеть» (Афанасьев, II, с. 490). Мотив чудесного рождения от съеденной горошины в русских сказках (Афанасьев, 1957, № 133—134, 560) следует сопоставить с мотивами зачатия от выпитой воды и от съеденного пепла, о которых мы говорили выше (§ III.3.1.1): вода, пепел и горох могут рассматриваться как атрибуты Волоса. Для связи гороха с золотом и богатством показателен, в частности, белорусский обряд, совершаемый в крещенский сочельник, когда хозяин дома, взяв в руки лукошко с горохом, «обращается к семье с следующими словами: „Во время рождения Спасителя три Короля приезжали и сыпали около новорожденного золото; а мы, за неимением золота, сыплем одни другим горох“. При этих словах он сыплет на стол горох, а сидящие стараются ловить его. Думают, кто поймает большое количество гороху, у того будет много овец. Кто в продолжение трех лет ловил много гороху, тот уже приобрел даже счастливую способность успешно разводить овец» (Крачковский, 1873, с. 174).

Вместе с тем, горох может соотноситься с поминальным обрядом и вообще с царством мертвых: так у белорусов горох выступает как ритуальное кушанье в поминальные дни (Шейн, III, с. 372, 374). Русская сказка упоминает о гороховом стебле, выросшем до неба (Афанасьев, 1957, № 19, 20, 409, 420), в котором можно узнать образ мирового дерева. Соотнесенность гороха с противником Громовержца, возможно, отразилась в загадке: «Без рук, без ног на батог ползет — горох» (Садовников, 1959, с. 156, № 1349). См. о колдовстве с помощью гороха: Афанасьев, II, с. 570, 759; Шейн, III, с. 346—347; Зеленин, 1914—1916, с. 224, 892, 1152; Мансика, 1912, с. 132.

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 волочебной песне:

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

(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 ведьмидь на капі,  
Дывуецця бороді.

(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.  
Прышоў к ёй мядзведзіку:  
— Маладая малодачка,  
Вазьму тваё дзіцятачка.  
— Ой ты, сівы мядзведзіку,  
Пабяжы ў дубровачку,  
Пабяжы ў дубровачку,  
Вазьмі маю каровачку:  
Чорная, бязрогая —  
То то мая дараваная,  
Чорная падласая —  
То то мая пасажная.

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

Навокала балоцейка,  
Там жала малодачка  
З маленькім дзіцяткам.  
Ішоў Міколачка,  
Збраў яе дзіцятачка.  
— А мой жа ты, Міколачка,  
Аддай маё дзіцятачка.  
А пайдзі ў дубровачку,  
Вазьмі маю каровачку.  
Каровачку падласую,  
Маю пасажоную.

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

<sup>153</sup> Если иметь в виду вероятную связь каравая с жертвенной коровой (Иванов и Топоров, 1967, с. 69; Иванов и Топоров, 1970, с. 378—381; Иванов

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

и Топоров, 1972, с. 170—171; Иванов и Топоров, 1974, с. 254—257; ср. также: Афанасьев, I, с. 666), заслуживает внимания следующая песня, исполняемая при изготовлении карава:

Медведю волохатый,  
Господарю богатый,  
Бойся приступити,  
Коровая выкупити!  
(Крачковский, 1873, с. 45)

Относительно связи медведя с богатством и значения эпитетов *волохатый* и *богатый* мы уже говорили выше.

<sup>154</sup> Ср. распространенное представление о целебной силе медведя, обуславливающее различные способы лечения с его помощью (Афанасьев, I, с. 391; Терещенко, VI, с. 36—39, 59, примеч.; Зеленин, 1914—1916, с. 795, 842, 1245; Магницкий, 1888, с. 8, 13, № 103, 175; Шереметева, 1930, с. 65—66; Богатырев, 1971, с. 40; Белкин, 1975, с. 145—146; Токарев, 1957, с. 48; Мошинский, II, I, с. 574); ср. в этой связи такие наименования медведя, объединяющие его со знахарем-колдуном, как *ведун* или *знатливец* (Зеленин, I, с. 17, 102). Показательно вместе с тем, что у белорусов болезнь может представляться в виде медведя и видеть во сне медведя (как и стрижку волос) предвещает болезнь или смерть (Шейн, III, с. 340; Ляцкий, 1892, с. 24, 25, 31); представление болезни в виде медведицы зафиксировано и у русских сибиряков (Зеленин, II, с. 85). Между тем, в других случаях медведь снится к свадьбе (см. экскурс XVI). Представление о медведе как о вестнике смерти обуславливает, в свою очередь, возможность гадания о долголети с помощью медведя. Так, по свидетельству Магницкого (1888, с. 17, № 223), «чтобы узнать, долго ли проживет здоровый человек, в г. Чебоксарах в былые годы мещане давали из своих рук медведям, водимым для народной потехи, куски хлеба или калача; если медведь кусок съедал — давший проживет долго». См. еще относительно связи медведя со смертью: Иванов и Топоров, 1965, с. 164—165.

О связи медведя с рождением см., в частности: Иванов и Топоров, 1965, с. 160—161, ср. о медведе как покровителе полового акта: Живанчевич, 1963, с. 44; Живанчевич, 1970, с. 46—47; Маринов, 1914, с. 526. Показательно гадание беременных женщин при помощи медведя: в цитированном уже рукописном цветнике 1754 г. Румянцевского собрания в перечне суеверий читаем: «...и чреваты жены медвѣдью хлѣбъ даютъ изъ руки, да рыкнетъ дѣвица будетъ, а молчить — опрокъ будетъ» (Востоков, 1842, с. 552; ср.: Афанасьев, I, с. 391; Штернберг, 1936, с. 390). Таким образом, о долголети и о ребенке гадают совершенно одинаковым образом: один и тот же ритуал наполняется различным содержанием.

<sup>155</sup> Ср. характерное описание языческих похоронных обрядов в «Литовской летописи», которое цитирует Вольтер (1890, с. 142—143) по списку библиотеки графа Красинского в Варшаве: «тогда при них [покойниках] кладывали ногти рыси або медвежьи для того иж мели вѣру тую... иж бы богъ мел прити и седѣти на горе високои судити живых и мертвых, на которую ж гору трудно будетъ узони без ногтей тых рысих або медвежих: и для того подле них тые ногти кладывали, на которых мели на тую лезти и на суд до бога ити».

функцию ногтей<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; Крайнов, 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.: Семенович, 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, § III.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.

<sup>156</sup> Существенно подчеркнуть, что слова *ноготь* и *коготь* могут выступать в языке как синонимы.

<sup>157</sup> Ср. еще деревянное изображение Николы XVII в. с головой, отчасти напоминающей медвежью голову, из Никольской единоверческой церкви в Петербурге (в настоящее время находится в Музее истории религии и атеизма, инв. № А—99—IV; наст. изд., иллюстрации VI и VII). Иванов и Топоров (1974, с. 57), не колеблясь, усматривают в этой фигуре «изображение св. Николая с головой 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 [п], типа *Микола* и т. п. При этом в западнославянских языках варьирование [ni-] ~ [mi-] наблюдается как в формах имени «Николай» (см. выше, § II.1), так и в формах слова со значением «медведь», ср. *miedźwiedz* ~ *niedźwiedz* 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 *miχāl, miχālk* (*mēχālk, mēχelk*) выступает как обозначение злого духа (Сыхта, III, с. 165; Сыхта, I, с. 151; Тыхта, IV, с. 230), который может являться в виде червя или волоса (*čāgni miχāl, čāgni miχālk* — «злой 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* (*mikołāj*) 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

<sup>158</sup> Ср. также кашубск. *jurk* (*jurek*) с тем же значением, где в соответствующей роли выступает имя св. Георгия (Сыхта, II, с. 112). При этом *jurk*, так же как *miχāl*, является в виде червя или волоса, что указывает опять-таки на объединение с противником Бога Громовержца (ср. выше, § III.1.3): *jurk* — «злой дух в виде червя или волоса, которого колдунья дает людям в хлебе... в пище, в напитках, например, в пиве, в фруктах и даже в нюхательном табаке» (Сыхта, там же). Заслуживает внимания объяснение, которое дают кашубы подобному наименованию: «*Svaŕi Jur dobēl djābla i tēmu djābēl nazēva są jurk*», т. е. «Святой Юрий победил дьявола и потому дьявол называется юрком». Согласно этому объяснению, имя победителя может переходить на побежденного; точно так же те или иные конкретные признаки Бога Громовержца могут переходить на его противника (ср.: Иванов и Топоров, 1974).

<sup>159</sup> Любопытно, что рыбаки у кашубов могут просить о добром улове не только св. Николая или св. Петра, но иногда и св. Михаила (Сыхта, IV, с. 130).

культом, может иногда связываться и со св. Михаилом: полагают, что ногти сохраняют для св. Михаила, который делает 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, § II.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. Крестья-

не 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. Главный идол назывался Микола» (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 идолы 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.

<sup>160</sup> Слово *баба* в приведенном тексте означает, конечно, просто «идол», т. е. не содержит специального указания на пол.

<sup>161</sup> Вот что говорит об этом событии Первая псковская летопись: «Въ лѣто 7048... ко Успеневу дни привезоша старцы, переходцы съ нinya земли, образъ святаго Николы да святую Пятницу на рѣзи въ храмахъ; и бысть Псковичамъ въ невѣдѣнїи, что во Псковѣ такїе иконы на рѣзи не бывали, и многіе невѣжливые люди поставиша то за болванное поклоненїе, и бысть въ людехъ молва велика и смятенїе; и начаша простая чадь священникомъ говорити, и священники поидоша о тѣхъ святыхъ иконахъ къ намѣстникомъ и дьякомъ Псковскимъ съ собора, что бысть въ людехъ великое смятенїе, и тѣхъ старцовъ съ тѣми иконами святыми изымати послаша, и тѣ иконы святые ко архїепископу послаша въ Великій Новгородъ; и владыка Макарей самъ знаменовалъ тѣмъ святымъ иконамъ, и молебенъ имъ соборнѣ глѣть, и честь имъ воздалъ и проводилъ ихъ самъ до судна, и вельѣлъ Псковичамъ у тѣхъ старцовъ тѣ иконы вымѣнїти, и вельѣлъ Псковичамъ святые иконы стрѣчати соборнѣ всѣмъ, и въ которой день тѣ иконы было стрѣчать, съ завтренею» (ПСРЛ, IV, 1848, с. 303—304). Икона Николы Можайского, привезенная в Псков в 1540 г., сохранилась до наших дней и находится сейчас в Псковском музее (Померанцев, 1964, с. 28—29; Померанцев, 1967, табл. 25).

<sup>162</sup> О связи почитания (Параскевы) Пятницы с культом Мокоши см. § III.1.1 и экскурс VI; в том же экскурсе специально говорится об особом отношении к изображениям Николы и Параскевы Пятницы, об ассоциации их резных изображений (которые, между прочим, могут объединяться под общим названием «пятниц»), а также о преимущественном почитании именно скульптурных изображений Параскевы Пятницы.

Не менее характерно и то, что иконы Николы в случае невыполнения обращенной к святителю просьбы могли подвергаться наказанию — в точности так же, как наказывались в аналогичной ситуации и языческие идола\*. 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 не добившись [просимого] бешено хлещут святого» (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 помощи 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 Mi-

*cola* 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 отцё [sic!] Никóла, 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 зани-

<sup>163</sup> Аналогичная способность может приписываться иконе Богородицы, и в частности иконе, известной под названием «Неопалимая купина» (Афанасьев, I, с. 484; Милорадович, 1909, с. 234). Ср. использование изображения дракона для тушения пожаров у китайцев (Дей, 1940, с. 74; Иванов и Топоров, 1977, с. 117, 119).

<sup>164</sup> Правда, Олеарий в цитированном отрывке говорит о пожаре, вызванном не грозой, а войной (речь идет об осаде Новгорода шведскими войсками в 1611 г.). Можно, однако, предположить, что такого рода пожар мог также приписываться в свое время Перуну, поскольку Перун воспринимался как покровитель военных действий. Наконец, специальные приемы тушения пожара от грозы могли естественно распространяться на тушение всякого пожара, чем бы он ни был вызван (Афанасьев, II, с. 10); точно так же представление о том, что при помощи яйца можно потушить пожар от грозы (Афанасьев, I, с. 538; Зеленин, 1914—1916, с. 996), находит соответствие в мнении, согласно которому таким образом может быть потушен 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).

мает 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 займодавец, 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, § II.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 западнославянском 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, § III.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

<sup>165</sup> Ср. выше об обыкновении брать Николу в поручители (§ I.1, примеч. 5, и экскурс II).

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 принято в рамках настоящей работы, сознательно сосредоточивающейся на восточнославянских данных. 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 *axvés* (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 Рюкго-jumэ, 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

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 иконы боги своя именуютъ, 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.I.268). В «Последовании о исповедании» Гавриила Бужинского подчеркивается, что тот, «хто иконы святыя богом называетъ, и на нихъ надѣется какъ на бога», погрешает против второй заповеди, т. е. является идолопоклонником: «иконы здѣланы, и переносятца с мѣста на мѣсто, и поставляютца руками человѣческими, и подлежатъ всякому тлѣнію, гнилости и огню и хто такую вещь тленную называетъ богом и на нее надѣется, тотъ велми согрѣшаетъ» (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 bōuop* «под богом», *od bōua ūoge* «выше 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 (*boŭe 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: *boŭg* «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).

## II. «РУССКИЙ БОГ»: К ИСТОРИИ ФРАЗЕОЛОГИЗМА

(к с. 14)

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).

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 Николу, 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, § I.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 повѣда намъ; мнихомъ бо якоже прежь глагола намъ: кому мя да на поруку? безъ ума данъ есмь богови рускому! Онъ же рече имъ: ей, не самому Богу, но святцю его Николѣ! Онъ же рѣша ему: аще не богу ихъ, но служи его; не вѣси ли яко великъ есть богъ русскій и дивна чюдеса творить; то великии 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»:

Er ist vom Teuffel gar besessen  
Seins gottes Niclos gar vorgessen  
Er ist ein solcher 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 тунуший татарин взывает к Николе: «Русский Бог Миколка, спаси нас!» (Пермский архив, ф. 973, оп. 1, ед. хр. 272, с. 6); в другом тунуший 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 водой и медведем, 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).

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 остраниченной перспективой иноплеменника в какой-то степени могла ощущаться еще и в начале XIX в., ср. заключительные слова Димитрия 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 бѣг из мертвых устав», и сказала об этом отцу, но тот возразил: «...втоды Рускій Бѣг из мертвых устане, коли тот каплун спред меня злетит, пѣд облаки сяде, краснѣ запѣ», 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 Николу, а к Христу; но это легко понять, если иметь в виду ассоциацию Николы и Господа, продемонстрированную в наст. работе (§ 1.1).

### III. «ПИСЬМО К СВ. НИКОЛАЮ» В ИНОСТРАННЫХ СООБЩЕНИЯХ О РОССИИ

(к с. 25)

Анонимный английский автор, служивший зиму 1557/58 г. в Москве при царском дворе, свидетельствует, что русские вкладывают при погребении покойнику «в правую руку свидетельство, выдаваемое священником, для удостоверения св. Николаю, что умерший христианин» (Середонин, 1884, с. 28). То же говорит и Флетчер в своем описании русских обычаев конца XVI в.: «About their [русских] burials also, they have manie superstitious and prophane ceremonies: as putting within the finger of the corpses, a letter to Saint Nicôlas: whome they make their chiefe mediator, and as it were, the porter of heaven gates, as the Papistes doe

their Peter», т. е.: «При похоронах у них [русских] существует также множество суеверных и языческих обрядов, как, например, они кладут в руки покойнику письмо к св. Николаю, которого почитают главным своим заступником и стражем врат Царствия Небесного, каким паписты считают Петра» (Флетчер, 1591, л. 106; Флетчер, 1905, с. 118). В XVII в. об этом пишут Коллинз и Корб. По словам Коллинза, покойнику в руку дают «a Certificate... (from the Metropolitane of the place) to St. Nicholas, of his life and conversation», т. е. «письмо (от митрополита) к Николаю Чудотворцу, в котором описаны жизнь и поведение покойного» (Коллинз, 1671, с. 21; Коллинз, 1846, с. 8; ср.: Семенкович, 1912, с. 139—140). Более подробные сведения находим у Корба, который сообщает, что русские кладут в гроб «препоручительную грамоту [litteras commendatitias] Св. Николаю, которого считают небесным привратником. В этой грамоте патриарх утверждает, что умерший жил по христиански и с похвальным постоянством скончал дни живота своего в истинной Русской вере» (Корб, 1906, с. 231). Аналогичные свидетельства для XVIII в. находятся, в частности, у Перри и Леклерка. Ср. сообщение Перри: «They [русские] believe if a Man has receiv'd the Blessing of the Priest before his Departure from this World, and has a small Billet or Certificate for St. Nicholas, written by the Priest that he dy'd in the true Christian Faith, and put between his Fingers when he is laid in his Crave, he shall be admitted into Heaven», т. е.: «Они [русские] верят, что если человек перед смертью получил благословение священника и небольшую записку как удостоверение, написанное священником св. Николаю, в том, что умер в истинной христианской вере, и если с этой записочкой, сложенной между пальцами его, положат его в могилу, то ему открыт доступ в небо» (Перри, 1716, с. 231; Перри, 1871, с. 149). Равным образом и Леклерк (I, с. 214) говорит, что соответствующее удостоверение (passe-port) «адресовано непосредственно св. Николаю, который должен принять душу умершего и ввести ее в рай» («Ce passe-port est adressé directement à saint Nicolas, qui doit recevoir l'ame du mort & l'introduire en Paradise»). Анонимная протестантская брошюра «Curieuse Nachricht...» 1725 г. сообщает о русских, что св. Николай считается у них патроном страны, и после смерти они получают от епископа письмо (Pasz) к этому святому в доказательство тому, что они умерли в истинной вере и должны быть пропущены на небо, причем письмо это кладется покойнику в рот при захоронении («Weiter haben sie, die Griechen, auch die Verehrung der Heiligen noch aus der Römischen Kirche behalten, wie denn Russen insonderheit den heiligen Nicolaum zum Patron ihres Landes erkläret den sie in ihren Anliegen angeruffen, und von ihm Hülffe erwartet, auch bey ihrem Tode sich gar von dem Bischoff einen Pasz an den heiligen Nicolaum geben lassen, dass sie nemlich in rechtem Glauben gestorben, und also der heilige Nicolaus sie in den Himmel passiren lassen solte; und dieser Pasz ist den

Verstorbenen bey ihrer Beerdigung geschrieben in den Mund gelegt worden, wie ihre Geschichte bezeigen»); здесь же отмечается, что Петр Первый отменил обычай «передавать с умершими письма к св. Николаю» («die Abschaffung des Passes, den man den Todten an Nicolaum mit gegeben») (Верховской, I, с. VIII и X; ср.: Морозов, 1880, с. 272—274; Зызыкин, III, с. 227—228; Прыжов, 1934, с. 320).

Другие наблюдатели говорят о разрешительной грамоте, предназначенной апостолу Петру как привратнику рая, что, понятно, не так удивительно. См. такие сведения у Адамса в его описании путешествия Р. Ченслора в 1553 г., причем Адамс связывает с этим Петров пост (Старчевский, I, с. 12; Готье, 1937, с. 65), затем у Гваньини (1578, л. 19 об.), Данкаарта (1615, с. 46—47), Петрея-де-Эрлезунда (Петрей, 1867, с. 441), Олеария (1906, с. 341), Майерберга (1874, с. 102), Витсена (III, с. 418—419), Койэта (1900, с. 437), Рейтенфельса (1905, с. 179), леди Рондо (Рондо, 1776, с. 81; Рондо, 1874, с. 82) или Седерберга (1873, с. 34, 38). Соответственно Джон Мильтон говорит в своей компиляции сведений о Московии, составленной в 1682 г., что при погребении «в руки кладут свидетельство на имя св. Николая или Петра в том, что покойный был русский или русская и умер в православии» (Мильтон, 1875, с. 9).

Речь идет, несомненно, о так называемой «разрешительной (разрешательной) молитве», которая и сейчас представлена в русском православном похоронном обряде: лист с этой молитвой (разрешающей умершего от бывших на нем клятв и запрещений и испрашивающей отпущения тех грехов, в которых он не каялся) кладется с покойником в гроб, а в случае заочного отпевания может просто зарываться в землю. Приведенные толкования не зафиксированы, насколько нам известно, в этнографических описаниях; знаменательно, однако, что в народе данный лист обыкновенно именуется «пропуском» (Г. Завойко, 1914, с. 93; В. Смирнов, 1920, с. 30, 35; Костоловский, 1906, с. 221; Шейн, II, 1, с. 562) или «подорожной» (Добровольский, 1914, с. 629). Важно отметить, что соответствующий обычай представляет собой собственно русское явление. По сообщению Киево-Печерского патерика, этот обычай установился после того, как Симон (Шимон) Варяг завещал похоронить себя с молитвой, данной ему Феодосием Печерским: «И оттоле утвердися таковое написаніе полагати умершимъ, прѣжде бо сего инъ не сотвори сичевыа вещи в Руси» (Киево-Печерский патерик, 1911, с. 5, ср. также с. 64, 189, 191); ср. также упоминание данного обычая в «Житии Александра Невского» (Серебрянский, 1916, приложения, с. 108, 120, 137).

В 1674 г. после смерти царя Алексея Михайловича возник спор между патриархом Иоакимом и царским духовником Андреем Савиновым относительно того, кто из них должен вложить в руку умершего царя прощальную (разрешительную) грамоту;

патриарх победил в этом споре (Соловьев, VII, с. 192). См. вообще об истории разрешительной молитвы в России (и, в частности, интересующего нас обычая): Алмазов, II, с. 250—293; Макарий Булгаков, II, с. 139—140; Думитрашков, 1860; Нестеровский, 1883. К сожалению, нам осталась недоступна брошюра, специально посвященная данному обычаю: «Die Reussische Passbort ins Himmelreich; so die Reussischen Pfaffen einen jedern Reussen, der reich ist, ins Grab mit geben» (6. м., 1617).

Текст или пересказ разрешительной молитвы, вкладывавшейся в России в руки усопшему, приводится у Витсена (III, с. 418—419), Данкаарта (1615, с. 46—47), Койэта (1900, с. 437), Олеария (1906, с. 341; голландское изд. 1651 г. и немецкое изд. 1663 г. не идентичны в этом отношении), причем он отличается от того текста, который принят в современном обряде. Равным образом и начальные слова молитвы Феодосия Печерского, цитируемые в Киево-Печерском патерике, не читаются в тексте принятой ныне молитвы. Вообще принятый сейчас текст (восходящий к умилоствительной молитве из литургии апостола Иакова), по-видимому, вошел в практику русской церкви только во второй половине XVII в., т. е. после реформ патриарха Никона (Алмазов, II, с. 274). Более ранняя история текста данной молитвы остается совершенно невыясненной.

#### IV. НИКОЛА И ПЕТР: СХОДНЫЕ ЧЕРТЫ

(к с. 32)

Никола и Петр обнаруживают вообще разительное сходство в целом ряде отношений. Как Петр, так и Никола могут выступать, например, в функции привратника рая (см. об этом экскурс III), водителя душ (см. о Петре — П. Иванов, I, с. 143—144; о Николе, а также о Михаиле см. § II.3 наст. работы) или в функции покровителя рыбаков (см. о Петре — Максимов, XVII, с. 185; о Николе — Никифоровский, 1897, с. 257, № 2024; ср. также: Сыхта, IV, с. 130, где в соответствующей функции выступают Петр, Никола и Михаил). В одних местах не купаются до Николина дня (Чубинский, III, с. 184; Афанасьев, II, с. 505; Сырку, 1913, с. 164), в других — до Петрова дня (Максимов, XVII, с. 185). Ср. упоминание Николы и Петра в совершенно одинаковом контексте в украинских народных песнях, где говорится о небесной церкви с тремя дверьми: согласно одной песне (мы цитировали ее в § I.1), «одними ж дверци сам Господь ходить, другими дверци — Свята Пречиста, третими ж дверци — святой Николай» (Головацкий, II, с. 609, № 47), согласно другой — «у едних дверех иде сам Господь, у других дверех Матѣнка Бѣжя, у третих дверех... святой Петро» (Головацкий, II, с. 7, № 9). Отметим вместе с тем характерное объединение этих святых в ряде фольклорных сюжетов, где они совершают те или иные неблагоприятные поступки, например крадут коней или учат-

ся у черта гнать водку (Добровольский, I, с. 283—284, 290—291).

Весьма любопытна в этом плане украинская космогоническая легенда о перемене имени: в ней рассказывается как у первых людей (их зовут Ева и Мария — возможно, это переделка сочетания «дева Мария») родился сын и ему дали имя Петр; это имя не понравилось родителям, и оно было заменено на имя Николай (П. Иванов, IV, с. 83—84). Аналогичный сюжет, между прочим, приводится у Чубинского (I, 1, с. 170) и Минха (1890, с. 97), но здесь сначала дается имя Петра или Ильи, а затем Христа; также у Кравченко (1911—1914, V, с. 19 первой пагинации, № 51), где сначала дается имя Ильи, затем Петра и, наконец, Христа; несколько иная последовательность имен представлена в тексте, цитируемом Зелениным (1914—1916, с. 1261), где сперва ребенка называют Петром, потом Ильей и в конце концов Христом [близкий вариант опубликован П. Ивановым (1907, с. 50), но вместо имени Петр здесь фигурирует Василий, что также характерно ввиду соотнесенности св. Василия с Волосом — ср. экскурс V]. Нетрудно усмотреть в первом тексте ассоциацию Христа и Николы, особенно если предположить, что «Ева и Мария» восходит к «дева Мария».

Существенно также, что в украинских рождественских колядках Господь спорит с Петром о том, что больше — земля или небо; это соответствует как антагонизму Бога и Николы, так и специальной связи Николы с землей (см. § III.1.4 и § III.2.2 наст. работы). Любопытно отметить, что Петр иногда выходит победителем в этом споре:

Господь каже, що небо більше,  
А Петро каже, що земля більше.

Як змірали,  
То повірили:  
Небо меньшеньке,  
Бо все рівеньке;  
Земля більшенька —  
Гори долини.

(Чубинский, III, с. 344, № 75-А; Головацкий, II, с. 32, № 44; ср.: Чубинский, III, с. 307, № 38-Г)

Сходное восприятие Николы и Петра представляется вполне закономерным, если принять во внимание, что Петр, подобно Николе, может выступать в качестве христианского заместителя противника Бога Громовержца (см. о Петре: Топоров, 1977, с. 202—207). Ср. характерное противопоставление Ильи и Петра в песне:

Я Ильюшечке попляшу,  
А Петрушечке не хочу!  
Ах и дай, Божа, два Ильюшки в году,  
А Петрушки хуть и ни водныга [т. е. ни одного].

(Добровольский, 1901а, с. 162, ср. также более полный текст у Добровольского, 1914, с. 297)

Комментируя этот текст, В. Н. Добровольский отмечает: «Пляска в праздничные дни считается оказанием чести того святого память которого празднуется. „Попляшу Богородице!“ или „попляшу Илье!“ — говорят крестьяне перед пляской».

Знаменательно, что на Украине апостола Петра величают «св. Поньдилок» и «поньдилкуют», т. е. держат пост по понедельникам именно в честь Петра, чтобы легко попасть в царство небесное, ключи от которого находятся у Петра (П. Иванов, I, с. 143—144; ср. также: Васильев, II, с. 161; Васильев, 1895, с. 126); вообще об обычае «понедельничать» и о почитании понедельника см.: Балов, 1901. Отношение Христа и Петра, поскольку оно реализуется в отношении воскресенья и понедельника, может быть тем самым сопоставлено с отношением Бадняка и Божича, которое, в свою очередь, отражает отношение Громовержца и его противника (ср. в этой связи § III.1.5 наст. работы). Вообще о почитании Петра на Украине см.: П. Иванов, I (с. 142—156), II (с. 71—94), III (с. 110—132); ср. вместе с тем украинскую легенду, где Петр сравнивается с Иудой (П. Иванов, I, с. 154).

V. ВЛАСИЙ, ВАСИЛИЙ, 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 Миролубов, I, с. 177; Глашинская, 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).

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); «Святый Власей (или Васса), дай здоровица теленочку (или ягнелочку)» (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; Глашинская, 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 Калинского, 1877, с. 362; в церквях св. Власия в Вельском 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

в той же функции, что и икона Николы; обычай праздновать Власию в течение трех дней соответствует аналогичному чествованию Николы (см. о Власии: 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 экскурсии XVII и XVIII); нарушение этого запрета может обусловить наказание со стороны духа, который называется «Волосень» (Бондаренко, 1899, 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,

с. 166), васьильевская 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, 1, 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.: Терешенко, 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—33; П. Иванов, 1907, с. 67; Георгиевский, 1929, с. 31)

Еще нынче 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 «свинным богом», в таких поговорках, как «В людях Илья, а дома свинья» (Даль, IV, с. 149), «Ты Ильей, а юн свиньей» (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 Илья-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 свв. 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 именуются «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 «святых мученикь Флора и Лавра с лошадами: яже суть небылица» (Димитрий Ростовский, 1755, л. 159). Указом от 21 мая 1722 г. Синод запрещает «образ Флора и Лавра „с лошадыми 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 табуны 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 большого 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, § III.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); соответствующо-

ший 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 ползу 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 руку, 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.

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 хахлів 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 свв. 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» (Глащинская, 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 юж-

ных 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 ходъ церковном и при церкви честь оной отдаетъ народъ, съ дары и со упованіемъ нѣкоей пользы» (Верховской, II, отд. 1, с. 35), следует сопоставить с аналогичными сведениями относительно хлыстовских ритуалов: хлысты, «нарядив девуку, 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): «Георгия замест Пятницы променяли» (Даль, III, с. 554); противопоставление Георгия и Параскевы Пятницы может быть сопоставлено при этом с противопоставлением Георгия и Николы, которое рассматривается в § III.1.3. наст. работы. Ср. вместе с тем фольклорный рассказ о торговце, выдающем икону св. Георгия 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 девятую пятницу по Пасхе, 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

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 экскурсии 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 § I.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 **вы-**полнить работу, заданную Пятницей (спрясть пряжу в один день) (Бараг и др., 1979, № 846<sup>++++</sup>). В другом сказочном сюжете обнаруживается связь Пятницы с медведем (Садовников, 1884, с. 167—168, № 46; ср.: Бараг и др., 1979, № 2103<sup>+</sup>), 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. § I.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-видимо-

му, не случайно эта клятва вложена в уста женщины: 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'я́тницю прядé — сні́ца П'я́тниця, ка́жэ: мэ́нэ вэ́рэтэ́намі ско́ло́лы, крóў тэ́чэ, а́бо Нэ́дэ́лька пры́сніца фся ско́лотая»; здесь же возможен перенос соответствующих представлений на Богородицу: «У п'я́тницю нэ мо́жно пра́сти, ка́жут, вэ́рэтэ́на уты́каю́ца в Бо́жу Ма́тэ́р'» (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 языци 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 *патніца* может означать здесь нечистую силу (см. выше), ср. великорусское *мокошá* «нечистый дух» (Герасимов, 1910, с. 3, 56).

Почитание Недели отразилось в русском культе св. Анастасии (ср. *αναστασις* «воскресенье»); показательно при этом, что особо читается 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;

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

Характерно, что на верхнем поле лсковской 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 «руським 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

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, § II.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. *јуреџан*) (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.

Совершенно бездоказательны попытки Г. А. Ильинского (1915, с. 72, 76, 78) возвести формы *мишулить(ся)*, *михнуть(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. *волишти* «хитрить» (Буслаев, 1848, с. 23; Афанасьев, III, с. 425), производному от *волхв*; при этом этимологическая связь между именем Волоса ~ Велеса и славянским названием волхва (Якобсон, 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 § III.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 приготовлениях 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 экс-

курс X 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 палоту 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; Мансижка, 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 соотносительности медведя и овина с культом Волоса см. § III.5.4 и 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 скота, 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 женски-

ми волосами и кормить петухов каленым горохом (Максимов, XVII, с. 100, примеч. 1); см. наст. работу, § III.5.4, а также экскурсы 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 «хлѣбъ 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 золой и пеплом, 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 готовят 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 «невѣгласьъ попы» в Великий четверг соль под престол кладут и держат ее до седьмого четверга по Пасхе (Семика) «и ту соль даютъ 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 предотвратить гнев 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 громового удара (Зеленин, 1914—1916, с. 70). Одно-

временно Великий четверг обнаруживает явную соотнесенность со змеями, ср. характерную молитву, которая произносится в этот день: «Чистый четверг, от червей и от всякого гада сохрани и помалуй на долгое время» (Максимов, XVII, с. 105), а также полесские обряды: «У чысты четвѣрг станеш до сонца, кругом веничкам абмятеш и макам свячоным насыпеш, шоб гадюки не лезлі», «У чысты четвѣрг макам кругом хаты, каноплей [обсыпают] и не паявица ва дваре гадасть, гад (=вуж)», «У чысты эцьвер абмитаеш сваё селишче кэб гадоўя не было» (записано Полесской экспедицией под руководством Н. И. Толстого в июле 1975 г. в дер. Дубровица Хойницкого р-на и в дер. Золотуха Калининского 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 плуто-ническое или вулканическое чудовище — *великорыбие, огнеродный кит* или *змей елефам*; 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,

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 помещается 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 розличатися:  
Праведныя души будут взяты на восточной стороны,  
А грешныя 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

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 вирий посунуть. — Хибаж гадюки долізуть у вирий? То птиці летять у вирий, 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 вьрѣй*), 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; Потеня, 1865, с. 100—102); характерно также понимание «вирия» как водоворота, куда на зиму прячутся ласточки (Абрамов, 1913, с. 379), ср. *вир* «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 показательная 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

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 ирие) 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 человецех не-

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 осмыслиться и появление весной мышей (Афанасьев, III, с. 506), а также насекомых и т. п.

Архаическое (дохристианское) неразличение ада ирая 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. *παραδεισος* как 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. *γεεννα* «ад» и *γεννα, γενεα, γεννησις* «рождение» (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 райа и ада были восприняты на славянской почве как производные от корня *род*, выступавшего, видимо, как общее обозначение царства мертвых (обители предков). Адаптация гр. *παραδεισος* как 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,

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 «дѣти бѣгають Рода» (Зарубин, 1932, с. 24), где, по всей вероятности, слово *род* обозначает домового, — ср. *род* «домовой», *родá* «призрак» (Даль, IV, с. 10—11) и вместе с тем *роды* «предки» (Яacobсон, 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 именуются, 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 «родъ огненный», «родство огненное» или «огнь родный, родьственннй» (Афанасьев, III,

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 Ящуржинский, 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.: Ящуржинский, 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. экскурсии 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 родовыми, 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

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). Таковую 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.

## ХII. 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, дыра золотая! куда тебя дети? на живое мясо вздети» (Афанасьев, I, с. 467). Такой же образ представлен в былине 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 *bágritsya* может получать значение «coitum habere» (Романов, IX, с. 76—77); ср.

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 двоякую 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 соотнесенно-

сти «куриного бога» с культом Волоса, а также о вероятной связи функционального расслоения Волоса на «скотьега» 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 «скотьега 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*, *жмурок* и т. п. означает «покойник» (там же), ср. § III.5.2

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), *пóтка* <\*рѣтъка «*membrum pueris*» (Трубачев, 1965, с. 359, ср. серб.-хорв. *кѹрац* «*membrum virile*» — там же), *курать, куру пестрить* «*futuerе*» (Г. Завойко, 1914, с. 162, ср., соответственно, выражения *покурать, укурались* и т. п.), ср. отсюда *курва* «потаскуха»; аналогичным образом объясняется и укр. *кохати* (Якобсон, 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: kug* [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 «курячьи (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 приготвлением 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 «троецыплатницы»: Зеленин, 1906; Зеленин, 1903, с. 161—162; Зеленин, 1914—1916, с. 418, 426—427); если на «микольщину» приносят в жертву трехлетнего быка (см. § III.2.1), то обряд «троецыплатницы» связан с принесением в жертву курицы, которая три раза выве-

ла цыплят («по три года парившей»). При этом все русские «куриные» праздники — женские (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 наседку 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 соотносительности 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 рѣжють 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,

1851, с. 62—63; Афанасьев, II, с. 110; Зеленин, 1927, с. 287; ср. типологические параллели у Зеленина, 1937, с. 25 и сл.) представляют 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 женского 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 девичий 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 *кузь* и т. п. (Потебня, 1865, с. 10—15; Иванов и Топоров, 1973а,

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 соотносительности 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 соотносительность 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 Макси-

мова, 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 обусловливает 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, «сбрав 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 завтренью в самую неделю Пасхи [т. е. на пасхальную заутреню] с яицы отнюдь никою 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 поученью о яйцах: хто де придет ко кресту или к иконе с яицом целоватца и молвит: „Христос воскрес“, 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 яицами 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 окроме 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 обыкновене-

нии 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 отпра-

вить «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 мертвцев*, *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 соотношения 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, «Рахманьский 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. ирием (ср. экокурс 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 соотношенности Николы и св. Касьяна любопытно отметить, что четверги на пасхальной, семицкой и троицкой неделе, а также четверг на масляной неделе могут отмечаться как Касьяновы дни, когда празднуют Касьяну, «чтобы не перекошил» (Мендельсон, 1897, с. 2, 13); ср., между тем, соотношенность Николы с поминанием «заложных» покойников, о которой мы говорим в § III.3.2 наст. работы; о связи четверга на масляной 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 Дала (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 *Дедо-*

ва 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 Берында сообщается, что уменьшительное от *дѣдъ* «старец» — «*дядко*, старчикъ, а не *дѣдко*: сице бо нѣщи 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 обеда!» (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 неотличимо, 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 трехкратный 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, лесовой, домовый, водяной! с хозяйошкой, зь дзетками! 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.

## 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 змеяденьгоносе.

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 печи, 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

змеи, 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:

Пыгляди́тика, лю́ди, —  
Мя́дведьнички йду́ть,  
Мя́дведя вяду́ты!  
Сыбрайты́ся, де́ти,  
Мя́дведя гляде́ти:  
Ху́ть нату́кайтись  
Налюкайтись ны яго!  
(Романов, VIII, с. 506)

Медведник и́дет, мя́дведя веде́ть;  
Медведь у́ избу и́тить ня хочи́ть.  
(Добровольский, 1914, с. 406)

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

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

Так же называется новобрачная и в великорусских свадебных песнях:

Свекор батька говорит:  
«К нам медведицу вѣдут»;  
Свекровь матка говорит:  
«Людоедицу вѣдут».

(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 вѣдут»;

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 медведицею,

Свекровь называет лютою змеей.

(Соболевский, II, с. 490, № 589)

Ср. белорусскую купальскую песню:

Як жа мне й̄ти на вулицу на шыроку —

Свѣкар̄ ка̄жыць: мяд̄ведица!

Свякр̄ова ка̄жыць: пахм̄ўница!

Девир̄ ка̄жыць: шикатуха!

Залоб̄ўки ка̄жыць: знял̄уха!

(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 вѣдут, а полную хозяйку“» (Зеленин, 1914—1916, с. 545), а в цитируемом в § III.5.4 наст. работы псковском свадебном приговоре молодые именуются «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 испугалася,  
Со дороженьки ворочалася.  
Как еще-то нашла дороженьку,  
На этой-то путе-дороженьке  
Лежит змей со змеями;

Уж как тут-то моя воля испугалася,  
 Со дороженьки ворочалася.  
 По третьей-то пошла по дороженьке —  
 Зелёной-от луг лежит разрывчатый,  
 Уж как тут моя воля испугалася,  
 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 змеятами —  
 Девёрья со золовушкам;  
 Как на третей на дороженьке  
 Не зелёный луг лежит разрывчатой —  
 Лежит чуж чуженин [жених]  
 С чужие сторонышки.  
 (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 избнице, во башнище.  
 В сутечках под окошечком  
 Там медвидь со медвидицей,  
 Под середним окошечком  
 Туту 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 —  
 Богоданые братевки;  
 Кое сороки да вещицы —  
 Богоданые 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» (Зе-

ленин, 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 отдавании 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 и 'Αφιολια, в которых принимали участие лишь девушки от 5 до 10 лет, в одежде шафранового цвета, κροχωτος, которую схолиаст Аристофана объясняет: μιμνησις της ἄρχτου. Самый обряд посвящения назывался: αρχτεθειν, αρχτσουσαι, посвященные девушки — ἄρχτοι = медведицы; афинянки, прежде чем выйти замуж, должны были быть „медведицами“, подвергнуться μιμνησις της ἄρχτου...» (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

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 скотоводчеством. 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: Потенба, 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—

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 подпалить 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 упомянувшемся 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 «дѣтя 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

(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 домохозяев, 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 *вóлосом світити* «быть девицей», *вóлосом 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 многъ» (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, 1977б, с. 31—32; Иванов и Топоров, 1974, с. 17); украинское проклятие «Соньце-б тя побил!» или смоленское «Убей мяне соўнца провидня» находит точное соответствие в белорусской клятве «Сбей тебя Перун» или в словацкой «Регон tѣ 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 представле-

ние, 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 домовой (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, гдѣ 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, стб. 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, экскурсии 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), плодородо-

днем, 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 до м о в о м у (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; Семенкович, 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 «futuer» (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

кладут в гроб покойнику (Богатырев, 1916, с. 70): это отражает соотношенность 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 двигать 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 мо-

литвою в наговоренной шапке на обратном пути от пола 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: «Вelmi срамное и сіе обрѣталосѧ, какъ сказуютъ, молитвы людемъ далече отстоящим, чрезъ посланниковъ ихъ, в шапку давать. Для памяти сіе лишемъ: чтобъ иногда отвѣдать, еще ли сіе дѣется» (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 роженицѣ чрезъ посланного давать молитву? А что бы въ шапку давать, сіе уже явная неправда есть и клевета на Церковь и на священнический чинъ, чого было и писать такихъ сплетковъ не надлежало. Да вѣдаетъ писатель Регламента Духовного, что таковыи вещи писать о дѣйствіяхъ церковныхъ, да не подлинно освѣдомився, такъ ли или не такъ дѣлается, 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, лишенную 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 тяжелых 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 постриже-

нии как наказании упоминает также Козьма Пражский (1962, с. 106). Отметим, что Ян Вышатиц распоряжается выдрать бороду языческим волхвам, 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; Семенкович, 1912, с. 156). В некоторых местах появление бороды может даже связываться с таинством миропомазания: «Если священник не помажет „мұрым“ (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. соотносительность 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 лодателем 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 Вышатица. В ряде случаев отрезанная по приказу Петра борода хранилась как святыня; иногда она превращалась в родовую святыню, передаваясь из поколения в поколение (Тимирязев, 1874, с. 615).

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, невелено 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 Николы. 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 pull'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.

(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 пряхть 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 „Волосся и Мура“, можно пряхть только „вбвну“, которой не приходится слюнить; пряхть 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. *týra*, 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 встретиться 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*, *веретснице*, *веретельница*, *веретильник* 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 пряхть в этот день, волк нападет на лошадей (Вреде, 1934—1935, стб. 1091).

Точно так же нарушение запрета на прядение, тканье и т. п. в неуточное время наказывается слепотой, которая является признаком зменной 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 ткут обыденное полотно 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-

видимому, к одному исходному представлению, непосредственно обусловленному культом Волоса. О специальном значении обыкновенного полотенца и отчасти полотенца вообще см.: Зеленин, 1911а, 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\* родятся кривоногими» (Никифоровский, 1897, с. 100, № 679); «во время пряжи шерсти нельзя слюннить 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 *пешить*, 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, ткань 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 вѣтки 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-

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 сл.). 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), «запиранием 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 (частукол) 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. *zospek*. 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 запре-

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

#### ХІХ. НОГТИ В СВЯЗИ С КУЛЬТОМ ВОЛОСА; СООТНЕСЕННОСТЬ ВОЛОС И НОГТЕЙ

(к с. 110)

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 текущей 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 пириполóшного“»; 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 сл.), находят более или менее точное соответствие в выражениях типа *ни черным волосом* «несколько», *до черного волоса* «целиком, полностью» и т. д. (см. примеры: Сл. РЯ XI—XVII вв., III, с. 7), ср. также такие идиомы, как *от смер-*

ти на волосок (на ноготок) или ни нá 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 *každy ma čierne* (или *blato*) *za nechom* 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 заповке 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 властью 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. *велёс* (*валец*) «повелитель, указчик», *во́лос* «власть», *воло-сить* «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, I, стб. 269, 275, 291); для этимологической связи имени Волоса и власти показательно еще *во-лость* (*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: «Велиж 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 белорус-

ских 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 Потевни, 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 *веря*, 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 *вирыя*, *верей* «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 герой русской сказки (типа Аарне 301) попадает в «тридцатое царство», т. е. в обитель Волоса. Этот персонаж явно соотносен 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 бородою и с хвостом; эти существа, принадлежащие к разряду злых духов, бродили по лесу, переكلي-

каясь 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: Потеня, 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 надѣши 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 взываеш, 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 заставал перед ней кого-нибудь за молитвой, он говорил: «Заведи себе сам какого-нибудь 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 самѣмъ видѣти приключися: яко во обычаи здѣ не благолъпо, еже прихоженамъ іконы своя домашнія, во церкви приносить, и ... идѣже кто хошетъ поставляти, не согласився и со священникомъ: чесо ради свары, и прѣнія, пачеже и вражды обыкоша бывати. Ктому, яко свѣщи всякъ пред своею іконою поставляет не брегомымъ сущымъ мѣстным іконамъ олтарнымъ. И всякъ своей іконѣ моляся на различныя страны поклоняются ... Еще же овогда тья святія іконы в церковь приносятъ, овогда же износятъ, найпаче во свѣтлыя дни воскресенія Христова, обнажающе храмъ Божій красоты его, еже все есть нелѣпо. Тѣмже судихомъ от селѣ сицеву безчинію не быти. Аще бо кто хошетъ ікону поставити во церкви, да отдасть ю во все церкви, не именуя ея своею, ниже износя отнюдъ никудѣ, священникже благочинио да поставитъ ю. Свѣщи первіе мѣстным олтарнымъ іконамъ да представляются, потомже прочимъ. Поклонъ чинно да творится ко олтарю обращшымися» (Деяния соборов 1666 и 1667 гг., л. 19 об. — 20 третьей пагинации; относительно обновления 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, напр[имер] если кура младшей в семье женщины обижают

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 *кутный 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*, *кутный 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 божницу, 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, экскурсии 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. п. 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

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; Коллинз, 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 скажут, что икона «сгорела», а скажут, 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 «троецплетницы», как констатирует Зеленин (1906, с. 22), «все остатки от обрядовой курицы бросаются в воду, а если нет поблизости реки или ручья, то закапываются 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). Также 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,

§ 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 никоианскую прсофору (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); Рушинский, 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.: «Образá да ножи не дарят, а меняют» (Даль, 1904, I, с. 8). Итак, в отношении к иконам находит отражение отношение к сакральным предметам, которое имеет еще языческие корни.

## ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Абрамов, 1913 — Абрамов Ив. Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Волынского и Заславского уездов.—ЖС, год XXII, 1913, вып. 3—4.
- Аввакум, 1927 — [Сочинения протопопы Аввакума в изд.:] Памятники истории старообрядчества, кн. I, вып. I [под ред. Я. Л. Барскова и П. С. Смирнова]. Л., 1927 (РИБ, т. 39).
- Авдеева, 1841 — Авдеева К. Русское жите-бытье.—«Русский вестник», 1841, кн. 9. Эта статья вошла в качестве главы — под тем же названием — в книгу: Авдеева, 1842, с. 130—153.
- Авдеева, 1842 — Авдеева К. А. Записки о старом и новом русском быте. Спб., 1842.
- Агренева-Славянская, I—III — Агреева-Славянская О. X. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными, в 3-х частях. М.—Спб., 1887—1889 [ч. I. Описание всех обрядов со дня сватовства и до дня свадьбы. М., 1887; ч. II. Описание всех обрядов свадебного дня. Спб., 1887; ч. III. Плачи и причитания по умершим и по рекрутам; стихи великопостные; былины и легенды; старинные песни и величания: сказки, загадки, пословицы и прибаутки. Спб., 1889].
- Адрианова-Перетц, 1977 — Русская демократическая сатира XVII века. Подгот. текстов, статья и комментарии В. П. Адриановой-Перетц, изд. 2-е, доп. [с дополнениями Н. С. Демковой]. М., 1977; изд. 1-е — М.—Л., 1954.
- Азадовский, 1914 — Азадовский М. Заговоры амурских казаков.—ЖС, год XXIII, 1914, вып. 3—4, прилож. № 1 (выход в свет 1915 г.).
- Азадовский, 1960 — Азадовский М. К. Статьи о литературе и фольклоре. М.—Л., 1960.
- Аксаков, I—IV — Аксаков С. Т. Собр. соч., т. I—IV. М., 1955—1956.
- Акты юридические, 1838 — Акты юридические, или Собрание форм старинного делопроизводства. Изданы Археографическою комиссиею. Спб., 1838.
- Александрия, 1965 — Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. Изд. подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье и О. В. Творогов. М.—Л., 1965.
- Алексеев, 1932 — Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Введение, тексты и комментарий. Иркутск, 1932.
- Алмазов, I—III — Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям, т. I—III. Одесса, 1894 [т. I. Общий устав совершения исповеди; т. II. Специальные уставы, отдельные молитвословия и церковно-гражданские постановления, относящиеся к исповеди; т. III. Приложения].
- Амфитеатров, 1918 — Амфитеатров А. Святогрешный Микола. Легендарный свод по смоленским сказам.—«Нива», 1918, № 18.
- Амфитеатров, 1930 — Амфитеатров А. Русский поп XVII века. Этюды. Белград, 1930 («Русская библиотека», кн. 14).
- Ангелов, 1969 — Ангелов Д. Богомилството в България. София, 1969.
- Андреев, 1871 — Андреев В. Общеобразовательный очерк русской истории. Спб., 1871.

Андроников, 1914 — Андроников А. А. Народные сказки Костромской губернии. — ЭО, кн. 101—102, 1914, № 1—2.

Анимелле и др., 1854 — [Анимелле Н. и др.]. Быт белорусских крестьян. — «Этнографический сборник, издаваемый РГО», вып. 2. Спб., 1854.

Аничков, 1892 — Аничков Е. В. Микола Угодник и св. Николай. — «Записки Нео-Филологического общества (бывшего Отделения филологического общества по романо-германской филологии) при имп. Санкт-Петербургском университете», вып. 2, № 2. Спб., 1892.

Аничков, 1908 — Аничков Е. В. Христианские легенды в народной передаче. — В кн.: История русской литературы. Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского, т. 1. М., 1908.

Аничков, 1914 — Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. Спб., 1914 («Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета», ч. 117).

Аничков, 1923—1924 — Аничков Е. Последние работы по славянским религиозным древностям. — «Slavia», гошп. 2, 1923, sešit 3, s. 527—547; 1924, sešit 4, s. 765—778.

Аннинский, 1934 — Аннинский С. А. Пребывание в Ливорно царского посольства в 1656 году (Впечатления иностранца). — В кн.: Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А. С. Орлова. Л., 1934.

Аних, I—II — Anrich G. Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen, Bd I—II. Leipzig—Berlin, 1913—1917.

Антонова, 1957 — Антонова В. И. Московская икона начала XIV в. из Кнева и «Повесть о Николе Зарайском». — ТОДРЛ, т. 13. М.—Л., 1957.

Антонова, 1966 — Антонова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., [1966].

Антонова и Мнева, I—II — Антонова В. И., Мнева Н. Е. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи XI—начала XVIII вв., т. I—II. М., 1963.

Анучин, 1890 — Анучин Д. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. — «Древности. Труды имп. Московского археологического общества», т. 14. М., 1890.

Анучин, 1890а — Анучин Д. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание «О человецах неизвестных в восточней стране». — «Древности. Труды имп. Московского археологического общества», т. 14. М., 1890.

Арнаулов, I—II — Арнаулов М. Студии върху българските обреди и легенди, т. I—II. София, 1971—1972.

Артынов, 1882 — Воспоминания крестьянина с Угодич, Ярославской губернии Ростовского уезда А. Артынова. С предисловием А. А. Титова. М., 1882.

Артынов, 1889 — Артынов А. Я. Село Угодичи Ростовского уезда Ярославской губернии. Историко-этнографический очерк. Ярославль, 1889.

Архангельский, 1854 — Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда. — «Этнографический сборник, издаваемый РГО», вып. 2. Спб., 1854.

Астахова, 1928 — Астахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге. — «Крестьянское искусство СССР», сб. 2. Л., 1928 («Искусство Севера», вып. 2).

Афанасьев, I—III — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, ч. I—III. М., 1865—1869.

Афанасьев, 1850 — Афанасьев А. Н. Дедушка домовый. — «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», издаваемый Николаем Калачовым, кн. 1. М., 1850 (отд. VI).

Афанасьев, 1851 — Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение изб. славянина. — «Отечественные записки», 1851, № 6 (отд. II).

Афанасьев, 1861 — Афанасьев А. Заметки о загробной жизни по сла-

вянским преданиям.— «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», издаваемый Николаем Калачовым, кн. 3. М., 1861 (отд. VI).

Афанасьев, 1872 — [Афанасьев А. Н.]. Русские заветные сказки. [Женева, 1872].

Афанасьев, 1914 — Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. [Казань, 1914].

Афанасьев, 1957 — Афанасьев А. Н. Народные русские сказки в 3-х томах. М., 1957.

Базилевич, 1853 — Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда.— «Этнографический сборник, издаваемый РГО», вып. 1. Спб., 1853.

Балов, 1891 — Балов А. Следы древних верований в народном иконопочтении.— ЖС, [I], 1891, вып. 3 (отд. V).

Балов, 1891a — Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии.— ЖС, [I], 1891, вып. 4 (отд. V).

Балов, 1899 — Балов А. Св. Андрей Первозванный и Св. Екатерина в народных русских верованиях. Историко-этнографический очерк.— ЖС, год IX, 1899, вып. 4 (отд. III).

Балов, 1901 — Балов А. «Понедельничанье». Историко-этнографический очерк.— ЖС, год XI, 1901, вып. 1 (отд. V).

Балов и др., I—IV — Балов А., Дерунов С. Я., Ильинский Я. Очерки Пошехонья. I—ЭО, кн. 35, 1897, № 4; II—ЭО, кн. 39, 1898, № 4; III—ЭО, кн. 40—41, 1899, № 1—2; IV—ЭО, кн. 51, 1901, № 4 (выход в свет — 1902 г.).

Бараг, 1981 — Бараг Л. Г. Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М., 1981.

Бараг и др., 1979 — Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Е. Барсов, I—III — Барсов Е. В. Причтанья Северного Края, ч. I—III. М., 1872—1886 [ч. I. Плачи похоронные, иадробные и надмогильные. 1872; ч. II. Плачи завоенные, рекрутские и солдатские. 1882; ч. III. Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвенечные. 1886].

Е. Барсов, 1878 — Барсов Е. Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о полку Игореве». — «Вестник Европы», т. 5, 1878, кн. 10.

П. Барсов, 1863 — Заговор от укушения змеи. Сообщен П. П. Барсовым [записан в с. Котовка Трубчевского уезда Орловской губернии]. — «Летопись русской литературы и древности», издаваемые Николаем Тихомировым, т. 5. М., 1863 (смесь).

Баршевский — Альбомы снимков памятников древнерусского искусства И. Баршевского (хранятся в ленинградской Научной библиотеке Академии художеств под шифром: 56-7-13), альбом № II («Облачение сана духовного»), фотография № 2, согласно библиотечной нумерации, или № 772, согласно нумерации Баршевского («Древние паняги и кресты в Успенском соборе, во Владимире на Клязьме»).

Безлай, 1976 — Безлай Ф. Немецкое Himmel(reich) и славянское \*rij, vugij. — «Советское славяноведение», 1976, № 5.

Белецкий-Носенко, 1966 — Білецький-Носенко П. Словник української мови. Підготував до видання В. В. Німчук. Київ, 1966.

Белкин, 1975 — Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975.

Белоусов, 1980 — Белоусов А. Ф. Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилых Прибалтики. Канд. дис. Тарту, 1980 (машинопись).

Белявский, 1833 — Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.

Беляев, 1852 — Беляев И. Д. Русь в первые сто лет от прибытия Юрька в Новгород. — «Временник имп. московского Общества истории и древностей российских», кн. 15. М., 1852.

Бернштам, 1977 — Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX—начале XX в.— В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977.

Бернштам, 1978 — Бернштам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в.— В кн.: Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978.

Берында, 1627 — Берында Памва. Лексіконъ славеноросскій и именъ тлькованіе, [изд. 1-е]. Киев, 1627. Ср. фототипическое изд.: Лексикон словеноросскій Памви Беринди. Підготовка тексту і вступна стаття В. В. Німчука. Київ, 1961.

Берында, 1653 — Берында Памва. Лексіконъ славеноросскій, именъ тлькованіе, [изд. 2-е]. Кутейн, 1653.

Бессонов, I—VI — Бессонов П. А. Каллики переходные. Сборник стихов и исследование, вып. I—VI. М., 1861—1864.

Бессонов, 1871 — Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта, вып. 1. М., 1871.

Бирегорд, 1975 — Бирегорд У. Глоссарий русского разговорного языка конца 17-го века.— «Russian Linguistics», vol. 2, 1975, N 3—4.

Бирюков, 1953 — Бирюков В. П. Урал в его живом слове. Свердловск, 1953.

Благово, 1885 — Рассказы бабушки. Из воспоминаний пяти поколений. Записанные и собранные ее внуком Д. Благово. Спб., 1885. Запись рассказов Е. П. Яньковой (1768—1861).

Богатырев, 1916 — Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда [Архангельской губернии]. — ЭО, кн. 111—112, 1916, № 3—4 (выход в свет — 1918 г.).

Богатырев, 1971 — Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богданович, 1895 — Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродна, 1895.

Богораз-Тан, 1926 — Богораз-Тан В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере.— «Художественный фольклор», I. М., 1926.

Бодуэн де Куртенэ, 1904 — Бодуэн де Куртенэ И. А. Материалы для южнославянской диалектологии и этнографии. II. Образцы языка на говорах Терских славян в северо-восточной Италии. Спб., 1904 (Сб. ОРЯС, т. 78, № 2).

Бодуэн де Куртенэ, 1966 — Бодуэн де Куртенэ И. А. Резвянский словарь. Под ред. Н. И. Толстого.— В кн.: Славянская лексикография и лексикология. М., 1966.

Болонев, 1975 — Болонев Ф. Ф. Масленница у семейских Забайкалья во второй половине XIX—начале XX века.— В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII—начале XX в. (сборник научных трудов). Под ред. М. М. Громыко и Н. А. Миненко. Новосибирск, 1975.

Болонев, 1978 — Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978.

Болонья, 1964 — Bologna F. Die Anfänge der Italienischen Malerei. Dresden, 1964.

Болотов, 1892 — Болотов В. В. Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября. Эортологический этюд.— «Христианское чтение», 1892, № 11—12.

Бондалетов, 1968 — Бондалетов В. Д. Арготическая лексика в диалектологических словарях русского языка. О критическом отношении к словарям ранее составленных областных словарей.— В кн.: Слово в русских народных говорах. Л., 1968.

Бондалетов, 1974 — Бондалетов В. Д. Условные языки русских ремесленников и торговцев, вып. 1. Условные языки как особый тип социальных диалектов. Рязань, 1974.

- Бондаренко, 1890 — Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губернии (очерк). — ЖС, [I], 1890, вып. 1 (отд. I).
- Брагина, 1980 — Брагина Н. А. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинный и похоронный) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа (филол. ф-т МГУ, 1980 г. — машинопись).
- Бреје, 1940 — Bréhier L. Anciennes clobures de choeur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos. — In: Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini. Roma 20—26 settembre 1936. II. Roma, 1940.
- Броневский, I—II — [Броневский В.] Путешествие от Триеста до С.-Петербурга в 1810 году, ч. I—II. М., 1828.
- Брюкнер, 1957 — Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
- Брюсов, 1976 — Рассказы Маша, с реки Мологи, под городом Устюжна [запись В. Я. Брюсова 1905 г.]. — «Литературное наследство», т. 85. М., 1976. «Рассказы Маша» опубликованы в этом издании в разделе прозы Брюсова, но это, безусловно, подлинный текст, лишь записанный писателем.
- Булашев, 1909 — Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях, вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.
- Булгаковский, 1890 — Булгаковский Т. Г. Пинчуки. Спб., 1890.
- Бурцев, I—III — Бурцев А. Е. Обзор русского народного быта Северного края, т. I—III. Спб., 1902.
- Буслаев, I—II — Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I—II. Спб., 1861.
- Буслаев, 1848 — Буслаев Ф. О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М., 1848.
- Буслаев, 1861 — Буслаев Ф. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. М., 1861.
- Бялькевич, 1970 — Бялькевич I. К. Краёвы слоўнік усходняй Марі-леўшчыны. Мінск, 1970.
- Вагнер, 1974 — Вагнер Г. К. Проблема жайров в древнерусском искусстве. М., 1974.
- Варенцов, 1860 — Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. Спб., 1860.
- Васильев, I—II — Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа, [I]. — ЭО, кн. 4, 1890, № I; II. — ЭО, кн. 15, 1892, № 4.
- Васильев, 1895 — Васильев М. К. Украинские легенды и верования, связанные с именами некоторых святых. — ЭО, кн. 27, 1895, № 4.
- Вейцман и др., 1967 — Вейцман К., Хадзидакис М., Миятев К., Радойчиц С. Иконы на Балканах. Синай, Греция, Болгария, Югославия. София — Белград, 1967.
- Велецкая, 1968 — Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Иби-Фадлана о похоронах «русса»). — В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968.
- Велецкая, 1978 — Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Великие Миниев Четни, октябрь — Великие Миниев Четни, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 1—3. Спб., 1870; дни 4—18. Спб., 1874; дни 19—31. Спб., 1880 (с продолжающейся пагинацией в пределах всего месяца). Это издание входит в серию «Памятники славяно-русской письменности, изданные нпм. Археографическою комиссиею».
- Верещагин, 1901 — А. В[ерещагин]. Почитание на Вятке Николы Можайского в XVII веке. — Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1902 год. Вятка, 1901. Инициалы автора раскрыты у Д. К. Зеленина (ЭО, кн. 52, 1904, № 3, с. 68).
- Верховской, I—II — Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии

и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права, т. I—II. Ростов-на-Дону, 1916.

Веселовский, 1875—1877 — Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды.— ЖМНП, ч. CLXXVIII, CLXXIX, 1875, № 4, 5; ч. CLXXXIII—CLXXXV, 1876, № 2, 3, 4, 6; ч. CLXXXIX—CXCI, 1877, № 2, 5. При ссылках указываем номер части журнала.

Веселовский, 1880 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. Спб., 1880 («Записки имп. Академии наук», т. 37, прилож. № 3; Сб. ОРЯС, т. 21, № 2).

Веселовский, 1883 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI—X. Спб., 1883 («Записки имп. Академии наук», т. 45, прилож. № 1; Сб. ОРЯС, т. 32, № 4).

Веселовский, 1889 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI—XVII. Спб., 1889 (Сб. ОРЯС, т. 46, № 6).

Веселовский, 1891 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII—XXIV. Спб., 1891 (Сб. ОРЯС, т. 53, № 6).

Весновесные песни, 1979 — Веснавья песни. Складальнікі: Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей. Складальнік музычнай часткі В. І. Ялатаў. Мінск, 1979.

Вздорнов, 1971 — Вздорнов Г. И. Συναξις τῶν αρχαγγέλων.— «Византийский временник», т. 32. М., 1971,

Вздорнов, 1972 — Вздорнов Г. И. Рисунки на полях Типографского Устава. — Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972.

Видиэс, 1966 — Widnäs M. Les synaxaires slavo-russes des «Fragments Finlandais». Helsinki, 1966 («Commentationes Humanorum Litterarum. Societas Scientiarum Fennica», vol. 38, N 1).

Г. Виноградов, 1915 — Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилго населения Сибири (материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская область. Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния.— ЖС, год XXIV, 1915, вып. 4 (выход в свет — 1916 г.).

Г. Виноградов, 1918 — Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожилческого населения Сибири. Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губ. Иркутск, 1918.

Г. Виноградов, 1923 — Виноградов Г. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири (Восточная Сибирь, Тулуновский уезд, Иркутская губерния).— «Сборник трудов профессоров и преподавателей Государственного Иркутского университета», вып. 5. Иркутск, 1923.

Н. Виноградов, I—III — Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч., вып. I—III. Спб., 1907—1910 [вып. I — 1907; вып. II — 1909; вып. III — 1910]. Оттиск из ЖС, 1907—1909.

Н. Виноградов, 1900 — Виноградов Н. О древней резной чудотворной иконе Святителя Христова Николая, находящейся в соборном храме города Можайска Московской губернии. М., 1900.

Н. Виноградов, 1904 — Виноградов Н. Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости Костромского уезда. Кострома, 1904 («Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии», издаваемые под редакцией губернского пчеловода А. Г. Кузьмина, вып. 2).

Н. Виноградов, 1917 — Виноградов Н. Народная свадьба в Костромском уезде.— «Этнографический сборник». Кострома, 1917 («Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. 8).

Виноградова, 1981 — Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели).— В кн.: Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М., 1981.

Витсен, I—III — Witsen Nicolaas. Moscovicse Reyse 1664—1665. Journaal en aentekeningen. Uitgegeven door Th. J. G. Locher en P. de Buck. Deel I—III. 's-Gravenhague, 1966—1967. Во всех трех частях продолжающаяся пагинация.

М. Владимиров, 1851 — Владимиров Мих. Воспоминания о Хохле.— «Воронежские губернские ведомости», 1851, № 38.

П. Владимиров, 1896 — Владимиров П. В. Введение в историю русской словесности. Из лекций и исследований. Киев, 1896.

П. Владимиров, 1897 — Владимиров П. В. Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий. — «Памятники древнерусской учительской литературы». Под ред. А. И. Пономарева, вып. 3 (отд. 3). Спб., 1897.

Власто, 1970 — Vlasto A. P. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970.

Вознесенский и Гусев, 1899 — Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. Спб., 1899.

Возняк, I—III — Возняк М. Історія української літератури, т. I—III. Львів, 1920—1924.

Вольтер, 1890 — Вольтер Э. Литовские легенды. — ЭО, кн. 6, 1890, № 3.

Ворониц, 1960 — Ворониц Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. — «Краеведческие записки», вып. 4, Ярославль, 1960.

Востоков, 1842 — Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музея. Спб., 1842.

Вреде, 1934—1935 — Wrede, Nicolaus, hl.—In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Kräyer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli, Bd VI. Berlin—Leipzig, 1934—1935 (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde. Herausgegeben vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde. Abteilung I. Aberglaube), col. 1086—1107.

Вяземский, 1958 — Вяземский П. А. Стихотворения. Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Л. Я. Гинзбург. Л., 1958 («Библиотека поэта». Большая серия).

Гавриил Бужинский, 1723 — [Гавриил Бужинский]. Последование о исповедании. М., 1723.

Гаген-Торн, 1933 — Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. — «Советская этнография», 1933, № 5—6.

Гальковский, I—II — Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I. Харьков, 1916; т. II (Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе). М., 1913 («Записки Московского археологического института», т. 18).

Гаррисон, 1949 — Garrison Ed. B. Italian Romanesque Panel Painting. An Illustrated Index. Florence, 1949.

Гваньини, 1578 — Alexander Gwagninus Veronensis. Sarmatiae Europaeae descriptio, quae Regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Masoviam, Prussiam, Pomeraniam, Livoniam et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur... [Cracovia], 1578. Цитируется часть, посвященная описанию Московии («Omnium regionum, Moschoviae monarchiae subiectarum...»), которая, как и другие части, имеет самостоятельную фолляцию.

Гейс, 1875 — [Гейс С.]. Описание путешествия в Москву посла римского императора, Николая Варкоча, с 22-го июля 1593 года. Пер. с нем. и предисл. А. Шемякина. М., 1875 (оттиск из ЧОИДР, 1874, кн. 4). Ср.: [Heuss S.]. Beschreibung der Raiss in die Moskaw so Herr Niclas Warbotsch damals Röm. Khay. Mats. Gesandter gethan. Anno 1593, den 22 July.—In: Wichmann B. von. Sammlung bisher noch ungedruckter kleiner Schriften zur ältern Geschichte und Kenntniss des Russischen Reichs, Bd I. Berlin, 1820.

Генерозов, 1883 — Генерозов Я. Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883. Перепечатано из № 25—29 «Саратовских епархиальных ведомостей» за 1883 г.

Геннинг, 1848 — Henning S. Liffländische Churländische Chronica.—«Scriptores rerum livonicarum. Sammlung der wichtigsten Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehst- und Kurland; in genauem Wiederabdrucke der besten, bereits gedruckten, aber selten gewordenen Ausgaben», Bd II. Riga—Leipzig, 1848.

Георгиева, 1978 — Георгиева И. Змията-стопан в българските народни верования. — «Векове», 1978, кн. 2.

Георгиевский, 1929 — Георгиевский А. П. Русские на Дальнем Востоке. Фольклорно-диалектологический очерк, вып. IV. Фольклор Приморья. Владивосток, 1929 («Труды Дальневосточного гос. университета», сер. III, № 9).

Георгиевский, 1929a — Георгиевский А. П. Частушка Приморья. — «Записки Владивостокского отдела Гос. РГО (Общества изучения Амурского края)», т. 3 (20), вып. 2. Владивосток, 1929.

Герасимов, 1895 — Герасимов М. К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповского [=Череповецкого] уезда Новгородской губернии. — ЭО, кн. 27, 1895, № 4.

Герасимов, 1898 — Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде, Новгородской губернии. — ЖС, год VIII, 1898, вып. 2 (отд. I).

Герасимов, 1900 — Герасимов М. К. Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде [Новгородской губернии]. — ЭО, кн. 46, 1900, № 3.

Герасимов, 1910 — Герасимов М. К. Словарь уездного череповецкого говора. Спб., 1910 (Сб. ОРЯС, т. 87, № 3).

Гиери, 1835 — Thomae Hiärn's Ebst-, Lyf- und Lettlaendische Geschichte. Nach der Originalhandschrift herausgegeben und im Drucke besorgt von C. E. Napiersky. Riga, Dorpat und Leipzig, 1835 («Monumenta Livoniae Antiquae. Sammlung von Chroniken, Berichten, Urkunden und andern schriftlichen Denkmalen und Aufsätzen, welche zur Erläuterung der Geschichte Liv-, Ebst- und Kurland's dienen», Bd I).

Гильфердинг, I—III — Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года, изд. 2-е, т. I—III. Спб., 1894—1900 [т. I — Сб. ОРЯС, т. 59, 1894; т. II — Сб. ОРЯС, т. 60, 1896; т. III — Сб. ОРЯС, т. 61, № 1, 1900; см. также «Указатель к Онежским былинам Гильфердинга» Н. В. Васильева. — Сб. ОРЯС, т. 61, № 2. Спб., 1909].

Гладышова, 1960 — Gładyszowa M. Wiedza ludowa o gwiazdach. Warszawa, 1960.

Глащинская, 1938 — Глащинская Л. М. Пережитки дохристианских верований в новгородском искусстве XIV века. — «Новгородский исторический сборник», вып. 3—4. Новгород, 1938.

Гоголь, I—XIV — Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. в 14-ти томах, т. I—XIV. М., 1937—1952.

Голиков, I—XV — Голиков И. И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам, изд. 2-е, т. I—XV. М., 1837—1843.

Голикова, 1957 — Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Головацкий, I—III — Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, ч. I—III. М., 1878 [ч. I. Думы и думки; ч. II. Обрядные песни; ч. III. Разночтения и дополнения — отд. 1. Думы и думки; отд. 2. Обрядные песни]. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — выпуск («отделение»).

Головацкий, 1877 — Головацкий Я. Ф. О народной одежде и убранстве русинов или русских в Галичине и северовосточной Венгрии. — «Записки РГО по отд. этнографии», т. 7. Спб., 1877.

Голубинский, I—II — Голубинский Е. История русской церкви, т. I, 1-я половина тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901; т. I, 2-я половина тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1904; т. II, 1-я половина тома. М., 1900; т. II, 2-я половина тома. М., 1917. Археологический атлас ко второй половине I тома Истории русской церкви. М., 1906. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — половину тома.

Голубинский, 1903 — Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. Оттиск из ЧОИДР, 1903, кн. 1.

Голубинский, 1913 — Голубинский Е. Е. О реформе в быте русской церкви. М., 1913. Оттиск из ЧОИДР, 1913, кн. 3.

Голубцов, 1907 — Голубцов А. Чиновники Московского Успенского собора.— ЧОИДР, 1907, кн. 4.

Горалек, 1956 — Горалек К. Св. Кирилл и семитские языки.— In: For Roman Jakobson. Essays on the occasion of his sixtieth birthday. The Hague, 1956.

Городцов, 1909 — Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов.— ЭО, кн. 80, 1909, № 1.

Городцов, 1915 — Городцов П. А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. — «Ежегодник Тобольского губернского музея, состоящего под Августейшим его имп. Величества покровительством», год 24, 1915, вып. 26. Тобольск, 1916.

Городцов и Броневский, 1897 — Городцов В. А., Броневский Г. П. Этнографические заметки. I. Обычай при погребении во время эпидемий. II. Опахиванье деревни во время эпидемий.— ЭО, кн. 34, 1897, № 3.

Горячева, 1979 — Горячева Т. В. Заметки по этимологии русских народных метеорологических терминов.— В кн.: Этимология 1977. М., 1979.

Готье, 1937 — Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. Пер. с англ. Ю. А. Готье [Л., 1937].

Грабар, 1957 — Grabar A. L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957.

Грачева, 1976 — Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у иганасан.— В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1976.

Грегуар, 1949 — Grégoire H. (avec la collaboration de R. Goossens et de M. Matthieu). Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Etudes sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde.— In: Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mémoires, t. 45. Bruxelles, 1949.

Гринченко, I—IV — Словарь української мови. Зібрала ред. журналу «Київська старина». Упорядкував з додатком власного матеріалу Б. Грінченко, т. I—IV. Київ, 1907—1909 (или фотомеханическое воспроизведение: Київ, 1958—1959).

Гринченко, 1895—1900, I—III — Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях, вып. I—III. Чернигов, 1895—1900.

Громыко, 1975 — Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

Громыко, 1975а — Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX веков.— В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII—начале XX в. (сборник научных трудов). Под ред. М. М. Громыко и Н. А. Миненко. Новосибирск, 1975.

Гуляев, 1848 — Гуляев С. И. Этнографические очерки Южной Сибири.— «Библиотека для чтения», т. 90. Спб., 1848.

Гуревич, 1939 — Гуревич А. Русские сказки Восточной Сибири. Иркутск, 1939.

Гусев, 1911 — Гусев П. Иконография свв. Флора и Лавра в новгородском искусстве.— «Вестник археологии и истории, издаваемый имп. Археологическим институтом», вып. XXI. Спб., 1911.

Давид, 1965 — Georgius David, S. J. Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690), ed. by A. V. Florovskij. London — the Hague—Paris, 1965 («Slavistic Printings and Reprintings», 54).

Даль, I—IV — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка, изд. 2-е, т. I—IV. Спб.— М., 1880—1882.

Даль, 1904, I—IV — Даль В. Пословицы русского народа, изд. 3-е, т. I—IV. М., 1904 (на обложке — 1905 г., на титульном листе — 1904 г.).

Данилов, 1909 — Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде.— ЖС, год. XVIII, 1909, вып. 4 (отд. I).

Данилов, 1916 — Данилов В. Работы по этнографии в учительских институтах и семинариях.— ЖМНП, н. с., ч. LXIV, 1916, № 8.

Данкаарт, 1615 — Danckaert J. Beschrijvinge van Moscovien ofte Ruslandt... Amsterdam, 1615.

- Дворник, 1954 — Dvornik F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie.— «L'Église et les églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin», I. [Chevetogne, 1954].
- Дей, 1940 — Day C. B. Chinese peasant cults, being a study of Chinese paper gods. Shanghai — Hong Kong — Singapore, 1940.
- Делез, 1909 — Delehayе H. Les légendes grecques des saints militaires. Paris, 1909.
- Демидович, 1896 — Демидович П. П. Из области верований и сказаний белоруссов.— ЭО, кн. 28, 1896, № 1; кн. 29—30, 1896, № 2—3.
- Демич, 1912 — Демич В. Ф. О змее в русской народной медицине.— ЖС, год XXI, 1912, вып. 1.
- Дерунов, 1889 — Дерунов С. Село Козьмодемьянское.— «Ярославские губернские ведомости», 1889, № 80.
- Деяния соборов 1666 и 1667 гг.— Дѣянiя московскихъ соборовъ 1666 и 1667 годовъ. М., 1881.
- Джурич, 1963 — Ђурић В. Ј. Сопоћани. Београд, 1963.
- Дикарев, 1895 — Дикарев М. Толки народа (Антихрист — Мышиный царь — Гадюки).— ЭО, кн. 24, 1895, № 1.
- Дикарев, 1905 — Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині. — «Матеріали до українсько-руської етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові]», т. 6. Львів, 1905.
- Дмитрий Ростовский, 1755 — [Дмитрий Ростовский]. Розыск о Раскольнической Брынской вѣрѣ, о ученіи ихъ, о дѣлахъ ихъ, и изъявленіе яко вѣра ихъ неправа, ученіе ихъ душевредно и дѣла ихъ не богоугодна. М., 1755.
- Диттель, 1898 — Диттель. Сборник рязанских областных слов.— ЖС, год VII, 1898, вып. 2 (отд. II).
- Дмитриев, 1973 — Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятник литературы XII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.
- Дмитриева, 1978 — Дмитриева С. И. О роли субстрата в сложении этнических групп русского Севера (по материалам фольклора и изобразительного искусства). — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Люблина, сентябрь 1978. Доклады советской делегации. М., 1978.
- Дмитриевский и Юшманов, 1915 — Дмитриевский А., Юшманов В. Святая Русь и Италия у мироточивой гробницы Святителя Николая Мирликийского в Бар-граде. Пг., 1915.
- Дневник избияния московских бояр, 1901 — Дневник зверского избияния московских бояр в столице в 1682 году и избрания двух царей Петра и Иоанна.— «Старина и новизна», кн. IV. Спб., 1901. Публикация текста по рукописи Публичной библиотеки, польск. Q. IV. № 8, 1683 г.
- Добнаш-Рождественская, 1917 — Добнаш-Рождественская О. А. Культе св. Михаила в латинском средневековье V—XIII века. Пг., 1917. Сокращенный вариант этой работы опубликован по-французски: Rojdestvensky O. Le culte de saint Michel et le moyen âge latin. Paris, 1922.
- Добровольский, I—IV — Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник, ч. I—IV. Спб.—М. 1891—1903.
- Добровольский, 1894 — Добровольский В. Н. Звукоподражание в народном языке и в народной поэзии.— ЭО, кн. 22, 1894, № 3.
- Добровольский, 1897 — Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями.— ЖС, год VII, 1897, вып. 3—4 (отд. I).
- Добровольский, 1900 — Добровольский Вл. Н. Значение народного праздника «Свечи». — ЭО, кн. 47, 1900, № 4 (выход в свет — 1901 г.).
- Добровольский, 1901 — Добровольский В. Н. Суеверия относительно волков.— ЭО, кн. 51, 1901, № 4.
- Добровольский, 1901a — Добровольский В. Н. Насекомые и черви в народной жизни.— ЭО, кн. 49, 1901, № 2.
- Добровольский, 1902 — Добровольский В. Н. Свадебный обряд в Ка-

лужской губ[ернии]. Село Сильковичи, Мосальск[ого] уезда.— ЖС, год XII, 1902, вып. 2 (отд. II).

Добровольский, 1905 — Добровольский В. Н. Песни Дмитровского уезда Орловской губернии.— ЖС, год XIV, 1905, вып. 3—4.

Добровольский, 1908 — Добровольский В. Н. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ[ернии]). Леший (Честной Леса), Водяной дедушка, Русалки.— ЖС, год XVII, 1908, вып. I (отд. I).

Добровольский, 1908а — Добровольский В. «Егорьев день» в Смоленской губернии.— ЖС, год XVII, 1908, вып. 2 (отд. I).

Добровольский, 1914 — Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Добрынин, 1872 — Записки Гавриила Ивановича Добрынина. Спб., 1872.

Долгих, 1976 — Мифологические сказки и исторические предания Иганасан. Запись и подготовка текстов, введение и комментарии Б. О. Долгих. М., 1976.

Драгоманов, 1876 — Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876 (то же в «Записках Юго-Западного отдела РГО», т. 3).

Древлянский, 1846 — Древлянский П. Белорусские народные предания.— «Прибавление к ЖМНП», кн. 1. Спб., 1846.

Дружинин, 1889 — Дружинин В. Г. Раскол на Дону в конце XVII века. Спб., 1889.

Дуйчев, 1976 — Дуйчев И. С. К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси.— В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Думитрашков, 1860 — Думитрашков К. Историческое сведение о разрешительной молитве над умершими.— «Руководство для сельских пастырей. Журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии», 1860, № 19.

Думитрашков, 1876 — К. Д[умитрашков]. О церковно-народном месяцецелов.— «Руководство для сельских пастырей. Журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии», 1876, № 37. Для раскрытия псевдонима ср.: Масанов И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей, т. II. М., 1957, с. 13.

Дювернуа, 1894 — Дювернуа А. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1894.

Дюмезиль, 1976 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

Евреннов, 1917 — Евреиннов Н. История телесных наказаний в России, дополненная статьями, запрещенными старым правительством.— [Пг., 1917?].

Едемский, I—V — Едемский М. Б. Из кошеиныхских преданий. I. О чуд.— ЖС, год XIV, 1905, вып. 1—2; II. Чудь, литва, паны; III. Розбой (разбойники).— ЖС, год XVII, 1908, вып. 1 (отд. II); IV. Еретики. V. Общественно-исторические лица и события.— ЖС, год XVII, 1908, вып. 2 (отд. II).

Едемский, 1910 — Едемский М. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда.— ЖС, год XIX, 1910, вып. 1—4 (приложение).

Елеонская, 1912 — Елеонская Е. Некоторые замечания по поводу сложения сказок. Заговорная формула в сказке.— ЭО, кн. 92—93, 1912, № 1—2.

Елеонская, 1913 — Елеонская Е. Н. Представление «того света» в русской народной сказке.— ЭО, кн. 98—99, 1913, № 3—4 (выход в свет — 1914 г.).

Елеонская, 1929 — Елеонская Е. Вредоносные заговоры. Три заговора из Сборника 17-го века.— «Slavia», гошп. 7, 1929, sešit 4.

Елеонская, 1929а — Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия. М., 1929 («Мемуары Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», вып. 3). Эта книга не вышла в свет; корректурный экземпляр ее хранится в библиотеке Института этнографии АН СССР.

Ермолов, I—IV — Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, т. I—IV. Спб., 1901—1905.

Ефименко, I—II — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. 1—2.— «Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. 30. Труды Этнографического отдела, кн. 5, вып. 1 и 2. М., 1877—1878 [вып. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. 1877; вып. 2. Народная словесность. 1878].

Живанчевич, 1963 — Живанчевич В. Волос — Велес, словенско божан-

ство териоморфног порекла. — «Гласник етнографског музеја у Београду», књ. 26. Београд, 1963.

Живанчевич, 1970 — Живанчевич В. «Волос — Велес» — славянское божество териоморфного происхождения. — В кн.: VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва (3—10 августа 1964 г.), т. 8. М., 1970.

Житие Николая Чудотворца, 1878 — Житие Николая Чудотворца. Издано по рукописи XVI века, принадлежащей Московскому Публичному и Румянцевскому музею (folio № 15). Спб., [1878] (ОЛДП, 28—40).

Житие и чудеса св. Николая, 1901 — Житие и чудеса святителя и чудотворца Николая по рукописи Макариевских Четвѣхъ Миней [из чтений на 6-е декабря]. Издание Археографической Комиссии, 1901.

Живные песни, 1974 — Живныя песни. Уступны артыкул, укладанне, сістэматызацыя тэкстаў і каментары А. С. Ліса. Уступны артыкул, укладанне і сістэматызацыя напеваў В. І. Ялатава. Мінск, 1974.

Журавлев, 1979 — Журавлев А. Ф. К текстологии русских «опахивальных» песен. — В кн.: «Balcano-Balto-Slavica». Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979.

Забелин, I—II — Забелин И. История русской жизни с древнейших времен, ч. I—II. М., 1876—1879.

Забудин, 1880 — Забудин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

Г. Завойко, 1914 — Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — ЭО, кн. 103—104, 1914, № 3—4.

К. Завойко, 1917 — Завойко К. В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914—1916 гг.). — «Этнографический сборник». Кострома, 1917 («Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. 8).

Зализняк, 1962 — Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода. — «Вопросы славянского языкознания», вып. 6. М., 1962.

Зарубин, 1932 — Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Приготовил к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932 («Памятники древнерусской литературы», вып. 3).

Зверинский, I—III — Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи, с библиографическим указателем, т. I—III. Спб., 1892—1897.

Зеленин, I—II — Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах. — Сб. МАЭ, т. 8. Л., 1929; ч. II. Запреты в домашней жизни. — Сб. МАЭ, т. 9. Л., 1930.

Зеленин, 1903 — Зеленин Д. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию. — Сб. ОРЯС, т. 76, № 2. Спб., 1903.

Зеленин, 1906 — Зеленин Д. Троещепятница (Этнографическое исследование). Вятка, 1906. То же: «Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1906 год». Вятка, 1906, отд. II, с. 1—51, 237—238.

Зеленин, 1907 — Зеленин Дм. Русская соха, ее история и виды. Очерк из истории русской земледельческой культуры. Вятка, 1907.

Зеленин, 1909 — Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников». — «Пошана». Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 18. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1909.

Зеленин, 1911 — Зеленин Дм. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских. — ЖС, год XX, 1911, вып. 2.

Зеленин, 1911a — Зеленин Дм. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи). — ЖС, год XX, 1911, вып. 1 (выход в свет — 1912 г.).

Зеленин, 1913 — Зеленин Дм. Русские народные обряды со старою обувью. — ЖС, год XXII, 1913, вып. 1—2.

Зеленин, 1914 — Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мешеряжской. Пг., 1914 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 41).

Зелених, 1914—1916 — Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества, вып. I—III. Пг., 1914—1916. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Зеленин, 1915 — Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок. Пг.; 1915 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 42).

Зеленин, 1916 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Зеленин, 1926—1927 — Зеленин Д. К. Головные уборы восточных (русских) славян.— «Slavia», год 5, 1926, sešit 2, s. 303—338; 1927, sešit 3, s. 535—556.

Зеленин, 1927 — Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927 («Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte», hrsg. von Reinhold Trautmann und Max Vasmer).

Зеленин, 1928 — Зеленин Д. К. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая.— Статьи по славянской филологии и русской словесности (Сборник статей в честь А. И. Соболевского). Л., 1928 (Сб. ОРЯС, т. 101, № 3).

Зеленин, 1930 — Зеленин Д. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских.— «Lud Słowiański», t. I. Kraków, 1930, zeszyt 2 (dział B. Etnografja).

Зеленин, 1937 — Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937 («Труды Института этнографии АН СССР», т. 15, вып. 2).

Зеленин, 1954 — Зеленин Д. К. О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода.— «Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР», 6. М., 1954.

Земцовский, 1970 — Поэзия крестьянских праздников. Вступит. статья, составление, подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970 («Библиотека поэта». Большая серия).

Зензинов, 1913 — Зензинов В. Русское Устье Якутской области Верхоянского края.— ЭО, кн. 96—97, 1913, № 1—2.

Зернова, 1932 — Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае.— «Советская этнография», 1932, № 3.

Зечевич, 1969 — Zečević S. Heidnisch-christliche Symbiose einiger mythischer Wesen der serbischen Volkstradition.— In: Das heidnische und christliche Slaventum. Acta II Congressus internationalis historiae Slavicæ Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati, I. Wiesbaden, 1969.

Зимовые песни, 1975 — Зимовыя песні. Калядкі і шчадроўкі. Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментары А. І. Гурскага. Укладанне, сістэматызацыя, характарыстыка і рэдагаванне напеваў З. Я. Мажэйкі. Мінск, 1975.

Зиновий Отенский, 1863 — Зиновий [Отенский]. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863 (Прибавления к журналу «Православный собеседник»).

Златковская, 1977 — Златковская Т. Д. Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев. — В кн.: Этническая история и фольклор. М., 1977.

Змеев, 1896 — Змеев Л. Ф. Русские врачевники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности. Спб., 1896.

Зобнин, 1894 — Зобнин Ф. Из года в год (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа).— ЖС, год IV, 1894, вып. 1 (отд. I).

Зобнин и Патканов, 1899 — Зобнин, Патканов. Список Тобольских слов и выражений.— ЖС, год IX, 1899, вып. 4 (отд. II).

Зотов, 1892 — Зотов Р. Вл. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о черниговском княжестве в татарское время. Спб., 1892.

Зызыкин, I—III — Зызыкин М. В. Патриарх Никон, его государственные и канонические идеи, ч. I—III. Варшава, 1931—1939 [ч. I. Историческая почва и источники никоновских идей. 1931; ч. II. Учение патриарха Никона о природе власти государственной и церковной и их взаимоотношениях. 1934; ч. III. Падение

ние Никона и крушение его идей в петровском законодательстве. Отзывы о Никоне. 1939].

Иваницкий, 1890 — Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии.— «Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. 69. Труды этнографического отдела, т. 11, вып. 1. М., 1890.

Иваницкий, 1892 — Иваницкий Н. А. К народнои медицине.— ЭО, кн. 12, 1892, № 1.

Иваницкий и Шустиков, 1898 — Иваницкий Н. А., Шустиков А. А. Перегудки.— ЖС, год VIII, 1898, вып. 2 (отд. II).

А. Иванов, 1900 — Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губ[ернии].— ЭО, кн. 47, 1900, № 4.

В. Иванов, 1973 — Иванов Вяч. Вс. Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию».— In: Structure of Texts and Semiotics of Culture, Ed. by J. van der Eng and M. Grygar. The Hague — Paris. 1973 («Slavistic Printings and Reprintings», 294).

П. Иванов, I—IV — П. И[ванов]. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда [Харьковской губернии]), I.— ЭО, кн. 5, 1890, № 2; II.— ЭО, кн. 7, 1890, № 4; III.— ЭО, кн. 9, 1891, № 2; IV.— ЭО, кн. 13, 1892, № 2.

П. Иванов, 1893 — Иванов П. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда).— «Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. 5, вып. 1. Харьков, 1893.

П. Иванов, 1897 — Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском у[езде] Харьковской губ[ернии].— ЭО, кн. 32, 1897, № 1.

П. Иванов, 1907 — Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907 («Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. 17).

П. Иванов, 1909 — Иванов П. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и на загробную жизнь.— «Пошана». Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 18. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1909.

Иванов и Топоров, 1965 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов и Топоров, 1967 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К семиотической интерпретации коровая и коровайных обрядов у белоруссов.— «Труды по знаковым системам», 3. Тарту, 1967 («Учен. записки ТГУ», вып. 198).

Иванов и Топоров, 1970 — Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале).— In: Sign. Language. Culture. Ed. by A. J. Greimas et al. The Hague — Paris, 1970.

Иванов и Топоров, 1972 — Иванаў Вяч. Усев., Тапароў У. М. Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі.— В кн.: Беларускае і славянскае мовазнаўства. Да 75-годдзя акадэміка АН БССР Кандрата Кандратавіча Крапівы. Мінск, 1972.

Иванов и Топоров, 1973 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов).— «Труды по знаковым системам», 6. Тарту, 1973 («Учен. записки ТГУ», вып. 308).

Иванов и Топоров, 1973а — Иванов В. В., Топоров В. Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов.— В кн.: Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973.

Иванов и Топоров, 1973б — Ivanov V. V., Toporov V. N. A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root \*vel-. — «Baltistica», IX, 1973, N 1.

Иванов и Топоров, 1974 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов и Топоров, 1974а — Иванов В. В., Топоров В. Н. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей.— «Zeitschrift für Slawistik», Bd 19, 1974, N 2.

Иванов и Топоров, 1975 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах.— В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). М., 1975.

Иванов и Топоров, 1976 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян.— В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., 1976.

Иванов и Топоров, 1977 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте.— «Труды по знаковым системам», 8. Тарту, 1977 («Учен. записки ТГУ», вып. 411).

Иванов и Топоров, 1978 — Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов).— В кн.: Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб—Люблина, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. М., 1978.

Иванов и Топоров, 1979 — Иванов В. В., Топоров В. Н. К вопросу о происхождении этнонима «валахи».— В кн.: Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М., 1979.

Иконников, 1869 — Иконников В. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. Оттиск из «Университетских известий» за 1869 г.

Илчев, 1969 — Илчев Ст. Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.

Г. Ильинский, 1915 — Ильинский Г. А. Звук sh в славянских языках.— ИОРЯС, т. 20, 1915, кн. 3, с. 52—118; кн. 4, с. 135—186.

Я. Ильинский, 1896 — Ильинский Я. Свадебные причеты, детские песни и пр., записанные в Щегинской, Хмелевской и Меленковской волостях Пошехонского уезда [Ярославской губернии].— ЖС, год VI, 1896, вып. 2 (отд. II).

Инбер, 1954 — Инбер В. Как я была маленькая. М., 1954.

Иорданский, 1896 — Иорданский Н. Свадьба в Ветлужском крае.— ЭО, кн. 31, 1896, № 4.

Исаченко, 1963 — Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян.— «Вопросы славянского языкознания», вып. 7. М., 1963.

Истрин, 1924 — Истрин В. Договоры русских с греками X века.— ИОРЯС, т. 29, 1924 (выход в свет — 1925 г.).

Кагаров, 1918 — Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918.

Кагаров, 1929 — Кагаров Е. Г. Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства.— «Атеист», 1929, № 37.

Кагаров, 1929а — Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сб. МАЭ, т. 8. Л., 1929.

Казанова, I—XI — Mémoires de J. Casanova de Seingalt écrits par lui-même. Éd. nouvelle d'après le texte de l'édition princeps Leipzig—Bruxelles—Paris (1826—1838). Variantes des édition Schütz et Paulin-Rosez. Commentaires historiques et critiques, t. I—XI. Paris, 1928—1931.

К. Калайдович, 1861 — Калайдович К. Ф. Записки важные и мелочные.— В кн.: «Летописи русской литературы и древности», издаваемые Николаем Тихонравовым, т. 3. М., 1861 (отд. II).

П. Калайдович, 1810 — Калайдович П. О почтении русских к бороде и волосам своим.— «Вестник Европы», ч. 50, 1810, № 7.

Калинин, 1913 — Калинин И. Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ[ернии].— ЖС, год XXII, 1913, вып. 3—4.

Калинский, 1877 — Калининский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси.— «Записки РГО по отд. этнографии», т. 7. Спб., 1877.

Каменев, 1913 — Каменев А. А. Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губ[ернии].— ЖС, год XXI, 1913, вып. 1—2. С примечанием Д. К. Зеленина.

Кантемир, I—II — Кантемир А. Д. Сочинения, письма и избранные переводы... со статью о Кантемире и с примечаниями В. Я. Стоюнина (редакция издания П. А. Ефремова), т. I—II. Спб., 1867—1868.

Каптерев, I—II — Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. I—II. Сергиев Посад, 1909—1912. Оттиск из «Богословского вестника» за 1908—1911 гг.

Каравелов, 1861 — Каравелов Л. Памятники народного быта болгар, кн. I. М., 1861.

Караджич, I—V — Караџић Вук. Српске народне pjesme, кн. I—V. Беч, 1841—1865.

Караман, 1933 — Caraman P. Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów.— «Studium porównawcze. Polska Akademia Umiejętności. Prace komisji etnograficznej», N 14. Kraków, 1933.

Каразин, I—XII — Каразин Н. М. История Государства Российского, т. I—XII, изд. 3-е (А. Смирдина). Спб., 1830—1831.

Кареев, 1918 — Кареев Н. Гермес-Михаил и сказание о чуде в Хонех. По поводу книги О. А. Добиаш-Рождественской «Культе св. Михаила в латинском средневековье V—XIII веков» (Петроград, 1917).— ИОРЯС, т. 23, 1918, кн. 1 (выход в свет — 1919 г.).

Карей, 1972 — Carrey C. Les proverbes érotiques russes. Études de proverbes recueillis et non-publiés par Dal' et Simoni. The Hague — Paris, 1972.

Катифор, 1772 — Катифор А. Житие Петра Великого, императора и самодержца всероссийского, Отца Отечества. Спб., 1772 (изд. 2-е — М., 1788).

Кедрина, 1912 — Кедрина Р. Обряд «крещения» и «похорон» кукушки в связи с народным кумовством.— ЭО, кн. 92—93, 1912, № 1—2.

Кедров, 1865 — Кедров Н. Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае. Этнографический очерк.— «Новгородский сборник», вып. 3. Новгород, 1865.

Кекавмен, 1972 — Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века. Подгот. текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. М., 1972.

Кельснев, I—IV — В. Кельснев (сост.). Сборник правительственных сведений о раскольниках, вып. I—IV. Лондон, 1860—1862.

Киево-Печерский патерик, 1911 — Патерик Киево-Печерского монастыря. Спб., 1911 («Памятники славяно-русской письменности, изданные имп. Археологическою комиссиею», 2).

Киреевский, 1977 — Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях, т. I. Подгот. текстов к печати, статья и комментарии А. Д. Соймонова. Л., 1977.

Кирпичников, 1879 — Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. Спб., 1879. Оттиск из ЖМНП, ч. СС, 1878, № 12; ч. СС1, 1879, № 1, 2.

Кирпичников, 1893 — Кирпичников А. Деисус на Востоке и Западе и его литературные параллели.— ЖМНП, ч. ССХС, 1893, № 11.

Кирпичников, 1904 — Реферат доклада А. И. Кирпичникова «Икона св. Флора и Лавра Румянцева музея».— «Древности. Труды имп. Московского археологического общества», т. 20, [вып. 1]. М., 1904, протоколы, с. 18—19.

Кирша Данилов, 1977 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым, 2-е дополн. изд. подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977 (изд. 1-е — М.—Л., 1958).

Клингер, 1909 — Klinger W. Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności.— «Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filologiczny», seria II, t. 30. Kraków, 1909.

Клих, 1912 — Klich Ed. Nańecie wsi Borki Neżińskie. Kraków, 1912.

Ключевский, 1871 — Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

Княжнин, 1961 — Княжнин Я. Б. Избранные произведения. Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Л. И. Кулаковой. Л., 1961 («Библиотека поэта». Большая серия).

Ковалевский, 1956 — Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.

Козьма Пражский, 1962 — Козьма Пражский. Чешская хроника. Вступит. статья, перевод и комментарии Г. Э. Санчука. М., 1962.

Койэт, 1900—[Койэт Б.]. Посольство Куираада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу [голландский текст и русский перевод А. М. Ловягина]. Спб., 1900. Ср.: [Coyet B.]. Historisch Verhael, of Beschrijving van de Voyagie, gedaen onder de Suite van den Heere K. van Klenk... Amsterdam, 1677.

Колесса, 1898 — Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах стрийського повіту списав Філарет Колесса.—«Етнографічний збірник». Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка, т. 5, виданий під редакцією Д-ра Івана Франка. Львів, 1898.

Коллинз, 1671 — [Collins S.]. The Present State of Russia... London, 1671 (изд. 1-е — London, 1667).

Коллинз, 1846 — Коллинс С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. Пер. с англ. [с издания 1671 г.] Петра Киреевского. М., 1846. Оттиск из ЧОИДР, 1846, кн. 1.

Колчин, 1899 — Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии.—ЭО, кн. 42, 1899, № 3.

Комарович, 1960 — Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. — ТОДРЛ, т. 16. М.—Л., 1960.

Корб, 1906 — Корб И. Г. Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.). Пер. и примеч. А. И. Маленна. Спб., 1906. Ср.: Korb J.-G. Diarium itineris in Moscoviam... Vienhae [Wien], 1700.

Коринфский, 1911 — Коринфский А. А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1911.

Корнев, 1975 — Корнев А. И. Северные и северо-западные русские говоры как источник реконструкции семантического развития (слово *борода*).— В кн.: Севернорусские говоры, вып. 2. Л., 1975.

Коробка, 1902 — Коробка Н. К изучению малорусских колядок.— ИОРЯС, т. 7, 1902, кн. 3.

Королев и др., 1956 — Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. Под ред. В. Ф. Королева, К. А. Абрикосова, М. И. Тюлина. [М.], 1956.

Корш, 1904 — Корш Ф. О некоторых славянских словах иноязычного происхождения.— Почетъ. Сборник статей по славяноведению, посвященных профессору Марину Степановичу Дринову его учениками и почитателями. Харьков, 1904 («Сборник историко-филологического общества, состоящего при имп. Харьковском университете», т. 15. Под ред. проф. М. Г. Халанского).

Костоловский, 1901 — Костоловский И. В. Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремеевской волости Рыбинского уезда Ярославской губернии.— ЭО, кн. 50, 1901, № 3.

Костоловский, 1906 — Костоловский И. В. Из поверий Ярославской губернии.— ЭО, кн. 70—71, 1906, № 3—4 (выход в свет — 1907 г.).

Костоловский, 1913 — Костоловский И. В. Из поверий Ярославского края.— ЭО, кн. 96—97, 1913, № 1—2.

Котляревский, 1868 — Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.

Котошихин, 1906 — Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича, изд. 4-е. Спб., 1906. Ср. изд.: Пеннингтон, 1980.

Котуля, 1976 — Kotula F. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.

Кравченко, 1911—1914 — Кравченко В. Гр. Этнографические материалы,

собранные в Вольнской и соседних с ней губерниях.— «Труды общества исследователей Вольны», т. V (1911) и т. XII (1914). Житомир, 1911—1914.

Крайнов, 1941 — Крайнов Д. А. Вауловский могильник.— «Труды ГИМ», вып. 12. М., 1941.

Краткий статистический очерк, 1900 — Краткий статистический очерк Вятской губернии за 1899 год.— «Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1901 год», год XXII. Вятка, 1900.

Крачковский, 1873 — Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина.— ЧОИДР, 1873, кн. 4.

Крестьянин, 1907 — Крестьянин [псевдоним]. Из деревенских наблюдений.— ЖС, год 16, 1907, вып. 2 (отд. V). Перепечатка из «Минского слова», 1907, № 130.

Кудрявцев, 1900 — Кудрявцев В. Ф. Старина, памятки, предания и легенды Прикамского края.— «Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1901 год», год XXII. Вятка, 1900.

Куза и Медынцева, 1976 — Куза А. В., Медынцева А. А. Запись Николы из Новгородского Софийского собора.— «Советская археология», 1976, № 1.

Кузьминская-Берс, I—III — Кузьминская Т. А. (рожд. Берс). Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Воспоминания. Предисл. и примеч. М. А. Цявловского, ч. I—III. [Л.], 1925—1926.

Куликовский, 1890 — Куликовский Г. И. Похоронные обряды Оболенского края (Болезни. Смерть и представления о душе. Погребение. Поминки).— ЭО, кн. 4, 1890, № 1.

Куликовский, 1898 — Куликовский Г. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. Спб., 1898.

Кулишич, Петрович и Пантелич, 1970 — Кулишич Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Curieuse Nachricht..., 1725 — Curieuse Nachricht von der itzigen Religion Ihro Käyserlichen Majestät in Russland Petri Alexiewiz, und seines grossen Reiches, dass dieselbe itzo fast nach Evangelisch-Lutherischen Grund-Sätzen eingerichtet sey. Im Jahr 1725. Перепечатано в изд.: Верховской, I, с. VII—XI.

Кушелев-Безбородко, I—IV — Памятники стариной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, вып. I—IV. Спб., 1860—1862.

Лазарев, I—II — Лазарев В. Н. История византийской живописи, т. I (Текст). М., 1947; т. II (Атлас). М., 1948.

Лазарев, 1969 — Лазарев В. Н. Новгородская иконопись. М., 1969.

Лазарев, 1970 — Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. Статьи и исследования. М., 1970.

Лазарев, 1973 — Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески IX—XV веков. М., 1973.

Лаит, 1975 — Lunt H. G. On the language of old Rus: some questions and suggestions.— «Russian linguistics», vol. 2, 1975, N 3/4.

Ларин, 1959 — Ларин Б. А. Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса (1618—1619 гг.). Л., 1959.

Ларин, 1963 — Ларин Б. А. Об архаике в семантической структуре слова (яр — юр — буй).— В кн.: Из истории слов и словарей. Очерки по лексикологии и лексикографии. Л., 1963. Перепечатано в кн.: Ларин Б. А. История русского языка и общее языкознание (Избранные работы). М., 1977.

Лаурина и др., 1974 — Живопись древнего Новгорода и его земель XII—XVII столетий. Каталог выставки. Вступит. статья и научная редакция каталога В. К. Лауриной. Авторы-составители: В. К. Лаурина, Г. Д. Петрова, Э. С. Смирнова. Л., 1974.

Лаушкин, 1970 — Лаушкин К. Д. Баба-Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа).— В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970.

Лаушкин, 1973 — Лаушкин К. Д. Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладogi.— В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.

Лахтин, 1912 — Лахтин М. Ю. Старинные памятники медицинской пись-

- меньности.— «Записки Московского археологического института», т. XVII. М., 1912.
- Лебедев, 1877 — Лебедев А. Храмы Власьевского прихода г. Ярославля. Ярославль, 1877.
- Лебедева, 1927 — Лебедева Н. И. Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки (Этнологическая экспедиция в Брянской и Калужской областях в 1925-ом и 1926-ом годах), ч. I. Народный костюм, пряденье и ткачество. М., 1927 («Мемуары Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», вып. 2).
- Лебедева, 1929 — Лебедева Н. И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. Рязань, 1929 («Труды Общества исследователей Рязанского края», вып. 18).
- Левинтон, 1975 — Левинтон Г. А. К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой. Автореф. канд. дис. М., 1975.
- Левшин, 1873—1876 — Домашний памятник Николая Гавриловича Левшина 1788—1807 гг. Сообщил Н. П. Барышников.— «Русская старина», 1873, т. 8, № 12, с. 823—852; 1876, т. 16, № 5, с. 59—72.
- Леклерк, I—III — Le Clerc [N.] *Histoire physique, morale, civile et politique de la Russie ancienne*, t. I—III. Paris, 1783—1784.
- Леонид, 1881 — Архимандрит Леонид. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. Спб., 1881 («Памятники древней письменности и искусства», вып. 34).
- Леонид, 1888 — Архимандрит Леонид. Посмертные чудеса Святителя Николая архиепископа Мир-Лийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского. Спб., 1888 («Памятники древней письменности и искусства», вып. 72).
- Лесков, I—XI — Лесков Н. С. Собр. соч. в 11-ти томах, т. I—XI. М., 1956—1958.
- Лесков, 1881 — Лесков Н. С. Царская коронация.— «Исторический вестник», т. 5. Спб., 1881.
- Либерман, 1965 — Lieberman S. Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature.— In: Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday. English Section. Jerusalem, 1965.
- Листопадов, 1947 — Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба на Дону. Обряды и словесные тексты. Ростов-на-Дону, 1947.
- Лихачев, 1947 — Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947.
- Лихачева, 1976 — Лихачева В. Д. Искусство книги. Константинополь, XI век. М., 1976.
- Ловягин, 1905 — Ловягин А. Потемкин.— В кн.: Русский биографический словарь. Плавильщиков — Примо. Спб., 1905.
- Логинова, 1975 — Древнерусская живопись. Новые открытия (из частных собраний). Каталог выставок [в Музее древнерусского искусства им. Андрея Рублева]. Сост. А. Логинова. М., 1975.
- Логиновский, 1902 — Логиновский К. Д. О быте казаков Восточного Забайкалья.— ЖС, год XII, 1902, вып. 2 (отд. II).
- Лооритс, I—III — Loorits O. Grundzüge des estnischen Volksglaubens, Bd I—III. Lund, 1949—1957 («Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademiën för Folklivsforskning», 18: 1—3).
- Лооритс, 1954 — Loorits O. Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende. Helsinki, 1954 («Folklore Fellows Communications», vol. 63, N 149).
- Лооритс, 1955 — Loorits O. Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. Berlin, 1955 («Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin», Bd 7).
- Лоренц, I—II — Lorentz Fr. Slovinzisches Wörterbuch, I—II. SPb., 1908—1912.

Лотман, 1980 — Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1980.

Лотман и Успенский, 1977 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). — «Труды по русской и славянской филологии», т. 28. Тарту, 1977 («Учен. записки ТГУ», вып. 414).

Львовский, 1902 — Львовский А. Пятница в жизни русского народа. — «Живописная Россия», 1902, т. 2.

Люкен, 1898 — Lueken W. Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen, 1898.

Ляцкий, 1892 — Ляцкий Е. Болезнь и смерть по представлениям белоруссов. — ЭО, кн. 13—14, 1892, № 2—3.

Магеровский, 1899 — Magierowski L. Bajki. — «Lud», 1899, V, cz. 2.

Магницкий, 1883 — Магницкий В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883. То же (с иной пагинацией): «Календарь Вятской губернии на 1884 год». Вятка, [1883]. Как сообщает автор в предисловии (на с. 4), в сборник «вошли поверья и обряды, по местному названию *запуки*, одних лишь русских жителей Уржумского уезда и города Уржума и только незначительная часть черемис».

Магницкий, 1885 — Магницкий В. Особенности русского говора в Уржумском уезде Вятской губернии. Казань, 1885.

Магницкий, 1888 — Магницкий В. К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде. Этнографический сборник. Казань, 1888. Мы ссылаемся только на те сообщения, которые относятся к русскому населению.

Мазо, 1975 — Никольские песни, записанные в Никольском районе Вологодской области. Составление, вступит. статья и комментарии М. Мазо. Л.—М., 1975.

Мазон, 1931 — Mazon A. Mikula, le prodigieux laboureur. — «Revue des études slaves», t. 11. Paris, 1931, fasc. 3—4.

Майерберг, 1874 — Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послан августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. Пер. [с латин.] А. Н. Шемякина под ред. О. Бодянского. М., 1874. Оттиск из ЧОИДР, 1873, кн. 3, 4; 1874, кн. 1. Ср.: Mayerberg A. von. Iter in Moschoviam... [б. м., б. г.].

Майзен, 1931 — Meisen K. Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung. Düsseldorf, 1931 («Forschungen zur Volkskunde», hrsg. G. Schreiber, Bd 9—12).

Майков, 1869 — Майков Л. Н. Великорусские заклинания. — «Записки РГО по отд. этнографии», т. 2. Спб., 1869.

Макаренко, 1897 — Макаренко А. Материалы по народной медицине. Ужурской волости, Ачинского округа, Енисейской губ[ернии]. С приложением сборника народно-медицинских средств той же волости. — ЖС, год VII. 1897, вып. 1—4 (отд. II). При ссылках указываем номер выпуска.

Макаренко, 1897а — Макаренко А. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии. — ЖС, год VII, 1897, вып. 2 (отд. II).

Макаренко, 1913 — Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. Спб., 1913 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 36).

Макарий Булгаков, I—XII — Архиепископ Макарий [Булгаков]. История русской церкви, изд. 2-е, испр., т. I—XII. Спб., 1868.

Макарий Мирюлюбов, I—II — Архимандрит Макарий [Мирюлюбов]. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях, ч. I—II. М., 1860.

Макаров, I—III — Макаров М. Н. Русские предания, кн. I—III. М., 1838—1840 [кн. I и II — 1838, кн. III — 1840].

Макаров, 1828 — Макаров М. Древние и новые божбы, клятвы и при-

сяги русские. — «Труды и летописи Общества истории и древностей российских, учрежденного при имп. Московском университете», ч. 4, кн. 1. М., 1828.

Макаров, 1846 — Макаров М. Несколько историко-филологических заметок к словарю г. Линде по букве К. — ЧОИДР, 1846, кн. 4.

Макаров, 1846—1848 — Макаров М. Н. Опыт русского простонародного словотолковника. Оттиск из ЧОИДР (1846—1848), б. м., б. г.

Мак-Найт, 1917 — Mc-Knight G. H. St. Nicholas. His Legend and His Role in the Christmas Celebration and Other Popular Customs. N. Y., 1917.

Макошинов, I—XX — Макошинов С. В. Собр. соч., т. I—XX. Спб., [б. г.].

Малевицкий, 1912. — [Малевицкий Ф.] Народные песни Тотемского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1912.

Г. Малицкий, 1915 — Малицкий Г. Л. Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке. М., 1915. Оттиск из изд.: «Беседы». Сборник Общества истории литературы в Москве, I. М., 1915.

Н. Малицкий, 1932 — Малицкий Н. В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. [Л.], 1932 («Известия Гос. Академии истории материальной культуры», т. 11, вып. 10).

Малыхин, 1853 — Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижегородского уезда. — «Этнографический сборник, издаваемый РГО», вып. I. Спб. 1853.

Малышев, 1949 — Малышев В. И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР. — ТОДРЛ, 7. М.—Л., 1949.

Мамин-Сибиряк, I—VIII — Мамин-Сибиряк Д. Н. Собр. соч. в 8-ми томах, т. I—VIII. М., 1953—1955.

Мансикка, 1912 — Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда [Архангельской губернии]. — ЖС, год XXI, 1912, вып. I.

Мансикка, 1922 — Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven, I. Quellen. Helsinki, 1922 («Folklore Fellows Communications», N 43).

Маринов, 1914 — Маринов Д. Народна вѣра и религиозни народни обичаи. София, 1914 («Сборник за народни умотворения и народопис», кн. 28).

А. Марков, I—II — Марков А. Из истории русского бытового эпоса, вып. I. Спб., 1905 (оттиск из ЭО, кн. 41 и 42); вып. II. Спб., 1907 (оттиск из ЭО, кн. 67 и 70—71).

А. Марков, 1907 — Марков А. Остатки фетишизма в легендах об иконах святых. — ЭО, кн. 74, 1907, № 3.

А. Марков и др., 1911 — Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским, ч. II. Терский берег Белого моря. — «Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», т. 2. М., 1911 («Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. 114. Труды Этнографического отдела, т. 16).

Е. Марков, 1887 — Марков Е. Деревенский колдун. — «Исторический вестник», т. 28, 1887, № 4.

Мартенс, Ванри и Вага, 1979 — Martens M., Vanrie A., Waha M. de. Saint Michel et sa symbolique. Ouvrage publié par la Ville de Bruxelles dans le cadre de son millénaire à l'occasion de l'exposition «Saint Michel et sa symbolique». [Bruxelles, 1979].

Мартынов, 1975 — Мартынаў В. У. Бел[арускае] *выраі*. — «Беларуская лінгвістыка», 1975, вып. 7.

Маторин, 1934 — Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. — В кн.: Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сборник статей. Л., 1934.

Мачеевский, 1969 — Maciejewski J. Słownik chełmiński-dobrzyński (Siemol, Dulsk). Toruń, 1969.

Медынцева, 1970 — Медынцева А. А. Надписи с именем художника Стефана из Софии Новгородской. — «Советская археология», 1970, № 4.

Медынцева, 1978 — Медынцева А. А. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI—XIV века. М., 1978.

- Мельников, I—VII — Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полн. собр. соч., изд. 2-е, т. I—VII. Спб., 1909.
- Мельников, 1910 — Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии (1854 г.). — «Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Сборник», 9. В память П. И. Мельникова (Андрея Печерского). Нижний Новгород, 1910 (ч. II).
- Мендельсон, 1897 — Мендельсон М. Н. К поверьям о св. Касьяне.— ЭО, кн. 32, 1897, № 1.
- Миклошич, 1875 — Miklosich F. Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung. Wien, 1875 (Separat-Abdruck aus dem XXIV. Bande der Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften).
- Милорадович, 1909 — Милорадович В. Украинские тайные знания и чары (Этнографический очерк).— «Пошана». Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 18. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1909.
- Мильтон, 1875 — Мильтон Дж. Московия. Пер. с англ. [с издания 1682 г.] и примеч. Ю. В. Толстого. М., 1875.
- Миненко, 1977 — Миненко Н. А. Массовые источники по демографии крестьянского двора XVIII—первой половины XIX в. (по материалам Западной Сибири).— В кн.: Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1977.
- Миненко, 1979 — Миненко Н. А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII—первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979.
- Минх, 1890 — Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и пред-рассудки крестьян Саратовской губернии. Спб., 1890 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 19, вып. 2).
- Митропольская, 1975 — Русский фольклор в Литве. Исследование и публикация Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1975.
- Митрофанова, 1968 — Загадки. Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Михайлов, 1898 — Михайлов А. Жертвоприношение у христиан (Празднование дня св. Флора и Лавра в д. Кочах, Юкसेвской волости, Чердынского уезда).— «Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете», т. 14, 1898, вып. 4.
- Михельсон, I—II — Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое — опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний, т. I—II. [Спб., б. г.].
- Младшая Эдда, 1970 — Младшая Эдда. Изд. подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Можаровский, 1903 — Можаровский Ал. Отголоски старины и народности. Собрание очерков и заметок из периодических изданий. Тамбов, 1903. То же: «Известия Тамбовской ученой архивной комиссии», вып. XLVIII. Тамбов, 1903.
- Молочников, 1927 — Молочников В. Свет и тени.— «Толстой и о Толстом. Новые материалы», сб. 3. М., 1927.
- Мордовцев, I—L — Мордовцев Д. Л. Собр. соч., т. I—L. Спб., 1901—1902.
- Морозов, 1880 — Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Спб., 1880. Оттиск из ЖМНП, ч. ССVII—ССXI, 1880.
- Морозов, 1888 — Морозов П. О. Очерки из истории русской драмы XVII—XVIII столетий. Спб., 1888.
- Мошин, 1963 — Мошин В. О перниодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв.— ТОДРЛ, т. 19. М.—Л., 1963.
- Мошинский, I—II — Moszyński K. Kultura ludowa slowian, t. I (Kultura materialna). Warszawa, 1967; t. II (Kultura duchowa), cz. 1—2. Warszawa, 1967—1968. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — часть.
- Мошинский, 1933 — Мошински К. Съззи и дъжд.— В кн.: Сборник

в честь на проф. Л. Милетич за седемдесетгодишнината от рождението му (1863—1933). София, 1933.

Мошков, 1900 — Мошков В. Миросозерцание наших восточных инородцев: вотяков, черемисов и мордвы.— ЖС, год X, 1900, вып. 1—2 (отд. II).

Мурко, 1910 — Murko M. Das Grab als Tisch.— «Wörter und Sachen», Bd II. Heidelberg, 1910.

Мурьянов, 1967 — Murjanoff M. Zur Geschichte der Verehrung des heiligen Nikolaus.— «Archiv für Liturgiewissenschaft», Bd 10/1. Regensburg, 1967.

Мурьянов, 1967—1968 — Мурьянов М. Ф. Святоша Никола.— «Wiener Slavistisches Jahrbuch», Bd 14, 1967—1968.

Мурьянов, 1973 — Мурьянов М. Ф. Этюды к нередицким фрескам.— «Византийский временник», т. 34. М., 1973.

Мурьянов, 1974 — Мурьянов М. Ф. К символике нередицкой росписи.— В кн.: Культура средневековой Руси. Посвящается 70-летию М. К. Каргера. Л., 1974.

Назаревский, 1963 — Назаревский А. А. Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с русским и украинским фольклором. Киев, 1963.

Назаров, 1911 — Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губ.— ЭО, кн. 90—91, 1911, № 3—4 (выход в свет — 1912 г.).

Неклюдов, 1979 — Неклюдов С. Ю. О кривом обороте (К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива).— В кн.: Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленна). Л., 1979.

Немченко, Синица, Мурникова, 1963 — Немченко В. Н., Синица А. И., Мурникова Т. Ф. Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики. Под ред. М. Ф. Семеновой. Рига, 1963.

Нестеровский, 1883 — Нестеровский Е. Исторические сведения о разрешительной молитве, читаемой над умершими.— «Курские епархиальные ведомости», год XIII, 1883, № 9.

Неуступов, 1902 — Неуступов А. Д. Верования крестьян Шапшенской волости Кадниковского уезда [Вологодской губернии].— ЭО, кн. 55, 1902, № 4.

Нефедов, 1877 — Нефедов Ф. О. Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам: а) от Рыбинска до посада Пучежа, б) от посада Пучежа до Казани, в) Заволжье.— «Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», кн. 4. М., 1877.

Нидерле, I—III — Niederle L. Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů. Díl I, sv. 1—2; díl II, sv. 1; díl III, sv. 1—2. Praha. 1911—1925. Продолжающаяся пагинация в пределах каждой части (díl), объединяющая относящиеся к ней выпуски (svazek), позволяет ограничиться при ссылках только указанием части.

Нидерле, 1956 — Нидерле Л. Славянские древности. Пер. с чешск. М., 1956. Ср.: Niederle L. Rukověť slovanských starožitností. Praha, 1953.

Никитина, 1928 — Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах.— Сб. МАЭ, т. 7. Л., 1928.

Никифоровский, 1897 — Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

Никифоровский, 1907 — Никифоровский Н. Я. Нечистыки. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. Оттиск из изд.: «Виленский временник», кн. II.

К. Никольский, 1885 — Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. Спб., 1885.

Н. Никольский, 1903 — Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности.— ИОРЯС, т. 8, 1903, кн. 1 (с. 212—232) и 2 (с. 52—75).

Н. Никольский, 1906 — Никольский Н. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). Спб., 1906.

Н. Никольский, 1930 — Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. I. Л., 1930 (Сб. РЯС, т. 2, вып. 1).

Н. Никольский, 1933 — Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи. — «Вестник АН СССР», 1933, № 8—9.

Нильсон, 1908 — Nilson M. P. Das Ei im Totenkult der Alten. — «Archiv für Religionswissenschaft», Bd 11, 1908, H. 4.

Овчинников, 1971 — Живопись древнего Пскова XIII—XVI века. Сост. А. Овчинников, вступит. статья А. Овчинникова и Н. Кишилова. М., 1971.

Одерборн, 1582 — [Oderborn P.] De Rutorum religione, ritibus nuptiarum, funerum, victu, vestitu, etc. et de Tartarorum religione ac moribus epistola ad D. Davidem Chytraeum recens scripta... [Lipsia], 1582.

Озеров, 1960 — Озеров В. А. Трагедии и стихотворения. Вступит. статья, подгот. текста и примеч. И. Н. Медведевой. Л., 1960 («Библиотека поэта». Большая серия).

Олеарий, 1906 — Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Введ., пер. [с нем. издания 1656 г.], примеч. и указ. А. М. Ловягина. Спб., 1906. Ср.: Olearius A. Oftt beehrte Beschreibung der newen orientalischen Reise... Schlesswig, 1647.

Онищук, 1909 — Онищук Аит. Матеріяли до гуцульської демонології. Записав у Зелениці, Надвіняньського повіта 1907—1908... — «Матеріяли до української етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові]», т. 11. Львів, 1909.

Ончуков, 1904 — Печорские былины. Записал Н. Ончуков. Спб., 1904 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 30).

Ончуков, 1909 — Ончуков Н. Е. Северные сказки (Архангельская и Олонечка гг.). Спб., 1909 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 33).

Описание документов Синода, I—L — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода, I—L. Спб., 1868—1914.

Опреску, 1968 — Opreșcu G. (ed.). Istoria Artelor Plastice în România, vol. I. București, 1968.

Орел, 1976 — Орел В. О восточнославянских играх, связанных с культом пчел. — В кн.: Симпозиум по структуре балканского текста. Тезисы докладов и сообщений. М., 1976.

Островская, 1975 — Островская Л. В. Мировоззренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX века. — В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. (сборник научных трудов). Под ред. М. М. Громыко и Н. А. Миненко. Новосибирск, 1975.

Отецкий — см. Зиновий Отенский.

Пабст, 1844 — Pabst Ed. Vier politische Geschichte, Livland in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts betreffend. — «Archiv für die Geschichte Liv-, Ehst- und Curlands», Bd 3. Dorpat, 1844.

Павел Алеппский, I—V — Путешествие антокийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Перевод с арабского Г. Муркоса, вып. I—V. М., 1896—1900. Оттиски из ЧОИДР, 1896, кн. 4; 1897, кн. 4; 1898, кн. 3 и 4; 1900, кн. 2.

ПВЛ, I—II — Повесть временных лет. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц, ч. I. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева, перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; ч. II. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. М.—Л., 1950.

Пеннингтон, 1980 — Pennington A. E. Grigorij Kotošixin. O Rossii v carstvovanie Alekseja Mihaïloviča. Text and commentary. Oxford, 1980.

Перетц, 1894 — Перетц В. Деревня Будогоща и ее предания (Этнографический очерк). — ЖС, год IV, 1894, вып. 1 (отд. I).

Перетц, 1889 — Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды, I. К истории Громника. Введение. Славянские и еврейские тексты. Спб., 1899.

Оттиск из «Записок историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета», т. 54.

Перри, 1716 — Perry J. The State of Russia under the Present Czar. London, 1716.

Перри, 1871 — Перри Дж. Состояние России при нынешнем царе. Пер. с англ. [с издания 1716 г.] О. М. Дондуковой-Корсаковой. М., 1871. Оттиск из ЧОИДР, 1871, кн. 1.

Перфецкий, 1912 — Перфецкий Е. Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губернии. — «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного Края)», 1912, № 3.

Петрей, 1867 — Петрей де Ерлезунда П. История о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах. Пер. с нем. [с издания 1620 г.] А. Н. Шемякина. М., 1867. Оттиск из ЧОИДР, 1865, кн. 4; 1866, кн. 1—3; 1867, кн. 2. Ср.: Petreius de Erglesunda P. Historien und Bericht von der Grossfürstenthumb Muschkow... Lipsia, 1620.

В. Петров, 1927 — Петров В. П. Вірування в вихор і чорна хороба. — «Етнографічний вісник», кн. 3. Київ, 1927.

Н. Петров, 1897 — Петров Н. И. Историко-топографические очерки древнего Киева (с планом древнего Киева 1638 г.). Киев, 1897. Извлечено из «Трудов Киевской духовной академии» за 1896 и 1897 гг.

Н. Петров, 1902 — Петров Н. И. Резные изображения св. Николая Можайского и историческая судьба их. — «Труды Однинадцатого Археологического съезда в Киеве, 1899», т. 2. М., 1902.

Н. Петров, 1904 — Петров Н. О русской религиозной и церковной скульптуре. — «Руководство для сельских пастырей. Журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии», 1904, № 11 (с. 273—281), № 13 (с. 359—372), № 14 (с. 390—401), № 15 (с. 416—425), № 16 (с. 445—452).

Петровиц, 1939 — Петровић А. Грађа за изучавање наше народне религије. — «Гласник етнографског музеја у Београду», књ. 14. Београд, 1939.

Петровский, 1922 — Петровский Н. М. О новгородских «словах». По поводу книги: А. А. Шахматов. Древнейшие судьбы русского племени... — ИОРЯС, т. 25, 1920 (выход в свет — 1922 г.).

Петропавловский, 1908 — Петропавловский А. «Коляды» и «Купало» в Белоруссии (Из личных наблюдений). — ЭО, кн. 76—77, 1908, № 1—2.

Письма иезуитов, 1904 — Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. Спб., 1904.

Платонов, 1926 — Платонов С. Ф. Москва и Запад. Берлин, 1926.

Плешанова, 1977 — Плешанова И. И. Резные иконы Государственного Русского музея. — В кн.: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник, 1976. М., 1977.

И. Плотников, 1919 — Плотников И. П. Микюла Селянинович и святой Николай. Пособие для изучения русского народного творчества. Курск, 1919.

К. Плотников, 1898 — Плотников К. История русского раскола, известного под именем старообрядчества, изд. 3-е, испр. Петрозаводск, 1898.

Подвысоцкий, 1885 — Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Спб., 1885.

Познанский, 1917 — Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917 («Записки историко-филологического ф-та Петроградского университета», ч. 136).

Н. В. Покровский, 1887 — Покровский Н. В. Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства. — «Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.)», т. 3. Одесса, 1887.

Н. В. Покровский, 1890 — Покровский Н. [В.] Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890.

Н. Н. Покровский, 1975 — Покровский Н. Н. Материалы по истории магических верований сибиряков XVII—XVIII вв. — В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. (сборник научных

трудов). Под ред. М. М. Громыко и Н. А. Миненко. Новосибирск, 1975.

Н. Н. Покровский, 1979 — Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина.— В кн.: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник, 1978. Л., 1979.

Н. Н. Покровский, 1981 — Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам. — «Советская этнография», 1981, № 5.

Поливка, 1927 — Polívka J. «Vlčí pastýř». — In: Sborník prací věnovaných profesorovi dr. Václavu Tillovi k šedesátým narozeninám. 1867—1927. Pořádali Jiří Polívka, Jan Frček, Jiří Ježek a Jiří Horák. Praha, 1927 (фр. титул сборника: Mélanges publiés en honneur de M. le Professeur Václav Tille à l'occasion de son 60<sup>ème</sup> anniversaire. 1867—1927. Par Jiří Polívka, Jan Frček, Jiří Ježek et Jiří Horák. Prague, 1927).

Полубенский, 1900 — Донесение князя Александра Полубенского [публ. и пер. с польск. Н. Ф. Беляшевского]. — «Труды X Археологического съезда в Риге. 1896», т. III. М., 1900.

Померанцев, 1964 — Выставка русской деревянной скульптуры и декоративной резьбы. Каталог. Сост. и автор вступит. статьи Н. Н. Померанцев. М., 1964.

Померанцев, 1967 — Померанцев Н. Русская деревянная скульптура. [М., 1967].

Померанцева, 1963 — Померанцева Э. В. К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках (на материале сюжета «Неверная жена»). — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. V Международный съезд славистов (София, сентябрь, 1963). Доклады советской делегации. М., 1963.

Померанцева, 1968 — Померанцева Э. В. Жанровые особенности русских быличек. — В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968.

Померанцева, 1975 — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева, 1975а — Померанцева Э. В. Ярилки. — «Советская этнография», 1975, № 3.

Ал. Попов, 1883 — Попов Алексей. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний до петровский период. Казань, 1883.

Ал. Попов, 1883а — Попов А[лексей]. Народные представления о святах. — «Православный собеседник», 1883, сентябрь. Эта статья вошла в качестве главы — под тем же названием — в книгу: Попов, 1883, с. 101—174. В книге более полный вариант.

Ан. Попов, 1869 — Попов Андрей. Изборник (хрестоматия) славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской реакции. М., 1869.

А. А. Попов, 1976 — Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям иганасанов. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Г. Попов, 1903 — Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. М. Тенишева. Спб., 1903.

Попова и Виноградов, 1936 — Попова А., Виноградов Г. Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. — «Советская этнография», 1936, № 3.

Порошин, 1881 — Порошин С. А. Записки, служащие к истории его императорского высочества... Павла Петровича, изд. 2-е, испр. и значит. доп. по рукописям... Предисл. М. И. Семевского. Спб., 1881.

Порфиридов, 1960 — Порфиридов Н. Г. О путях развития художественных образов в древнерусском искусстве. — ТОДРЛ, т. 16. М.—Л., 1960.

Порфиридов, 1975 — Порфиридов Н. Г. История одного изображения в древнерусском искусстве. — В кн.: Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975.

Порфирьев, 1859 — Порфирьев И. О почитании среды и пятницы в древнем русском народе.— «Православный собеседник», 1859, № 1.

Потанин, 1899 — Потанин Гр. Этнографические заметки на пути от г. Николая до г. Тотьмы.— ЖС, год IX, 1899, вып. 1 (отд. I, с. 23—60), вып. 2 (отд. I, с. 167—235).

Потанин, 1902 — Потанин Г. Н. Св. Касьян и сказка о больной царевне.— ЭО, кн. 53, 1902, № 2.

Потебня, I—LXXXVIII — Потебня А. А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок, гл. I—LXXXVIII.— РФВ, т. 11—17, 1884—1887.

Потебня, 1865 — Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды.— ЧОИДР, 1865, кн. 2; II. Баба-Яга.— ЧОИДР, 1865, кн. 3. Продолжающаяся пагинация в обоих выпусках.

Потебня, 1866 — Потебня А. А. Переправа через воду как представление брака. [М.], 1866. Оттиск из московского «Археологического вестника».

Потебня, 1881 — Потебня А. А. Этимологические заметки, 3. По поводу слов: *маточник, остров, буян, ирей*.— РФВ, т. 6, 1881, № 3.

Потебня, 1914 — Потебня Ал. Аф. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах, изд. 2-е. Харьков, 1914.

Православный обряд..., 1876 — Православный обряд сожжения старого престола.— «Руководство для сельских пастырей. Журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии», 1876, № 18.

Преображенский, I—II — Прский Н. [=Преображенский Н. С.]. Этнографические очерки Кадниковского уезда [Вологодской губернии]. [Статья I]. Бани, игрище, слушание и шестое января.— «Современник», 1864, № 10 (отд. I); статья II. Сельский праздник.— «Современник», 1865, № 2 (отд. I). Авторство установлено по книге: Богорад В. Журнал «Современник». 1847—1866. Указатель содержания. М.—Л., 1959, с. 446 (№ 5083) и с. 451 (№ 5137); см. также словарь псевдонимов И. Ф. Масанова. Чичерев (1957, с. 171, 179, 192 и др.) и Земцовский (1970, с. 18, примеч. 1) неверно расшифровывают данное сокращение как Предтеченский.

Прозоровский, 1869 — Прозоровский Д. Описание предметов, хранящихся в музее имп. Русского археологического общества. Спб., 1869.

Пропп, 1946 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп, 1963 — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

Пропп, 1976 — Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Прыжов, 1934 — Прыжов И. Г. Очерки, статьи, письма. Редакция, вводные статьи и комментарии М. С. Альтмана. М.—Л., 1934.

Прядильщиков, 1870 — Исполнение указа Петра Великого о бритии бород в Соликамске 1705 г. Рассказ Ф. А. Прядильщикова. Сообщ. Ив. В. Вологдин.— «Русская старина», т. I, 1870, июнь.

Пузырев, 1897 — Пузырев Н. Летучие, огненные змеи.— ЭО, кн. 35, 1897, № 4.

Пухвель, 1969 — Puhvel J. «Meadow of the Otherworld» in Indo-European tradition.— «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen», Bd 83, 1969, N 1.

Пуцко, 1973 — Пуцко В. Оков Еванаһелья Фјодора Кошке.— «Музеј примењене уметности. Зборник», 16—17. Београд, 1972—1973.

Пушкин, I—X — Пушкин А. С. Полн. собр. соч., в 10-ти томах, т. I—X. М.—Л., 1949—1950.

Радченко, 1929 — Радченко Е. С. «Село Бужарово», Воскресенского района, Московского округа (монографическое описание деревни). М., 1929 (Труды Общества изучения Московской области, вып. 3).

Разумихин, 1853 — Разумихин С. Село Бобровки и окружный его околоток Тверской губернии Ржевского уезда.— «Этнографический сборник, издаваемый РГО», вып. 1. Спб., 1853.

- Рапов, 1977 — Рапов О. М. Княжеские владения на Руси в X—первой половине XIII в. М., 1977.
- Рейсер, 1961 — Рейсер С. А. «Русский бог». — «Известия АН СССР», ОЛЯ, т. 20, 1961, вып. 1.
- Рейтенфельс, 1905 — Рейтенфельс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. Падуа, 1680. Пер. с лат. А. И. Станкевича. М., 1905. Оттиск из ЧОИДР, 1905, кн. 3; 1906, кн. 3. Ср.: Reutenfels J. De rebus Moschoviticis... Patavii, 1680.
- Реутский, 1872 — Реутский Н. В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872.
- Реформатская, 1968 — Реформатская М. А. О группе произведений псковской станковой живописи второй половины XIV века. — В кн.: Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова. М., 1968.
- Ржига, 1929 — Ржига В. Ф. Микула Селянинович. — «Известия по русскому языку и словесности», т. 2, 1929, кн. 2.
- Рихтер, 1976 — Рихтер Е. В. Русское население западного Причудья (Очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976.
- Рождественская, 1941 — Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. Запись текстов, вступит. статья и комментарии Н. И. Рождественской. Архангельск, 1941.
- Рожицкий, 1901 — Roźniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie. — «Archiv für slavische Philologie», 1901, 23.
- Романов, I—IX — Романов Е. Р. Белорусский сборник, вып. I—IX. Киев — Витебск — Вильна, 1886—1912.
- Рондо, 1776 — Lettres d'une dame anglaise residente en Russie à son amie en Angleterre avec des notes historiques. Traduites de l'Anglais. Rotterdam, 1776.
- Рондо, 1874 — Письма леди Рондо, жены английского резидента при русском дворе в царствование императрицы Анны Ивановны. Пер. с английского. Ред. изд. и примеч. С. Н. Шубинского. Спб., 1874 («Записки иностранцев о России в XVIII столетии», т. 1).
- Румянцев, 1916 — Румянцев И. Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.
- Рушницкий, 1871 — [Рушницкий Л.] Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков. — ЧОИДР, 1871, кн. 3.
- Рыбников, I—III — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, изд. 2-е, т. I—III. М., 1909—1910.
- Рындина, 1972 — Рындина А. В. Суздальский змеевик. — В кн.: Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.
- Рындина, 1978 — Рындина А. В. Древнерусская мелкая пластика. Новгород и центральная Русь XIV—XV веков. М., 1978.
- Сабурова, 1967 — Сабурова Л. М. Культура и быт русского населения Приангарья. Л., 1967.
- Садовников, 1884 — Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. Спб., 1884 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 12).
- Садовников, 1959 — Садовников Д. Н. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. М., 1959.
- Самтер, 1911 — Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichender Volkskunde. Leipzig, 1911.
- В. Сахаров, 1879 — Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.
- И. Сахаров, I—VIII — Сахаров И. П. Сказания русского народа, изд. 3-е, т. I (кн. 1—4) — II (кн. 5—8). Спб., 1841—1849. При ссылках на это издание указываем номер книги (а не тома).
- Свенцицкая, 1914 — Свенцицкая А. К этнографин бойков. — ЖС, год XXII, 1914, вып. 3—4.
- Свенцицкий, 1900 — Свенцицкий Ил. Опыт сравнительного словаря русских говоров. (Галицко-бойковский говор). — ЖС, год X, 1900, вып. 1—2 (отд. II).

Свенцицкий, 1912 — Свенцицький. Ил. Похоронні голосія.—«Этнографічний збірник». Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка, т. 31—32, Львів, 1912.

Седерберг, 1873 — Седерберг Г. Заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания в России с 1709 по 1718 год. Пер. по рукописи с шведского А. А. Чумикова. М., 1873. Оттиск из ЧОИДР, 1873, кн. 2.

Семенкович, 1912 — П. М. де Ламартиньер. Путешествие в северные страны (1653 г.). Пер. [с франц. изд. 1671 г.] и примеч. В. Н. Семенковича.—«Записки Московского археологического института», т. 15. М., 1912. Приводимый в прибавлении к данной публикации (на с. 121 и сл.) рассказ о России некоего лотарингского дворянина—записанный будто бы Ламартиньером со слов дворянина и помещенный в амстердамском издании его книги (Martinière P.-M. de la. Nouveau voyage du nord. Amsterdam, s. a. [около 1700 г.]— в действительности представляет собой описание Коллинза (ср. изд.: Коллинз, 1671) с небольшими дополнениями и изменениями, которые, возможно, содержатся уже во французском переводе книги Коллинза, вышедшем без указания автора (см. изд.: Relation curieuse de l'estat present de la Russie. Paris, 1669).

Семенов, 1912 — Семенов В. К истории сношений со Швецией. Отрывки шведского дневника времен царя Алексея Михайловича [1655—1658 гг.]— ЧОИДР, 1912, кн. 1.

Семенова, 1898 — Семенова О. П. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии.— ЖС, год VIII, 1898, вып. 2 (отд. II).

Сербов, 1915 — Сербов И. А. Белоруссы-сакуны. Краткий этнографический очерк. Пг., 1915 (Сб. ОРЯС, т. 94, № 1).

Серебrenников, 1918 — Серебrenников В. Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпунинской волости, Оханского уезда, Пермской губернии. Пермь, 1918.

Серебрянский, 1915 — Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. Оттиск из ЧОИДР, 1915, кн. 3.

Середонин, 1884 — Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рандольф, Баус). Пер. с англ. С. М. Середонина. М., 1884.

Сержпутовский, 1911 — Сержпутовский А. К. Грамматический очерк белорусского наречия дер. Чудина Слуцкого уезда Минской губернии. Спб., 1911 (Сб. ОРЯС, т. 89, № 1).

Скалозубов, 1901 — Скалозубов Н. Народный календарь.—«Ежегодник Тобольского губернского музея, состоящего под Августейшим его имп. Величества покровительством», год 9, 1901, вып. 12. Тобольск, 1901—1902.

Скалозубов, 1904 — Скалозубов Н. Л. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии.—«Ежегодник Тобольского губернского музея, состоящего под Августейшим его имп. Величества покровительством», год 11, 1904, вып. 14. Тобольск, 1905.

Сл. РЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв., вып. I—VIII. М., 1975—1981 (издание продолжается).

Словарь 1852 — Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением имп. Академии наук. Спб., 1852. См. также: Дополнение к опыту областного великорусского словаря... Спб., 1858.

Словарь рус. говоров Ср. Урала, I—II — Словарь русских говоров Среднего Урала, т. I—II. Свердловск, 1964 (издание продолжается).

Случевский, 1962 — Случевский К. К. Стихотворения и поэмы. Подгот. текста, вступит. статья и примеч. А. В. Федорова. М.—Л., 1962 («Библиотека поэта». Большая серия).

А. Смирнов, 1917 — Смирнов А. М. Сборник великорусских сказок Архива Русского Географического общества, вып. I—II. Пг., 1917 («Записки РГО по отд. этнографии», т. 44). В обоих выпусках продолжающаяся пагинация и нумерация сказок.

В. Смирнов, 1920 — Смирнов Вас. Народные похороны и причитания в Костромском крае.—«Второй этнографический сборник». Кострома, 1920 («Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. 15).

В. Смирнов, 1921 — Смирнов Вас. Клады, паны и разбойники. Этногра-

фические очерки Костромского края. Кострома, 1921 («Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. 26).

В. Смирнов, 1927 — Смирнов В. Народные гаданья Костромского края (очерк и тексты).— «Четвертый этнографический сборник». Кострома, 1927 («Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. 41).

М. Смирнов, 1922 — Смирнов М. И. Этнографическ[ие] материалы по Переславль-Залесскому уезду Владимирской губернии. Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки. М., 1922 («Агрономическая служба Северных ж. д. Отчеты по обследованию придорожных районов Северных ж. д.». Под общей ред. проф. А. А. Ярилова, вып. 14. Этнографическая экспедиция Агрономической службы Северных ж. д. под руководством проф. Н. А. Янчука).

М. Смирнов, 1927 — Смирнов М. И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям.— «Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея», вып. I. Старый быт и хозяйство Переславской деревни. Переславль-Залесский, 1927.

П. Смирнов, 1897 — Смирнов П. Споры в расколе по догматическим вопросам в XVII в.— «Христианское чтение», ч. 77, 1897, № 7.

П. Смирнов, 1898 — Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. Спб., 1898.

С. Смирнов, 1913 — Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Оттиск из ЧОИДР за 1912—1914 гг.; текст исследования опубликован в ЧОИДР, 1914, кн. 2, а приложение под заглавием «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки)» — в ЧОИДР, 1912, кн. 3.

Смирнова, 1967 — Смирнова Э. С. Живопись Обонежья XIV—XVI веков. М., 1967.

Смирнова, 1975 — Смирнова Э. С. Икона Николая 1294 года мастера Алексея Петрова.— В кн.: Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975.

Снегирев, I—IV — Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. I—IV. М., 1837—1839.

Снегирев, 1831—1834, I—IV — Снегирев И. Русские в своих пословицах. Рассуждения и исследования об отечественных пословицах и поговорках, кн. I—IV. М., 1831—1834.

Снегирев, 1852 — С[негирев] [И. М.] Нечто о русских складчинах и братчинах, особенно о никольщине и михайловщине. [М., 1852]. Оттиск из «Ведомостей Московской городской полиции», 1852, № 260 (оттиск этой работы имеется в Гос. Публичной исторической библиотеке в Москве).

Снегирев, 1861 — Снегирев И. М. Опахиванье, или изгнание Коровьей Смерти, и несколько слов о Волосе, скотнем бже.— «Московские ведомости», 1861, № 195.

Соболев, 1913 — Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913.

Соболевский, I—VII — Соболевский А. И. Великорусские народные песни, т. I—VII. Спб., 1895—1902.

Соболевский, 1891 — Соболевский [А. И.] Русские заимствованные слова [литографированный курс лекций]. Спб., 1891.

Соболевский, 1891а — Соболевский А. И. Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи.— ЖС, [I], 1891, вып. 4 (отд. V).

Соболевский, 1910 — Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Спб., 1910. Оттиск из Сб. ОРЯС, т. 88.

Б. Соколов, 1916 — Соколов Б. М. О житийных и апокрифических мотивах в былинах. — РФВ, т. 76, 1916, № 3.

Ю. Соколов, 1938 — Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1938.

Соколова, 1979 — Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Соколовы, 1915 — Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

- Сокольников, 1911 — Сокольников Н. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре.— ЭО, кн. 90—91, 1911, № 3—4 (выход в свет — 1912 г.).
- Солнцев, 1876 — Солнцев Ф. Г. Моя жизнь и художественно-археологические труды.— «Русская старина», 1876, т. XV (с. 109—128, 311—323, 617—644) и т. XVI (с. 147—160, 263—302).
- Соловьев, I—XV — Соловьев С. М. История России с древнейших времен, кн. I—XV. М., 1960—1966.
- Соловьев, 1850 — Соловьев С. М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных во времена языческие.— «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», издаваемый Николаем Калачовым, кн. I. М., 1850 (отд. I).
- Сперанский, 1893 — Сперанский М. О змеевике с семью отроками.— «Археологические известия и заметки, издаваемые имп. Московским археологическим обществом», 1893, № 2.
- Справочное место русского слова, 1839 — Справочное место русского слова. Четыреста поправок. Спб., 1839.
- В. Срезневский, 1913 — Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонекском крае. Спб., 1913.
- И. Срезневский, I—III — Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, т. I—III. Спб., 1893—1912.
- И. Срезневский, 1832 — Срезневский И. И. Словацкие песни. Харьков, 1832.
- И. Срезневский, 1867—1875 — Срезневский И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, I—XL. Спб., 1867; XLI—XLIV, 1871; XLV—LIV, 1873; LV—LXV, 1874; LXVI—LXXX, 1875.
- И. Срезневский, 1882 — Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка, изд. 2-е. Спб., 1882.
- И. Срезневский, 1885 — Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов. М., 1885.
- СРНГ, I—XVI — Словарь русских народных говоров, вып. I—XVI. М.—Л., 1965—1980 (издание продолжается).
- Старчевский, I—II — Starczewski A. Historiae ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI, vol. I—II. Berolini et Petropoli, 1841—1842.
- Степанов, 1906 — Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии (собраны по программе В. Н. Харузиной).— ЭО, кн. 70—71, 1906, № 3—4 (выход в свет — 1907 г.).
- Стоглав, 1890—Царьские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинах (Стоглав), изд. Н. И. Субботина. М., 1890.
- Субботин, I—IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н. И. Субботина, т. I—IX. М., 1875—1890.
- Судник и Цивьян, 1978 — Судник Т. М., Цивьян Т. В. К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца»).— В кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Конференция 11—15 декабря 1978 г. Предварительные материалы. М., 1978.
- Сумцов, 1888 — Сумцов Н. Ф. Очерк истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- Сумцов, 1889 — Сумцов Н. Ф. Этнографические заметки, VII. Символика красного цвета.— ЭО, кн. 3, 1889, № 3.
- Сумцов, 1890 — Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890 (то же в «Киевской старине» за 1889—1890 гг.).
- Сумцов, 1891 — Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности.— ЭО, кн. 8, 1891, № 1.
- Сухотин, 1912 — Сухотин С. Несколько обрядов и обычаев в Тульской губернии (1. «Кукушка». 2. Венки. 3. Обычай ходить «солице караулить». 4. Изгнание смерти. 5. Снопы зажинный и отжинный).— ЭО, кн. 94—95, 1912, № 3—4 (выход в свет — 1913 г.).
- Сырку, 1913 — Сырку П. Из быта бессарабских румын.— ЖС, год XXII, 1913, вып. 1—2.

- Сырцов, 1897 — Сырцов И. Мировоззрение наших предков русских славян-язычников до крещения Руси (в 988 г.), вып. 1. Мифология. Кострома, 1897 (извлечено из «Костромских Епархиальных Ведомостей», 1897, № 7—10).
- Сыхта, I—VI — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. t. I—VI. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk, 1967—1973.
- Тамбовский фольклор, 1941 — Тамбовский фольклор. Сборник составлен коллективом фольклорной экспедиции МИФЛИ в составе студентов: Г. И. Терентьева, И. И. Гришина, В. Е. Гусева, Л. П. Копиной и С. Г. Лазутина. Вступит. статья Г. Терентьева. Ред. и предисл. Ю. М. Соколова и Э. В. Гофман. Тамбов, 1941.
- Таннер, 1891 — Таннер Б. Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 г. Пер. с лат., примеч. и прил. И. Ивакина. М., 1891. Оттиск из ЧОИДР, 1891, кн. 3. Ср.: Tanner B. L. F. Legatio Polono-Luthuanica in Moscoviam... Norimbergae, 1689.
- Ташицкий, I—V — Słownik staropolskich nazw osobowych. Pod redakcją i ze wstępem Witolda Taszyckiego, t. I—V. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk, 1965—1978 (издание продолжается).
- Терещенко, I—VII — Терещенко А. Быт русского народа, ч. I—VII. Спб., 1848.
- Терновская, 1976 — Терновская О. А. Славянский дожинальный обряд (терминология и структура). Канд. дис. М., 1976 (машиннопись).
- Терновская, 1977 — Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю).— В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
- Терновская, 1979 — Терновская О. А. К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі».— В кн.: Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.
- Тимирязев, 1874 — Тимирязев Ф. Борода Тимофея Архипыча (Из воспоминаний Е. А. Нарышкиной).— «Русский архив», год XII, 1874, тетрадь 3.
- Титов, 1890 — Титов А. Сибирь в XVII веке. Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. М., 1890.
- К. Тихонравов, 1856 — Тихонравов К. Упрудненный Волосов монастырь.— «Владимирские губернские ведомости» (часть неофициальная), 1856, № 14.
- Н. Тихонравов, I—III — Тихонравов Н. С. Соч., т. I—III, М., 1898.
- Н. Тихонравов, 1863 — Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы, т. I—II. Спб., 1863.
- Токарев, 1957 — Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.—Л., 1957.
- И. Толстой, 1966 — Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.—Л., 1966.
- Л. Толстой, I—XV — Толстой Л. Полное собрание художественных произведений, т. I—XV. М.—Л., 1928—1930.
- Н. Толстой, 1969 — Толстой Н. И. Славянская географическая терминология. М., 1969.
- Н. Толстой, 1973 — Толстой Н. И. О реконструкции праславянской фразеологии.— В кн.: Славянское языкознание. VII. Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973.
- Н. Толстой, 1976 — Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? — «Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX веков (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского)». Материалы научной конференции Гос. Музея изобразительных искусств 1975 г. М., 1976.
- Н. Толстой, 1976а — Толстой Н. И. «Плакат на цветы» (этиолингвистическая заметка).— «Русская речь», 1976, № 4.
- Толстые, 1978 — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. Генезис, арханка, традиции. М., 1978.
- Толстые, 1981 — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому

язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М., 1981.

Томпсон, I—VI — Thompson Stith. Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Revised and Enlarged Edition, vol. I—VI. Bloomington. [1955—1958].

Топорков, в печати — Топорков А. А. Посуда и домашняя утварь в народных представлениях славян. В печати.

Топоров, 1961 — Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии.— «Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР», вып. 30. М., 1961.

Топоров, 1963 — Топоров В. Н. Хеттская \*<sup>a</sup>1SU.GI и славянская баба-яга.— «Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР», № 38. М., 1963.

Топоров, 1967 — Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок).— «Труды по знаковым системам», 3. Тарту, 1967 («Учен. записки ТГУ», вып. 198).

Топоров, 1968 — Toporov V. N. Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts.— In: Pratiḍānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday. Ed. by J. C. Heesterman, G. H. Schokker, V. J. Subramanian. The Hague — Paris, 1968.

Топоров, 1969 — Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров).— «Труды по знаковым системам», 4. Тарту, 1969 («Учен. записки ТГУ», вып. 236).

Топоров, 1972 — Топоров В. Н. О происхождении нескольких русских слов (К связям с индо-иранскими источниками).— В кн.: Этимология. 1970. М., 1972.

Топоров, 1973 — Топоров В. Н. Из истории балто-славянских языковых связей: *анчўтка*.— «Baltistica», IX, 1973, N 1.

Топоров, 1973а — Топоров В. Н. О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями.— В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.

Топоров, 1974 — Топоров В. Н. Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени. Балт. Puš(k)ait-: др.-инд. Pūśán, др.-греч. Παυ.— В кн.: Балто-славянские исследования. М., 1974.

Топоров, 1975 — Топоров В. Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними мифологическими параллелями.— В кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.

Топоров, 1975а — Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь. А — D. М., 1975.

Топоров, 1976 — Топоров В. Н. Πυθων, Ahi Budhnyā, Бъдънък и др.— В кн.: Этимология. 1974. М., 1976.

Топоров, 1977 — Топоров В. Н. Заметки о растительном коде основного мифа (*перец, петрушка* и т. п.).— В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

Топоров, 1977а — Топоров В. Н. К древнебалканским связям в области языка и мифологии.— В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

Топоров, 1977б — Топоров В. Н. Μουσai «Музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада).— В кн.: Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977.

Топоров, 1978 — Топоров В. Н. Еще раз об и.е. \*budh- (:\*bheudh-).— В кн.: Этимология. 1976. М., 1978.

Топоров, 1978а — Топоров В. Н. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа. — В кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Конференция 11—15 декабря 1978 г. Предварительные материалы. М., 1978.

Топоров, 1979 — Топоров В. Н. К семантике тронности (слав. \*trizna и др.) — В кн.: Этимология. 1977. М., 1979.

Топоров, 1979а — Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — В кн.: Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.

Топоров, 1979б — Toporov V. N. Lady-Bird (*Coccinella septempunctata* L.) in the Baltic and Slavic Traditions in Connection with the Reconstruction of Some Motives of the Principal Myth. — In: *Humanitas religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag* dargebracht von Freunden und Kollegen. Stockholm, [1979].

Трубачев, I—VI — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О. Н. Трубачева, вып. I—VI. М., 1974—1979 (издание продолжается).

Трубачев, 1959 — Трубачев О. Н. Следы язычества в славянской лексике. 1. Trizna. 2. Pěti. 3. Koby. — «Вопросы славянского языкознания», вып. 4. М., 1959.

Трубачев, 1965 — Трубачев О. Н. [Рец. на кн.:] Мартынов В. В. Славянские лексические взаимодействия. — В кн.: Этимология. 1964. М., 1965.

Трубицына, 1981 — Трубицына Г. И. Полесское ткачество в этнолингвистическом освещении. Дипломная работа (филол. ф-т МГУ, 1981 г. — машинопись).

Трунов, 1869 — Трунов А. Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной. — «Записки РГО по отд. этнографии», т. 2. Спб., 1869.

Ульянов, 1914 — Ульянов И. И. Воин и русская женщина в обрядовых причитаниях наших северных губерний. — ЖС, год XXIII, 1914, вып. 3—4.

Уоллес, I—II — Макензи Уоллес. Россия, т. I—II. Пер. с англ. О. Б. Спб., 1880—1881. Ср.: Mackenzie Wallace D. *Russia*, 1905.

Усачева, 1977 — Усачева В. В. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник»). — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.

Усачева, 1977а — Усачева В. В. Названия пресноводных рыб в славянских языках. Автореф. канд. дис. М., 1977.

Усачева, 1979 — Усачева В. В. Материалы для словаря славянских названий рыб. V (семейство Surrinidae). — В кн.: Этимология. 1977. М., 1979.

Успенский сборник, 1971 — Успенский сборник XII—XIII вв. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

Б. Успенский, 1969 — Успенский Б. А. Из истории русских канонических имен (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.

Б. Успенский, 1969а — Успенский Б. А. Влияние языка на религиозное сознание. — «Труды по знаковым системам», 4. Тарту, 1969 («Учен. записки ТГУ», вып. 236).

Б. Успенский, 1971 — Успенский Б. А. Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе (к работе А. М. Селищева «Смена фамилий и личных имен»). — «Труды по знаковым системам», 5. Тарту, 1971 («Учен. записки ТГУ», вып. 284).

Б. Успенский, 1976 — Uspensky B. *The Semiotics of the Russian Icon*. Lisse, 1976.

Д. Успенский, 1906 — Успенский Д. И. Народные верования в церковной живописи. — ЭО, кн. 68—69, 1906, № 1—2.

Устрялов, I—II — Устрялов Н. Сказания современников о Димитрии Самозванце, изд. 3-е, исправленное, ч. I—II. Спб., 1859.

Утешены, 1977 — Утешены С. Названия божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в общеславянском лингвистическом атласе. — «Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1975 г.». М., 1977.

Ушаков, 1896 — Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великоросов. — ЭО, кн. 29—30, 1896, № 3—4.

- Фальк и Торп, 1910—1911 — Falk H. S., Torp A. *Norwegisch-Dänisches etymologisches Wörterbuch*, Teil I—II. Heidelberg, 1910—1911. Продолжающаяся пагинация в обеих частях.
- Фаминцын, 1889 — Фаминцын Ал. С. Скоморохи на Руси. Спб., 1889.
- Фасмер, I—IV — Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, т. I—IV. М., 1964—1973.
- Федеровский, I—III — Fedegowski M. *Łud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej...*, t. I—III. Kraków, 1897—1903.
- Федотов, 1935 — Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935.
- Фенне, I—II — Tönnies Fenne's *Low German Manual of Spoken Russian*. Pskov, 1607. Ed. by L. L. Hammerich et al, vol. I. Facsimile copy. Copenhagen, 1961; vol. II. Transliteration and Transcription. Copenhagen, 1970.
- Феофан Прокопович, 1723 — [Феофан Прокопович]. *Первое учение отроком, в немже буквы и слоги...* Спб., 1723.
- Филипович, 1958 — Филиповић М. С. Вера и црква у животу банатских Хера.— «Банатске Хере», уредно Д-р Мил. С. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Фишер, 1921 — Fischer A. *Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów, 1921 («Wydawnictwa Biblioteki Zakładu nar. im. Ossolińskich», t. 3).
- Фишер, 1927 — Fischer A. *Kult Welesa u Słowian*.— In: *Sborník prací věnovaných professoru dru. Václavu Tillovi k šedesátým narozeninám. 1867—1927*. Pořádali Jiří Polívka, Jan Frček, Jiří Ježek a Jiří Horák. Praha, 1927 (фр. титул сборника: *Mélanges publiés en honneur de M. le Professeur Václav Tille à l'occasion de son 60<sup>ème</sup> anniversaire. 1867—1927*. Par Jiří Polívka, Jan Frček, Jiří Ježek et Jiří Horák. Prague, 1927).
- Флетчер, 1591 — [Fletcher G.]. *Of the Russe Common Wealth...* London, 1591.
- Флетчер, 1905 — Флетчер [Д.] *О государстве русском*, изд. 2-е [пер. с англ. издания 1591 г. М. А. Оболенского]. Спб., 1905.
- Флоровский, 1958 — Флоровский А. В. Чешские струи в истории русского литературного развития.— «Славянская филология», 3. М., 1958.
- Франко, 1898 — Людові віруваня на Підгір'ю. Зібрав Др. Іван Франко.— «Етнографічний збірник». Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка, т. V, виданий під редакцією Д-ра Івана Франка. Львів, 1898.
- Фрезер, I—IV — Фрезер Д. *Золотая ветвь*, вып. I—IV. Л., 1928. Ср.: Frazer J. G. *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*. London, 1911—1915.
- Фридрих, 1972 — Фридрих И. Д. *Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор*. Рига, 1972.
- Хаавио, 1936 — Haavio M. *Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus*.— «*Studia fennica*», t. 2. Helsinki, 1936.
- Харберг, 1906 — Hagberg L. *Påskäggen och deras hedniska ursprung*.— «*Fataburen. Kulturhistorisk tidskrift*», 1906, Н. 3.
- Хангалов, 1903 — Хангалов М. Н. Балаганский сборник. Томск, 1903 («Труды Восточно-Сибирского отд. РГО», т. 5).
- Харлампович, 1914 — Харлампович К. В. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, т. I. Казань, 1914.
- Харузин, 1889 — Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889. То же: «*Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете*», т. 61. Труды этнографического отдела, кн. I (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 1). М., 1889, с. 122—149.
- Харузина, 1906 — Харузина В. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирання сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы.— ЭО, кн. 70—71, 1906, № 3—4 (выход в свет — 1907 г.).
- Харузина, 1909 — Харузина В. Н. *Этнография*, вып. 1. М., 1909.
- Хоккет, 1958 — Hockett C. F. *A Course in Modern Linguistics*. N. Y., 1958.

- Худяков, 1863 — Худяков И. А. Материалы для изучения народной словесности. Спб., 1863.
- Худяков, 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. Издание подготовили В. Г. Базанов и О. Б. Алексеева. М.—Л., 1964.
- Цветаев, 1890 — Цветаев Дм. В. Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. Историческое исследование. М., 1890. Оттиск из ЧОИДР, 1889, кн. 4; 1890, кн. 1.
- Цейтлин, 1910 — Цейтлин Г. Свадьба в Поморье (Очерки из быта поморов).— «Известия в Архангельском обществе изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного Края)», 1910, № 2.
- Цейтлин, 1912 — Цейтлин Г. Знахарства и поверья в Поморье (Очерк из быта поморов).— «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного Края)», 1912, № 1, с. 8—16; № 4, с. 156—165.
- Цивьян, 1977 — Цивьян Т. В. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержье.— В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
- Цивьян, 1977а — Цивьян Т. В. «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста.— В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
- Цивьян, 1979 — Цивьян Т. В. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (*mustela vulgaris*).— В кн.: Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.
- Чайканович, 1924 — Чајкановић В. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924 («Српски етнографски зборник», кн. 31. Друго одељење. Живот и обичаи народни, кн. 13).
- Черепнин, 1929 — Черепнин Л. В. Из истории древнерусского колдовства XVII в.— «Этнография», 1929, № 2.
- Чернышев, 1901 — Чернышев В. И. Суеверия и приметы: крестьянские записи.— ЖС, год XI, 1901, вып. 1 (отд. V).
- Чечулин, 1890 — Чечулин Н. Д. Личные имена в писцовых книгах XVI века, не встречающиеся в православных святцах. Спб., 1890. Оттиск из журнала «Библиограф», VI, 1890, № 7—8.
- Чижевский, 1957 — Tschizewskij D. Der Hl. Nikolaus. Recklinghausen, [1957].
- Чистович, 1868 — Чистович И. Феофан Прокопович и его время. Спб., 1868 (Сб. ОРЯС, т. 4).
- Чичеров, 1957 — Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957 («Труды Ин-та этнографии АН СССР». Новая серия, т. 40).
- Чубинский, I—VII — Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел, т. I, вып. 1. Спб., 1872; вып. 2, 1877; т. II, 1878; т. III, 1872; т. IV, 1877; т. V, 1874; т. VI, VII. 1872. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — выпуск.
- Чулков, 1782 — [Чулков М.] Словарь русских суеверий. Спб., 1782.
- Чэдвик, 1946 — Chadwick N. K. The Beginnings of Russian History: an Enquiry into Sources. Cambridge, 1946.
- Шамбинаго, 1906 — Шамбинаго С. Повести о Мамаевом побойше. Спб., 1906 (Сб. ОРЯС, т. 81, № 7).
- Шаповалова, 1973 — Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене.— В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.
- Шарко, 1891 — Шарко Е. Из области суеверий малоруссов Черниговской губ[ернии] (Народная медицина и представления о загробной жизни).— ЭО, кн. 8, 1891, № 1.
- Шахматов, 1911 — Шахматов А. А. Древние ляхские поселения в России.— «Славянство», 1911, № 4/6.

Шахматов, 1913 — Шахматов А. А. К вопросу о польском влиянии на древнерусские говоры.— РФВ, т. 69, 1913, № 1.

Шейн, I—III — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. I, ч. 1. Спб., 1887, ч. 2, 1890; т. II, 1893; т. III, 1902. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — выпуск.

Шейн, 1874 — Шейн П. В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. Спб., 1874.

Шейн, 1877 — Шейн [П.] В. Обряд похорон мух и других насекомых.— «Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», кн. 4. Протоколы 13—25 заседаний (14 ноября 1874—17 апреля 1877 года) с 12 приложениями. М., 1877, с. 20—22.

Шейн, 1898—1900 — Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 1. Спб., 1898; вып. 2, 1900. Продолжающаяся пагинация и сквозная нумерация текстов в обоих выпусках.

Шейн, Заметки — Шейн П. В. Заметки о насекомых (похороны мух, блох и тараканов).— Архив Академии наук СССР, ф. 104, оп. 1, № 860. Цитируется по работе: Терновская, 1976.

Шереметева, 1928 — Шереметева М. Е. Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда. Калуга, 1928.

Шереметева, 1930 — Шереметева М. Е. Вожаки медведей в Калуге.— «Сборник Калужского государственного музея», вып. 1. Калуга, 1930.

Шереметева, 1930а — Шереметева М. Е. Земледельческий обряд — «закливание весны» в Калужском крае.— «Сборник Калужского государственного музея», вып. 1. Калуга, 1930.

Шильдер, 1903 — Шильдер Н. К. Император Николай Первый. Его жизнь и царствование, т. I—II. Спб., 1903.

Шишманов, 1893 — Шишманов Д. Принос към българската народна етимология.— «Сборник за народни умотворения, наука и кинжнина», кн. 9. София, 1893.

Шкловский, 1925 — Шкловский В. О теории прозы. М.—Л., 1925.

Шляпкин, 1881 — Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. Спб., 1881 («Памятники древней письменности», 10).

Шмурло, 1912 — Шмурло Е. Петр Великий в оценке современников и потомства, вып. 1 (XVIII век). Спб., 1912.

Шнайдер, 1907 — Schнайдер J. Lud peczentżyński, II.— «Lud», t. 13, 1907, N 2.

Шнель, I—VI — Schnell E. Sanct Nicolaus, der heilige Bischof und Kinderfreund, sein Fest und seine Gaben. Eine kirchen- und kulturgeschichtliche Abhandlung und Beitrag zur Klärung der christlichen und heidnischen Mythologie, zugleich als Lesebuch für die reifere Jugend und als Festgeschenk zu Sanct Nicolaus und Weihnachten, H. I—VI. Brünn, 1883—1886.

Штаден, 1925 — Штаден Г. О Москве Ивана Грозного. Записки немца-опричника. Пер. и вступит. статья И. И. Полосина. [М.], 1925 («Записки прошлого». Под ред. С. В. Бахрушина и М. А. Цявловского).

Штаден, 1930 — Staden H. von. Aufzeichnungen über den Moskauer Staat. Nach der Handschrift des Preußischen Staatsarchivs in Hannover herausgegeben von Fritz Epstein. Hamburg, 1930 (Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Bd 34. Reihe A. Rechts- und Staatswissenschaften, Bd 5).

Штаубер, 1958 — Stauber J. Influences irlandaises dans la christianisation des Slaves polabes et des Polonais.— «Etudes slaves et Est-Européennes», vol. 3, 1958/1959, fasc. 3 et 4.

Штернберг, 1936 — Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи и лекции. Л., 1936.

Щапов, I—III — Шапов А. П. Соч., т. I—III. Спб., 1906—1908; дополнительный том — Иркутск, 1937.

Элиаде, 1964 — Eliade M. Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, 1964 (Bollingen series, 76).

Этерлей, 1978 — Этерлей Е. Н. О семантике слов с корнем *яр* (в связи с наименованием славянского божества Ярилы). — В кн.: Диалектная лексика. 1975. Л., 1978.

Юль, 1900 — Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом. Извлечение из Копенгагенского Государственного Архива и перевел с датского Ю. Н. Шербачев. М., 1900. Отгиск из ЧОИДР, 1899, кн. 2, 3, 4.

Юшин, 1901 — Юшин П. Верования русских крестьян в Ливенском уезде Орловской губернии. — ЭО, кн. 48, 1901, № 1.

Яворский, 1897 — Яворский Ю. Домовик в галицко-русских верованиях. — ЖС, год VII, 1897, вып. 1 (отд. II).

Яворский, 1897а — Яворский Ю. Из галицко-русских народных сказаний и суеверий. — ЖС, год VII, 1897, вып. 1 (отд. II).

Яворский, 1897б — Яворский Ю. Галицко-русские поверья о дикой бабе. — ЖС, год VII, 1897, вып. 3—4 (отд. II).

Яворский, 1909 — Яворский Ю. A. Omne vivum ex ovo. К истории сказаний и поверий о яйце. Киев, 1909.

Якобсон, 1950 — Jakobson R. Slavic Mythology. — In: «Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend», II. N. Y., 1950.

Якобсон, 1959 — Jakobson R. Marginalia to Vasmer's Russian Etymological Dictionary (P—Я). — «International Journal of Slavic linguistics and poetics», vol. 1/2, 's-Gravenhage, 1959.

Якобсон, 1969 — Jakobson R. The Slavic God Veles" and His Indo-European Cognates. — In: Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, 1969.

Якобсон, 1970 — Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — В кн.: VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3—10 августа 1964 г., т. V. М., 1970.

Якобсон и Шефтель, 1966 — Jakobson R., Szeftel M. The Vseslav epos. — In: Jakobson R. Selected Writings, IV. Slavic Epic Studies. The Hague — Paris, 1966.

Якушкин, 1859 — Русские народные песни, собранные П. И. Якушкиным. С предисловием Ф. И. Буслаева. — «Летописи русской литературы и древности», издаваемые Николаем Тихонравовым, кн. 2. М., 1859.

Янин, I—II — Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X—XV вв., т. I—II. М., 1970.

А. Яцимирский, 1900 — Яцимирский А. И. Румынские сказания орахманах. — ЖС, год X, 1900, вып. 1—2 (отд. III).

Б. Яцимирский, 1912 — Яцимирский Б. М. «Свиняче свято» (Этнографические заметки). — ЭО, кн. 94—95, 1912, № 3—4 (выход в свет — 1913 г.).

Ящуржинский, 1898 — Ящуржинский Хр. Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии. — ЭО, кн. 38, 1898, № 3.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

---

- АН СССР — Академия наук СССР  
ГИМ — Государственный Исторический музей  
ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения»  
ЖС — «Живая старина»  
ИОРЯС — «Известия Отделения русского языка и словесности (имп.) Академии наук»  
ЛЗАК — «Летопись занятий Археографической комиссии»  
ОЛДП — Общество любителей древней письменности  
ОЛЯ — Отделение литературы и языка  
ПВЛ, см. раздел «Цитируемая литература»  
ПСРЛ — «Полное собрание русских летописей»  
РГО — (имп.) Русское Географическое общество  
РИБ — «Русская историческая библиотека»  
РФВ — «Русский Филологический Вестник»  
Сб. МАЭ — «Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук»  
Сб. ОРЯС — «Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук»  
Сб. РЯС — «Сборник по русскому языку и словесности Академии наук»  
Сл. РЯ XI—XVII вв., см. раздел «Цитируемая литература»  
СРНГ, см. раздел «Цитируемая литература»  
ТГУ — Тартуский государственный университет  
ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинского дома)»  
ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов  
ЧОИДР — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете»  
ЭО — «Этнографическое обозрение»

## ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Ад, см.: *потусторонний мир*; изображение а. 58, 59; а. в образе змея 58  
Амулет 27, 64, 100, 151, 152

Баба-яга 47, 93—95, 101, 107, 182

Бабка повивальная, 103, 104, 171

Бадняк 42—44, 127

Баня 76, 93, 101, 104, 140, 142, 154

Белемнит (громовая стрелка) 63

Беременность, зачатие 65, 75, 104, 107, 109; б. от воды, пепла, горошины 65, 107; б. земли 55

Бог (Господь) 6—13, 22, 27, 38—42, 53, 75, 126, 143; Б.-Отец (Саваоф) 25, 40, 42, 105; Б.-Сын (Христос) 6—16, 22—28, 38, 42, 75, 126; Б. Громовержец 31, 39—44, 70, 80, 85, 88, 91—94, 102, 127, 129—131, 135, 146, 169; Старый б. 42; Молодой б. 42; Куриный б. 151—153; Скотий б. 67, 115, 128; 151, 152; Мышинный б. 95. Ср.: *божества яческие, Божич*

Богатство, накопление, изобилие 56, 63—65, 72, 73, 79, 80, 87, 89, 98, 101—107, 150, 171, 174. Ср.: *деньги*

Богородица 7—16, 22—25, 71, 75, 125, 126, 137

Божба, клятва, проклятие 11, 61, 91, 169. Божба с упоминанием Христа или креста 11; Николая 11, 91, 136; Пятницы 136; солнца 169; Перуна 61, 91, 169; Волоса 61, 136; Мокоши 136; Дажьбога 91. Клятва перед иконой Николая 11, 12, 93, 116, 120

Божества языческие — 1. Славянские божества: Перун 31—34, 60, 61, 63, 70, 78, 82, 90, 91, 93, 115, 130, 142, 169, 170, 174; Волос 4, 31—117, 126—181; Дажьбог 91; Мокошь 34, 75, 92, 95, 113, 136—137; Род, рожаницы 147, 148, 181; Ярила 43, 59. — 2. Неславянские божества: Аполлон 77; Асклепий 77; Гермес 26; Тор 55; Рудра 77

Божич 42—44, 127

Болезнь 61—63, 66—70, 76—78, 91, 109, 131, 179, ср.: *лечение*. — Виды болезни: бородавка 67; глазная б. 91—93, 133; грыжа 69; желтуха 67; золотуха 67; зубная б. 66, 68, 156; костоеда 176 лихорадка 78; оспа 67, 70; падеж скота 45, 69, 77, 91, 99—100; рак 66; рожа 68; чума 69; ср.: *слепота, хромота*

Болото 81, 84, 88, 180, 181

Борода 67, 173—175, 181; б. золотая, серебряная 174; б. красная, рыжая 174. Борода жатвенная — Волосова 52, 86, 108, 166, 171; Миколина 52, 108, 133

Брак, свадьба 65, 76, 107, 109, 110, 153, 155, 165, 166; б. Неба и Земля 35, 169; б. Громовержца, см.: *Громовержца супруга*; б. со змеем, лешим, медведем 166. Ср.: *обряд свадебный*

Брань, ругань 87, 100, 184, 185; б. при иконах или лечи 184, 185; б., обращенная к коню 100. Ср.: *божба*

Братчина 45, 46, 49, 153, 154. — Виды братчины: микольщина ~ никольщина 45, 46, 49, 53, 57, 73, 77, 84, 85, 153; михайловщина 49; «журичья» б. 153; «проццыплатница» 153, 185. Ср.: *Николины святки, праздник свечи*

Бронзовый человек 61, 62, 86

Былины, см.: *герой былинный*

Ведьма, см.: колдун  
Веник 143  
Венок 178  
Веретено 81, 89, 137, 176; ср.: *прядение*  
Ветер, вихрь 36, 60, 94, 178; ср.: *туха*  
Власть, управление 148, 180, 181; ср.: *царь*  
Вода 56, 62—65, 80—85, 98, 121, 143, 185. — 1. Виды воды: земная в. 65, 80—85; небесная в., см.: *дождь*; целебная в. 62, 91; святая в. 9, 45, 47, 131, 132, 153; в. с золота, серебра, яйца, угольев, сакральных предметов 62, 63, 67, 68, 81, 142, 156. — 2. Свойства воды: противостоит грозе 63; отделяет тот и этот свет 56, 105; не принимает ведьм 82; исцеляет 62, 63, 68, 91. — 3. Запреты, связанные с водой 35, 56, 82, 98, 125. Ср.: *питье, купание, обливание, умывание, пускание по в., смерть от в.*  
Вожделение — козы 129; медведя 89, 99, 100  
Война 29—30, 115  
Волосы 33, 66—68, 75, 78, 81, 95, 106, 111, 129, 137, 141, 142, 162, 166—175, 179, 181, 185. — 1. Виды волос: золотой в. 171; конский в. 66. — Действия с волосами: в. в обрядах 167—170, 172; в. при врачевании и колдовстве 66, 67, 75, 167, 168, 170, 179; простоволосость и закрывание в. 168—170, 176; распускание в. 168; отрезание в. 78, 90, 104, 141, 167, 168, 173—175, 179, ср.: *постриги*; пускание в. по воде 185; подпалливание в. 167, 168, 179. — 3. Волосы в ритуальных предметах: икона на в. 33; саван из в. 167; Ср.: *борода, усы, колтун, коса, чесание в., жертвоприношение в.*  
Волхв 64, 65, 140, 174  
Воровство, кража 72, 73, 125, 126, 142  
Ворота 95, 178; железные в. 11, 27, 28, 77, 78; медные в. 78; врата рая, ада 58; «запирание в.» 178. Ср.: *отмыкание, ключи, привратник, ограда*  
Восприемники — при крещении 103, 104; при постригах 168; при рождении, см.: *бабка повивальная*  
Всадника изображение 36, 88, 128; Георгий на коне 36, 135; Власий на коне 36, 128; Николы на коне 36  
Выкуп ребенка у медведя, Николая 108, 109  
Гадание 55, 56, 62, 86, 104, 105, 109, 147, 150, 153, 166—168; г. у воды 56; г. с золотом 62, 150; г. с золой, пеплом 62; г. при помощи медведя 109, 166; г. при помощи кукушки 147; г. с подблюдными песнями 105, 166  
Герой — 1. Былиный герой: Вольга 55; Илья Муромец 35, 54; Микула Селянинович 35, 53—55, 80, 100; Михайло Потык 30; Садко 61, 83, 105; Святогор 54; Ставр Годинович 150. — 2. Герой волшебной сказки 47, 58, 65, 66, 78, 90, 91, 93, 181  
Голова (череп) — конская г. 52, 83, 85; медвежья г. 99, 100, 102; петушинная г. у змея 162  
Гора в потустороннем мире 47, 58, 60, 109; золотая г. 60; хрустальная г. 58; стеклянная г. 47  
Гребень, чесальная щетка 81, 171, 172; ср.: *чесание*  
Гроб — икона в г. 110; волосы в г. 167, 172, 179; ногти в г. 179; шапка в г. 172; стружки от г. 185  
Гроза (гром, молния) 28, 29, 35, 40, 60, 62, 63, 74, 81, 89, 142, 146, 182; первый гром 60, 62, 63, 74, 89, 146. Ср.: *смерть от г.*  
Громовержец 31, 39—44, 70, 80, 85, 88, 91, 94, 102, 127, 129—131, 135, 146, 169; Бог христианский как г. 40, 41, 93, 130; Гавриил как г. 28; Георгий как г. 32, 146; Илья как г. 31, 32, 34—36, 40, 130; Николай как г. 28, 36. Женская ипостась г. 44, ср.: *Громовержца супруга*  
Громовержца противник 31, 35, 39, 41—44, 61, 65, 70, 77, 80, 81, 86, 88, 90—95, 102—107, 111, 116, 117, 126, 127, 129—131, 135, 139, 142, 147, 148, 155, 156, 163, 170, 181; женская ипостась противника Громовержца 75, 92, 135. Ср.: *похороны противника Громовержца, змей*  
Громовержца супруга 44, 95, 135  
Деньги 62, 67, 72, 81, 116, 142, 155, 167, 168; пересчитывание д. 62, 72, 142;

д. в воде 62, 67, 81, 82, 142, 156; д. в похоронных ритуалах 64, 149, 150; монета золотая, серебряная, медная 67, 150, 167. Ср.: *неразменный рубль*  
Деньгоносец — змей или леший как д. 63, 64, 67, 72, 87, 162  
Дерево 71, 145; мировое д. 107, 143; д., разбитое молнией 68, 95; дуб 92, 143; береза 178; дерево карколист 156  
Дни недели — воскресенье 106, 127, 137; понедельник 127; четверг 143, 160; пятница 92, 135, 137. Сакрализация д. — св. Неделя 106, 137, 138; св. Понедельник 127; св. Пятница 92, 95, 113, 134—138; ср.: *святые*  
Договор с лешим 98  
Дождь 9, 35, 56, 80—83; вызывание д. 9, 80, 81, 113  
Дом — золотой д. 60; строительство д. 149, 154, 170; вход в новый д. 102, 154, 155, 163, 184. Ср.: *красный угол, приглашение домового*  
Души умерших — являютя в виде змей, мыши, 64, 96; водитель, перевозчик д. 25—27, 57, 70, 125, 149. Ср.: *переход на тот свет*  
Дьявол 62, 82, 90, 99, 143, 144; хромой д. 90

### Евангелие от Николая 16

Еврей 41, 87

Еда, трапеза — для мертвых 96, 140, 148, 158, 161; для животных 132, 141, 142; для Мороза 131, 141; для домового 148; е. поминальная 131, 156. Ср.: *пища*

Жатва 52, 86, 108, 109, 133, 166, 171

Железо, железный 61, 84 — ж. ворота 11, 27, 77, 78; ж. ограда 28, 84; ж. дуб 143

Желтый — ж. отметина 37, 78, 79; ж. яйцо 74. Пожелтение как признак болезни 61, 78; ж. цвет лечит 67

Женский — ж. обряд 155; ж. праздник 154, 155; ж. животноводство 151, 152, 155; ж. волосы 141, 142, 168—170; ж. речь 137

Жертвоприношение — 1. Адресат жертвоприношения: ж. домовому 96, 154, 161, 163, 170, 179, 184; ж. земельному хозяину 149, 155; ж. лешему 93, 96, 98, 170, 179; ж. водяному 83, 98; ж. русалке 178; ж. банному 154; ж. усопшим 161, 168; ж. Волосу 98, 129, 141, 155; ж. Власию 128; ж. Илье 45; ж. Николаю 45, 57; ж. Флору и Лавру 132, 133.— 2. Вид жертвоприношения: ж. в виде человека 83; петуха, курицы 83, 141, 153—155, 163; коровы, быка 45, 57, 64, 73, 109, 132, 133, 141, 155; лошади 83; барана 45; свиная 88, 129; волос 153—155, 167, 170; шерсти 170; ногтей 170; денег 149, 170; масла 128; полотенца 177; яйца 96, 97. Ср.: *плата*

Животноводство, см.: *скотоводство, птицеводство*; мужское и женское ж. 151, 152, 155

Животные — баран 45, 87; божья коровка 44; бык, см.: *корова*; вол 48, 87; волк 49, 93, 97, 138, 165, 169, 176; галка 145; горностай 97, 98; жаба 81; змея 28, 35, 60, 65, 69, 75, 79, 86—91, 145, 146, 153, 156, 162, 163, 169, 176, 186; коза 48, 129; конь, см.: *лошадь*; корова и бык 45—48, 57, 73, 104, 109, 115, 128, 131—133, 141, 153, 155; кошка и кот 102, 131, 186; крысы 95; кукушка 71, 89, 147; курица и петух 63, 74, 83, 86, 92, 99, 104, 105, 141, 142, 151—155, 162, 163, 167, 183—185; ласточка 145; летучая мышь 69; лошадь 36, 45—48, 52—54, 73, 83—85, 104, 125, 128, 131—134, 138, 139, 171, 176; лягушка 68, 69; медведь 49, 57, 63, 77, 82, 85—112, 121, 136, 141, 146, 152, 161, 163—166; мышь 68, 79, 91, 95, 96, 147; насекомые 86, 95, 96, 147; овца 84, 106—107, 133, 167; олень 133; петух, см.: *курица*; птицы 58, 60, 145; пчела 55, 84, 186; рыбы 139, 146; свиная 88, 129—131, 134; скот 37, 40, 44—51, 57, 64, 69, 77, 83, 91, 95, 99, 100, 104, 127—134, 141, 142, 151—156, 162, 177, 185; собака 90; сокола 165; уж 63, 81; червь 68, 79, 111, 143, 182

Завивание обрядовое — жатвенной бороды 52, 108, 133, 166; березы 178. Ср.: *плетение*

Загробный мир, см.: *потусторонний мир*

Закливание — з. от лешего 88, 100; з. для вызова лешего, домового 96, 161

Залом в хлебе 171

Замыкание, запираание — з. земли 146; з. вредоносного существа 28, 50—52.

Ср.: *ограда, ворота, ключи, отмыкание*

Запреты — 1. Запреты, обусловленные временем: з. работать 79, 128; з. прясть, ткать, шить 92, 106, 129, 137, 176, 177; з. вить, плести 92, 177, 178; з. ставить изгородь 178, 179; з. пахать 92, 177; з. сажать, сеять 92, 143; з. есть ту или иную пищу 45, 108, 127; з. купаться 35, 82, 125. — 2. Запреты, обусловленные местом: з. ругаться 184, 185; з. испражняться 131; з. мочиться 56; з. иметь половые сношения 95, 151, 184; з. упоминать медведя 98. — 3. Прочие запреты: з., относящиеся к волосам и ногтям 95, 179; к определенной пище 45, 108, 127, 163, 186; к продаже определенных предметов 95, 186; к сожжению определенных предметов 179, 185, 186. Запрет спасать от молнии 41, 82; от воды 82; з. тушить пожар 115

Земледелие 52—55, 73, 74. Ср.: *пахание*

Земля 53—55, 84, 98, 126, 145, 146; мать-Земля 35, 54, 75, 100, 169; именины з. 53, 54; з. не принимает заложных покойников 41, 82, 144, 175; предание земле, погребение 41, 175, 185. Ср.: *замыкание з., отмыкание з., ключи от з.*

Земная тяга 54

Змеборец 28, 31, 32, 93; — Георгий как з. 31, 37; Илья как з. 32, 59; Михаил как з. 28; Николай как з. 28

Змеевик 27, 64

Змей (мифический персонаж) 51, 57, 63, 73—75, 78, 87, 94, 143; з.-деньгоносец 63, 64, 67, 72, 87, 162; Огненный з. 41, 62—64, 67, 80, 87, 88, 92, 140, 149, 162; ледяной з. 64; текущий з. 59, 64; домовый з. 63, 162; лесной з. 51, 87; з. петушиной головой 162; змеиный царь, царица 59, 87; змеиная мать 60; з. у входа в загробный мир 58; з. как образ загробного мира, 58, 59. Ритуальное изображение з. (дракона) 89, 115. Ср.: *животные*

Зола 62, 65, 67, 142, 143; четверговая з. 142, 143

Золото 60—63, 67, 68, 70, 74, 76—78, 84, 105, 107, 142, 156, 162; связь з. с потусторонним миром 60, 61, 70, 78, 105; связь з. со змеем 62, 63, 67, 102, ср.: *змей-деньгоносец*; з. противостоит грозе 62, 63, 74; з. как целебное средство 61—63, 67, 68, 70. Ср.: *деньги, умывание с з.*

Золотой, золоченый 67; з. борода 174; з. волос 171; з. гора 60; з. грива 47; з. зуб 94; з. кит 143; з. кольцо 150; з. корабль 77; з. лук, стрелы 12, 28, 77; з. монета 150; з. море 77; з. отметина 78, 90; з. плод 60; з. плуг 53; з. рога 87, 101; з. стул, престол 28, 77, 78, 84; з. человек 86; з. шапка 62; з. яйцо 74

Игра — жмурки 94; «золото хоронить» 62, 150; «петушок или курочка» 153

Идол 112—114, 119, 182, 186

Икона 14—16, 22—25, 112—116, 118, 119, 170, 182—186. — 1. Виды икон: чудотворная и. 14, 136; домовая, родовая и. 182—184; своя и чужая и. 182, 183; резная и. 112, 113, 133, 136; обветшавшая и. 185; и. на волосах 33; и. в хлеву 128, 131; и. на конюшне 46, 47, 100, 131; и. Христа 11, 75, 76; и. Богородицы 11, 75, 76, 115; и. Николая 10—14, 16, 29, 30, 33, 46, 47, 62, 75, 76, 93, 100, 112—116, 120, 133, 136; и. Георгия 46, 135; и. Власия 46, 77, 99, 128, 131, 133; и. Параскевы Пятницы 113, 135, 136; и. Флора и Лавра 100, 131—133; и. Модеста 100. — 2. Действия с иконами: питье, умывание с и. 62, 63; прикладывание золота к и. 63; пускание и. по воде 184, 185; предание и. земле 185; обновление и. на Пасху 183; положение и. в гроб 110; наказание и. 93, 114—116, 182—186

Иконография — и. Денсуса 14—16, 22—25, 35, 138; и. Страшного суда 25, 59; и. Собора архангелов 23; и. Семи отроков ефесских 27; и. Чуда о Флоре и Лавре 48, 132; и. Богородицы 23; и. Николая 14, 15, 22—25, 36, 46, 90; и. Михаила 23—25, 29, 48; и. Власия 36, 128; и. Модеста 134. Ср.: *всадника изображение, скот на иконе, конюх на иконе*

Именины 167; и. земли 53, 54; куриные и. 153

Имя — «Николай» как крестное и. 12, 37, 121; наречение и. 172; легенда о перемене и. 126; и. героя волшебной сказки 65; и. змея царя, царицы 59, 60; и. Мороза 130; и. болезни 69, 131; и. куриного бога 152; и. лесного 87; и. медведя 111; и. kota 131

Ирий, см.: *потусторонний мир*

Источник 62, 81; и. из слез 9. Бог в и. 81. Ср.: *колодец*

Иуда 127

Календарь — 1. Фиксированные даты: Благовещение 89, 138, 170, 176; Благовещения канун 89; Богоявление, см.: *Крещение*; Бориса и Глеба день 31; Васильев вечер (канун Васильева дня) 44, 88, 105, 129, 176; Васильев день 44, 105, 129, 131, 176; Василия и Марины день 176; Власьев день 45, 47, 53, 99, 100, 127—129, 134, 141; Воздвижение 60, 87, 145, 146; Георгия день 44—47, 65, 73, 82, 93, 107, 138, 146, 179; Егорьев день, см.: *Георгия день*; Ерофеев день 87; Ивана Богослова день 73; Иванов день (Ивана Купала), см.: *Купала*; Ильин день 32, 34, 35, 45, 46, 82, 83, 108, 126; Ильинская неделя 82; Именины земли 53, 54; Касьянов день 35; Комоедица 89; Крещение 10; Крещенский сочельник (канун Крещения) 107; Кузмы и Демьяна день (кузьминки) 154—156; Купала (Иванов день) 10, 43, 70; Мелании день 44; Михайлов день 24, 49; Молодой Ярила 43; Николин батька 42, 54; Николин день 6, 12, 21, 42—44, 46, 47, 71—73, 79, 82, 83, 106—108, 125, 128, 138, 141, 154, 176, 178; Николина дня канун 42, 43, 73; Николины святки 43, 53; Новый год, см.: *Васильев день*; Пантелеймонов день 31, 32; Петров батька 43; Петров день 10, 47, 73, 74, 81, 125, 147; Рождество 43, 105, 127, 176; Рождественский сочельник (канун Рождества) 43; Рухман (1-е апреля) 145; Самсонов день 47; Святки 10, 43, 62, 89, 92, 98, 106, 129, 177; Спиридоньев день 134; Сретение 168; Старый Ярила 43; Флора и Лавра день 47, 131—134, 141; Харлампиев день 134; Юрьев день, см.: *Георгия день*. — 2. Передвижные даты: Великий четверг 57, 62, 63, 73, 74, 88, 96, 131, 140—143, 154, 159, 161, 168, 179; Вербное воскресенье 6; Вознесение 73, 87, 160, 166; Девятая пятница 135, 136; Касьянов день 160; Красная горка 65; Масленая неделя (масленица) 45, 127; Масленичный четверг 45, 47, 127, 160; Мертвецов пасха 96, 159, 160; Мироносицкое воскресенье 153, 155; Пасха 38, 96, 127, ср.: *Мертвецов пасха*, *Русалочья пасха*, *Рахманская пасха*; Пасхальный четверг 159—160; Преполовление Пятидесятницы 160; Прощеное воскресенье 159; Радунца 65, 159; Рахманская пасха 160; Русалочья пасха 96, 157, 159, 160; Русальная (кривая) неделя 177; Русальное заговенье 74, 96; Святая (пасхальная) неделя 40, 106, 157; Семик 70, 71, 74, 136, 142, 147, 159, 160, 178; Троица 47, 70, 71, 73, 74, 147, 178; Троицкий четверг 159, 160; Троицы канун 47; Троиценок 43; Фомина неделя, Фомино воскресенье, Фомин понедельник, Фомин вторник 65, 80; Яичное заговенье, см.: *Русальное заговенье*. Ср.: *праздник*

Канун дня 43. Ср.: *календарь*

Каравай 61, 109

Кладонскательство 64, 174

Ключи 128 — к. от неба, рая 26, 28, 50, 51, 58, 127, 139; к. от земли 58. Ср.: *замыкание, отмыкание, ворота, привратник*

Клятва, см.: *божба*

Когти, см.: *ногти*

Колдовство, порча 62—64, 67—69, 75, 96, 107, 111, 162, 165, 167, 168, 170, 171; колдовское добывание денег 63, 64, 162, ср. *деньгоносец*; к. с яйцом 64, 75, 96, 162; к. с волосами, шерстью 67, 167, 168, 170; к. с змеей 69, 91; к. с горохом 107; к. с золой, пеплом 62. Ср.: *колдун*

Колдун, ведьма 82, 86, 169, 174, 186

Колодец 71, 145; к. с золотом, серебром 76. Ср.: *источник*

Колтун 171, 177

Кольцо 62, 150

Конь, см.: *животные*; конь волшебный 47. Ср.: *всадника изображение*

Конюх 46, 53; праздник к. 46; изображение к. на иконе 132  
 Коровий — к. шерсть, навоз, молоко 115; «к. смерть» 77  
 Коса — распускание к. 167, 168; к. из куделн 167; «заплетание к.» 178  
 Красный 60—62, 67, 74, 86, 172; к. цвет спасает от грозы 62, 74; к. цвет ле-  
 чит 67, 68; к. цвет в похоронном обряде 60, 61, 172; к. цвет в свадебном  
 обряде 151; к. одежда 91, 181; к. пояс 61, 86; к. рубаха 86; к. шапка 61,  
 86, 172; к. траур 60; к. каравая 61; к. яйцо 74, 96, 157, 161.  
 Красный угол в доме 75, 184  
 Крещение 103, 104, 167, 168. Ср.: *обряд крестильный*  
 Кросны 81, 138. Ср.: *тканье*  
 Кумление 71, 73  
 Купала 71. Ср.: *календарь*  
 Купание 80; сроки к. 35, 82, 125; к. Бога 9; к. медведя 82; совместное к. муж-  
 чин и женщин 74  
 Купля-продажа, торговля 64, 71; купля-продажа скота 102, 104, 105; запрет  
 продавать иконы, пастушьи принадлежности, нож, кошку, пчел, мед 95,  
 186  
 Куриный бог, см.: *бог*  
 Куроводство, см.: *птицеводство*  
 Курочка-ряба 74  
 Курятник 152, 153  
 Лапа, см.: *нога*  
 Лес 41, 62, 84, 87, 90, 92, 97, 98, 161  
 Летание — л. змея 51, 87; л. Николая 92, 116  
 Лечение, врачевание, исцеление 28, 58, 61—63, 66—70, 74, 76—78, 96, 97, 109,  
 132, 133, 152, 170, 173, 179, ср.: *болезнь*. — 1. Место лечения: у воды  
 65; в курятнике 152. — 2. Время лечения: Николин день 78. —  
 3. Виды лечения: изгнание болезни 58, 68; отстреливание болезни 13,  
 28, 77, 78; убывание болезни 77; пропускание больного через отверстие,  
 щель 132; рассечение больного на части 76. — 4. Целебные средст-  
 ва: белеминт 63; вода 62, 63, 68, 91; волосы 66, 67, 170; змея 28, 69, 91,  
 186; зола 62, 142; золото 61, 63, 67, 68, 70; жаба 81; желтый цвет 67;  
 красный цвет 67, 68; курица 152; летучая мышь 69; лягушка 69; медведь  
 63, 109; мертвец и связанные с ним предметы 66; могильная земля 66;  
 мышь 91; огонь 67, 77; пепел 62; петух 63; серебро 67; лечебные травы  
 69, 171; четверговая зола, соль 142; шерсть 67; яйцо 63, 74, 156  
 Лук — золотой л. 12, 28, 77; медный л. 78  
 Лукоморье 146  
 Магия 97; имитационная, провокационная м. 80  
 Мать, см.: *родители*  
 Мать, медный 150; м. ворота 78; м. лук 78; м. монета 150; м. ограда 11; м. че-  
 ловек 61, 62, 86  
 Мертвец, см.: *покойник*  
 Металлы, см.: *золото, серебро, железо, медь, бронзовый*  
 Мировой — м. дерево 107, 143; м. яйцо 73, 74  
 Миф о поединке Бога Грозы 31—44, 59, 70, 80, 85, 88, 94, 102, 127, 129, 130;  
 инверсия отношений между его участниками 31, 41, 43. Ср. *Громовержец,*  
*Громовержца противник*  
 Могила, кладбище, курган 57, 66, 71, 73, 149, 155, 158, 159, 185; могильная  
 земля 66  
 Молитва — м. разрешительная 122—125; м. за животных 131, 153; м. в шап-  
 ку 172, 173. Молитвенное поклонение — солнцу 170; огню 155; полотенцу  
 177; лошадям 139. Молитвенное общение — с предками 158, 159; с природ-  
 ными стихиями 40; с лешим 85, 93, 97  
 Молодой — м. Бог 42; м. Ярила 43  
 Молоко 115; молочная река 145  
 Море 56, 80, 105  
 Мороз (мифический персонаж) 116, 130, 131, 141

Мохнатость, косматость, пушистость 101—105

Мужичок с ноготок 181, 182

Мытье, см.: *умывание*

Наказание — н. градом 170; насыланием змей 79, 176; колтуном 177; болезнью 92, 176; слепотой 92, 176, 177; уродством 177; пожаром 91

Народ, народный 29, 36, 55, 80, 113, 119, 121. Мифический н. — армизоны 105; рахманы 66, 145, 146, 160; оплетан 91. Ср.: *Лукомое*

Небо 75, 84, 98, 126, 145, 146, 169, 170; гнев небес 170. Ср.: *отмыкание н., ключи от н.*

Неразменный рубль 72, 105. Ср.: *деньги*

Нечистая сила — банный 154; вила 92; водяной 80—86, 98, 161, 172, 174; волос ~ волосатик ~ волосень 81, 129, 136, 176; домовый 63, 75, 80, 86, 96, 99, 102, 140, 141, 148, 149, 152, 154, 155, 160—163, 168, 170, 171, 179, 184, 186; земельный хозяин 149, 155; кикимора 102, 107, 152, 168; колокольный ман 86; конский волос 81; лешачиха 172; леший 60, 81, 85—100, 107, 131, 140, 141, 147, 161, 166, 168, 170, 178, 179, 181, 182, 184, 186; овинный 154, 161; полевой 161; русалка 71, 89, 92, 96, 107, 135, 147, 157, 160, 168, 172, 178; упырь 86; черт 57, 85, 102, 126, 156, 173; чертовка 172. Ср.: *змей, бага-яга, мужичок с ноготок*

Николины святки 43, 53

Нить 81, 106, 129, 137, 156, 176, 177; ср.: *прядение*. Опоясывание нитью селения 176

Нога, лапа 90, 177 — костяная 94; куриная 94; липовая 94; медвежья 100, 110, 152; босоногость 95; безногость, одноногость, см.: *хромота*

Ногти, когти 95, 109, 110, 170, 179—181, 185; медвежий когти 63, 109, 152. — Н. в похоронных обрядах 109, 110, 179; стрижка н. 95, 179; пускание н. по воде 185

Обиле, см.: *богатство*

Обливание ритуальное 71, 80, 81; о. с петуха 63

Обман 139, 140; о. Бога 40; о. Николая 41

Обряды — 1. Относящиеся к жизненному циклу: родильный 75, 167, 171, 172; крестильный 103, 104, 167, 168; именинный 167; свадебный 75, 76, 101—103, 105, 106, 110, 151, 153, 155, 158, 159, 163—172, 176, 184; похоронный 48, 57, 58, 60, 64, 78, 87, 109—111, 122—125, 142, 144, 149—152, 155, 167—169, 171, 172, 175, 179; поминальный 57, 71—74, 80, 96, 107, 141, 151, 155—159, 168. — 2. Относящиеся к занятиям: земледельческие 47, 52, 73, 86, 108, 109, 133, 166, 171; пастушеские 46, 73, 95, 128, 142, 185; пчеловодческие 85, 186; животноводческие 46, 105, 167, 177; строительные 102, 149, 154, 155, 163, 184; торговые 102, 104, 105, 186. — 3. Относящиеся к календарному циклу: завивание березки 178; комоедица 89; крещение и похороны кукушки 71, 147; похороны русалки 147; похороны насекомых 86; прощание с солнцем 169; троецыпятница 153, 185; умилостивление озера 83. Ср.: *опахивание, пропускание сквозь отверстие, пускание по воде*

Обувь 92, 151, 152, 177

Овин 141, 154, 161

Овчарня 105

Огненный — о. змей, см.: *змей*; о. река, см.: *река*

Огонь 67, 68, 80, 141, 155; живой о. 77, 132; адский о. 143, 149; царь о. 44; почитание о. 155; о. как целебное средство 67, 77; пропускание сквозь о. 132.

Ср.: *пожар, сожжение*

Ограда, изгородь 11, 28, 84, 95, 177—179; железная о. 28, 84; медная о. 11; каменная о. 84. Запреты ставить о. 178, 179. Ср.: *ворота*

Одежда, см.: *шуба, шапка, пояс*. Погребальная о. 61, 167, ср.: *траур*

Одноглазость, см.: *слепота*

Одноногость, см.: *хромота*

Окличка — о. мертвых 141, 158; о. Мороза 131, 141; о. скотныи 131, 141

Округ 148, 180, 181

Опахивание селения 65, 99—102, 128, 133, 163, 176; о. с иконой 99, 100, 128, 133;

- о. с медвежьей головой 99; о. с кошкой 102; о. с петухом 99; о. на петухе 99, 163
- Оппозиции — «до — после» 42—44, 127; «мужское — женское» 137, 152, 154, 155; «народное — княжеское» 36, 37, 55, 80, 121; «свое — чужое» 183, 184; «старое — новое» 42, 43
- Оружие 60, 61. Ср.: *лук, стрелы*
- Остров 56, 66
- Отец, см.: *родители*
- Отмыкание, отворение — о. неба, рая 26, 40, 58, 98, 146; о. земли 65, 71, 89, 98, 139, 146, 147; о. ада 146. Ср.: *закрывание, ключи, ворота, привратник*
- Охота 97, 98
- Пастбище — выгон скота на п. 46, 73, 128, 142, 185; загробный мир как п. 57
- Пастух 13, 53, 95, 96, 98, 151, 185; мышинный, крысиный, звериный п. 95. Николай как п. 13, 48, 49, 95; леший как п. 95; договор п. с лешим 98. Пастушьи принадлежности 50, 51, 95, 186
- Пахание — Бога 53; Георгия 101; Микулы Селяниновича 53. П. на змеях 101; на медведе 100, 101; на петухе 99; на Николае 53. Запрет пахать по пятницам 92. Ср.: *опаживание, соха*
- Пепел 62, 65, 142
- Первый — п. гром, см.: *гроза*; п. выгон скота 46, 73, 128, 142; п. рой 84, 85; п. яйцо у курицы 162, 167
- Переход на тот свет — п. умершего 56, 144, 148, 149, 151, ср.: *души умерших*; п. сказочного героя 58, 78, 90, 91
- Петушинный — п. крик 141; п. яйцо 162; п. голова у змея 162
- Печь 102, 141, 162, 179, 184, 185
- Письмо к Николаю 25, 122—124, 175
- Питье — п. с золота, денег 67, 81; п. с яйца, медвежьего когтя, белемнита, сакральных предметов 62, 63
- Пища — водка 45, 46, 126, 166; воловина 45; говядина 45, 132; горох 107, 108, 142; курятина 153, 155, 185; кутья 43, 53, 105, 130, 131, 156; мед 85, 186; молоко 115; пиво 45; свииния 45, 88, 129; соль 142, 163; узвар 43, 130; хлеб 81, 142, 163; яйцо 73, 81, 142. Запреты — есть петуха 163; горох (в определенные сроки) 108; мясо (в определенные сроки) 45; продавать мед 186. Ср.: *еда, пьянство, пост*
- Плата — домовому, лешему 96; земельному хозяину, 149, 155; покойнику за место на кладбище 149; перевозчику душ за перевоз через огненную реку 149, 155. Ср.: *жертвоприношение*
- Плетение 177, 178. П. венков 178; лаптей 92; изгороди 178. Ср.: *завивание*
- Пожар 114, 115, 156, 185; п. от грозы 41, 74, 80, 115, 156; п. от змея, домашнего 41, 80; п. от войны 115. Тушение п. 41, 74, 114, 115, 156
- Покойник, мертвец 56, 64—66, 96, 148—151, 155, 156, 158—160, 184; заложный п. 41, 66, 70—74, 82, 84, 96, 136, 144, 160, 175. Пасха мертвых 96, 159, 160. Общение с п. 141, 149, 158—160, 184. Кость п. как целебное средство 66. Ср.: *похороны, поминовение мертвых, окличка мертвых, еда для мертвых, предок, обряды похоронный и поминальный*
- Половой акт 65, 74, 105, 109, 150—153, 171, 184. Воздержание от п. а. — пастуха 151; при иконах, печи 184; ср. *целомудрие*
- Половые органы 65, 105, 150, 151, 153, 171
- Полотенце 81, 176, 177. Ср.: *тканье*
- Получеловеки 91
- Поминовение мертвых — п. чистых покойников 65, 159; п. заложных покойников 71—74, 136, 160. Поминальная еда 107, 131. Ср.: *обряд поминальный, окличка мертвых, календарь* (s. v.: *радуница, мертвецов пасха, русалочья пасха*)
- Порча, см.: *колдовство*
- Пост — п. на Воздвижение 87; п. по понедельникам 127; нарушение п. 184
- Постриги, отрезание волос 104, 109, 141, 167, 168; п. скота 141, 168. Отрезание волос как метка потустороннего мира 78, 90; отрезание волос у больного 179

- Потусторонний мир, загробный мир, царство мертвых, тот свет 25—28, 32, 33, 47, 48, 56—61, 64, 66, 70, 78, 87, 90, 91, 94, 96, 105, 107, 131, 140, 144—150, 175, 185; рай 60, 78, 87, 89, 96, 144, 147, 160, 185; рай 25—28, 56, 58, 60, 70, 82, 144, 145, 175; ад, преисподняя 26, 56, 58, 64, 144, 145; gridесятое царство 47, 58, 60, 66, 78, 90, 91, 181; рахманское царство 66, 145, 146, 160; Лукоморье 146. Загробный мир как пастбище 57; в виде змея 58, 59. Знаки потустороннего мира — золотая, желтая отметина 37, 61, 78, 79, 90; отрезание волос 78, 90; слепота 91; хромота 90. Ср.: *гора, река, переход на тот свет*
- Похороны 41, 175, 185, ср.: *обряд похоронный*; п. противника Громовержца (змея, лешего, черта) 86, 99, 163; «п. русалки» 147; «п. кукушки» 147; «п. насекомых» 86
- Пояс 61, 86. Ср.: *нить*
- Праздник — коровий п. 47, 128; лошадиный п. 46, 47, 128, 131—133, 138; свиной п. 129; скотий п. 129, 132; п. конохов 46; женский, девичий п. 154, 155; п. свечи 84. Ср.: *календарь*
- Предок, умерший член рода 56, 65, 96, 148, 149, 158—160, 184
- Привратник, страж — п.рая 25, 26, 28, 58, 70, 123—125; п. ада 26. Страж кладбища 149. Ср.: *ворота, ключи, замыкание, отмыкание*
- Приглашение домового на новый двор 163, 184
- Прикладывание — золота, денег 63, 168; яйца 73, 105, 167
- Приметы 104, 109, 166, 168, 174
- Происхождение — карликов 182; медведей 89; насекомых 86; пчел 84, 85
- Пропускание сквозь отверстие, шель, огонь 132
- Прорицание, предсказание будущего 56, 79, 80, 147
- Прядение 45, 92, 94, 106, 129, 137, 156, 176, 177; пряжа 81, 136, 156, 181. Ср.: *веретено, нить*
- Птицеводство 92, 104, 105, 141, 151—154, 167
- Пугание ритуальное 102
- Пускание по воде 96, 184—186; п. волос, шерсти, ногтей 179, 185; п. скорлупы от пасхальных яиц 96, 185; п. иконы, сакральных предметов, стружек от гроба 184, 185
- Пчеловодство 55, 84, 85, 186
- Пьянство 45, 46, 166
- Рай**, царство небесное, см.: *потусторонний мир*
- Рарог (мифический персонаж) 162
- Растения — береза 178; горох 107, 142; гречиха 104; грибы 98; дуб 92; конопля 82, 143; лен 106, 137, 176; мак 143; травы 69; чеснок 88, 172, 178
- Рахманы, рахманское царство 66, 145, 146, 160; рахманский Велик-день 160; рахманский остров 66
- Река — р. забвения 56; зменная р. 64; молочная р. 145; огненная р. 56, 59, 64, 143, 144, 149, 155; подземная р. 64, 145; р. как граница загробного мира 56, 105, 145; змей как р. 59, 64. Бог в р. 9, 81; сакрализация р. 81
- Род 148, 149, 180, 181; родовая икона 184; родовое кладбище 149. Ср.: *предки*
- Родители (отец и мать) 56, 75, 103, 104, 159; родители жениха 101—103; крестные отец и мать, см.: *восприемники*. Мать-Земля 35, 54, 75, 100, 169; «водяная и земляная матушка» 135; зменная мать 60. Неделина мать 137; Васильева мать 44; Николин батька 42, 43; Петров батька 43. Троица как мать Троицонка 43
- Рождение 65, 109, 171, 172, ср.: *обряд родильный*. Чудесное р. от воды, пепла, горошины 65, 107; повторное р. при магическом врачевании 76, 132
- Ругань, см.: *брань*
- Рыболовство 83, 111, 125
- Ряжение, магическое или ритуальное изображение (переволдование) — святочное р. 89, 98, 106, 129; свадебное р. 101—103. Ритуально-игровое изображение — медведя 89, 98, 101—103, 107, 141, 163—166; козы 129; петуха 141; овинного духа 161; Николая 72, 106; Пятницы 135, 168; Меланки 44

Сатана 143, 144

Светила небесные — солнце 11, 75, 169, 170; Плеяды 148; Млечный Путь 64, 145

Свеча 83—85; праздник с. 85; свечой подпаливают волосы 167, 168, 179

Свист 72, 140

Свой — с. икона 182—184; с. домовая 184; с. курица 183, 184

Святые — Анастасия 34, 137, 138; Андрей 15, 31; Борис и Глеб 31; Варвара 75; Василий 33, 88, 105, 118, 129—131, 134; Власий 33, 34, 48, 77, 93, 99, 118, 127—129, 131, 134, 139; Гавриил 23, 24, 28; Георгий (Егорий, Юрий) 16, 28, 31—39, 41, 46, 54, 55, 78, 93, 107, 111, 135, 138, 139, 146, 179; Глеб, см.: *Борис и Глеб*; Демьян, см.: *Кузьма и Демьян*; Дмитрий 16; Евгений 15; Зосима и Савватий 84, 118; Игнатий 134; Илья 31, 32, 34—37, 40, 45, 54, 59, 86, 126, 127, 130, 142; Иоанн Богослов 15; Иоанн Предтеча 14—16, 22—25; Касьян 26, 34, 35, 160; Кириак 137; Кузьма и Демьян 92, 134, 140, 153—156; Лавр, см.: *Флор и Лавр*; Мамант 118; Марк 15; Михаил 20—30, 48, 49, 70, 73, 87, 111, 112, 116, 125, 139, 149; Модест 34, 48, 100, 134; Неделя 106, 137, 138; ср.: *Анастасия, Кириак*; Николai (Никола, Микола) *passim*; Пантелеймон 31, 32; Параскева 34, 75, 92, 95, 113, 134—138; Петр 32—34, 111, 123—127, 139; Понедельник 127, ср.: *Петр*; Пятница 92, 95, 113, 134—138, ср.: *Параскева*; Савватий, см.: *Зосима и Савватий*; Сисиний 27; Спиридоний 48, 134; Федор Стратилат 15; Флор (Фрол) и Лавр 33, 34, 48, 49, 93, 100, 118, 131—134, 139; Харлампий 134

Секты — богомилы 24; скопцы 26, 65; хлысты 105; янчики 158

Селения — опаживание, см.: *опахивание*; опоясывание, см.: *нить*

Серебро, серебряный 62, 67, 142, 162; с. борода 174; с. монета 67, 167

Сказка, см.: *герой волшебной сказки*

Скот, см.: *животные*. Изображение о. на иконе 48, 128, 131, 132, 134

Скотий — с. бог, см.: *бог*; с. праздник, см.: *праздник*

Скотоводство 44—51, 69, 77, 91, 95, 99, 100, 104, 127—134, 139, 141, 142, 151, 152, 156, 162, 177, 185; коневодство 46, 131, 138, 139; овцеводство 106, 107, 133; свиноводство 131, 134. Ср.: *пастух, пастбище*

Скульптура сакральная, см.: *икона резная, идол*

Слезы 9

Слепота, кривизна (одноглазость) 51, 89—94, 133, 136, 152, 171, 176—178, 181; ослепление 90—92; ослепление иконы 93, 116; наказание слепотой 92, 176, 177

Слюна 80, 85, 176, 177

Смерть 40, 41, 56, 57, 61, 64—66, 68, 70, 82, 89, 105, 109, 152, 163; «коровья с.» 77; с. от болезни 70; от воды 82; от грозы 40, 41, 70, 82, 148; от оружия 61; от родов 41. С. Бога 38, 39; черта 86; домового 148, 163; змеи 69, 86, 91, 163, 186; петуха 163. Символическая с. 78

Сожжение, предание огню 179, 185, 186

Солнце 11, 75, 169, 170; почитание с. 170; закрывание волос, тела от с. 169

Солнцеворот 43, 134

Солома 141, 154

Сон — летаргический с. 26, 27; зимняя спячка 89, 146; приметы во с. 109, 166, 168, 174; молитва ко с. 11

Соха, плуг 53, 99, 101; золотой плуг 53

Старый, старший — с. Бог 42; с. Ярила 43

Страх-Рах (мифический персонаж) 162

Страшный суд 25, 58, 59, 109, 112, 144; весы правосудия 25, 27. Ср.: *Судья праведный*

Стрела 12, 28, 78; громовая с. 35, 86; каменная с. 93. Ср.: *белемнит*

Стрижка — с. волос, см.: *постриги*; с. овец 106, 107; с. ногтей 95, 179

Судьба 76, 148

Судья праведный 25, 38, 58

Тканье 45, 92, 94, 176, 177. Ср.: *красны*

Траур 56, 60, 61, 78, 167, 168; красный т. 60, 61

Тридцатое царство, см.: *потусторонний мир*  
Троичность (число три) 45, 53, 57, 105, 129, 153, 154  
Труба, дудка, рожок 71, 111, 186  
Туча, буря 28, 29, 35, 36, 94. Ср.: *ветер, гроза*

Убивание змей 28, 69, 81; мертвая змея как колдовское, медицинское средство 69, 91, 186. Ср.: *змеборец*

Уголья 67, 68. Ср.: *зола, пепел*

Умывание, мытье — у. с золота, серебра, денег 62, 63, 67, 74, 142, 156; у. с сакральных предметов 62, 63; у. с яйца 63, 74, 142, 156. Мытье скота, избы 142; мытье волосами 140, 141. Отказ от мытья при колдовстве 162. Ср.: *баня*

Усы 67, 174, 181

Усыня (мифический персонаж) 145, 181

Утопленник 82. Ср.: *покойник заложный*

Фаллическая символика 65, 74, 132, 150—153, 171

Хлев, коровник, скотный двор 100, 105, 128, 131, 151

Христосование 157, 158; х. с покойником 158—160; х. с нечистой силой 160, 161

Хромота (безноготь, одноноготь) 89—94, 101, 107, 171, 177, 178; хромота Николая 90, 91. Ср.: *нога*

Царь, правитель — ц. Огонь, царица Маланьяца 44; ц. Змиулан 44; зменные ц. и царица 59, 87; мышинный ц. 95; лесной, водяной ц. 97; повелитель зверей, ветров 94; управитель туч, дождя 35, 36. Ср.: *власть*

Цвет, см.: *золотой, красный, желтый, черный*

Целомудрие — невесты 151; пастуха 95, 151

Черный — петух, курица 83, 154, 162; медведь 49

Чесанье 171, 172, 178. Ср.: *гребень*

Четверговая соль, зола 62, 142, 143

Чудеса Николая 27, 45, 78, 93, 114, 120

Шаманы 140, 173

Шапка 61, 62, 81, 86, 169, 172, 173; ш.-невидимка 62; золотая ш. 62; красная ш. 61, 86, 172. Венчание, похороны в ш. 169, 172; положение ш. в гроб 172; молитва в шапку 172, 173

Шерсть 67, 78, 81, 100, 106, 115, 141, 166—175; медвежья ш. 100; овечья ш. 100, 106, 107, 167; коровья ш. 115. Амулеты, обереги из ш. 100, 167, 170; ш. при врачевании и колдовстве 67. Стрижка ш. 106, 107, 141; пускание ш. по воде 185

Шуба 86, 101—103, 168; ш., вывернутая шерстью вверх 101, 102, 106, 168; сажание на ш. 103; венчание в ш. 103

Шум ритуальный 71, 72

Яйцо 63, 73—75, 81, 96, 105, 142, 153, 156—162, 167, 185. — 1. Виды яиц: мировое я. 73, 74; пасхальное я. 73, 74, 96, 156—158, 185, ср.: *христосование*; змеиное я. 73, 74, 162; петушиное я. 162; крашеное я. 73, 74, 96, 157, 159, 161 — красное 74, 96, 157, 161; желтое 74; золоченое 74. — 2. Своиства яйца: спасает от грозы 74, 115, 156; тушит пожар 74, 115, 156; исцеляет 63, 74, 156. — 3. Действия с яйцами: колдовство с я. 75, 162; врачевание с помощью я. 63, 74, 156; умывание с яйца 63, 74, 142, 156; прикладывание я. к телу 73, 105, 167; катание я. 73, 96, 156—158; битье яйцами 96, 157, 158; перебрасывание яйцами 74; варка я. 73, 96; пускание по воде скорлупы от я. 96, 185

Ярмарка 71. Ср.: *купля-продажа*

- ад «пасть» 58  
 анталюз «неразменный рубль» 72  
 армизонский рубль «неразменный рубль» 105  
 армизоны «мифический народ» 105  
 ахвес «бог» 118  
 — «икона» 118
- баба «идол» 113  
 бабушка «снечистая сила» 161  
 базриться «*coitum habere*» 65, 150  
 бедоносный (эпитет св. Георгия) 37  
 бог «святой» 10, 118  
 — «икона» 10, 118, 119, 182  
 — «идол, амулет» 119, 150—153  
 бог помочь (пожелание) 85  
 богатая коляда «Васильевская коляда» 105, 130  
 богатая кутья «Васильевская, рождественская кутья» 105, 130  
 богатый «богатый; божественный» 105, 106, 109, 130  
 богатый вечер «Васильев вечер» 105, 129  
 богатый гость (фольклорное выражение) 105  
 богатый мужик (выражение в ритуальных текстах) 104, 105  
 богатый парень (фольклорное выражение) 105  
 богатый человек «Христос» 105  
 богатье «огонь» 67  
 богач «огонь» 67  
 Боглаз (имя куряного бога) 152  
 божье «болезнь» 70  
 божье милосердие «гроза» 40, 182  
 — «икона» 182  
 божья благодать «гроза» 40  
 божья воля «гроза» 40, 70  
 — «болезнь» 69
- божья милость «гроза» 40, 182  
 — «икона» 182  
 бородавка «болезнь» 67  
 бурлацкий бог «св. Николай» 10, 55
- валец «повелитель» 180  
 василек «цветок» 131  
 — «волос» 131  
 Василий (имя болезни: *чирий Василий*) 69, 131  
 Васильева маты «день св. Мелании» 44  
 Васька (имя kota: *кот Васька*) 131  
 ведун «медведь» 109  
 велес «повелитель» 180  
 Великоденышек «Великий четверг» 159  
 велисок «волос» 106  
 вервь «округ» 181  
 веретельник ~ веретельница «змея» 176  
 веретен(н)ица ~ веретенище «змея» 176  
 веря «округ» 181  
 — «борода» 181  
 веселилась Маланья на Николин день (поговорка) 44  
 Вий (имя мифического персонажа) 178  
 вир ~ вирий «водоворот, омут» 145  
 вирия «борода» 181  
 вить 178  
 вихрь 178  
 владать ~ владеть «быть здоровым, иметь силу» 180  
 владь «волосы» 180  
 Власьев день «трехдневный праздник в честь св. Власия» 53, 129  
 Власьев род «скотина» 128  
 Власьевна «корова» 128

<sup>1</sup> В указатель входят только восточнославянские слова и выражения. Правписание упрощается; значение слова не указывается, если оно совпадает с общепринятым и при этом не имеется в виду какой-либо семантической дифференциации.

*влодь* «волосы» 180  
*водяная и земляная матушка* «Пятница» 135  
*володать* ~ *володовать* «быть здоровым, иметь силу» 180  
*володь* «волосы» 180  
*Володька* (имя лешего) 87  
*воложное масло* «масло, приносимое в церковь в день св. Власия» 128  
*волос* «волос, шерсть» 53, 106, 179  
— «нечистая сила» 81, 136  
— «болезнь» 66—68, 74, 131, 179. Ср.: *гнать волос*  
— «власть» 180  
— «ничтожно малое количество» 179, 180. Ср.: *на волос, черный волос*  
*волосатик* «водяной» 81, 87, 136  
— «леший» 81, 87, 136  
— «болезнь» 66, 68, 136  
*волосатка* «овинный дух» 154  
*волосатый* 106  
*волосень* «нечистая сила» 129, 136, 176  
— «болезнь» 67, 136, 176  
*волосец* «болезнь» 68  
*волосить* «властвовать» 180  
*волосник* «болезнь» 69  
— «трава» 69, 78  
*волоснись* «трава» 69  
*Волосов Николаевский* (название монастыря) 33  
*Волосова борода* «жатвенная борода» 52  
*волосок* «болезнь» 68  
*волости* «болезнь» 180  
*Волостовое дело!* (восклицание) 180  
*волость* «округ» 180  
— «болезнь» 180  
*Волосыни* «Плеяды» 148  
*Волосье* (название праздника) 44, 127  
*Волосья* ~ *Волосся* (название праздника) 44, 127, 129, 176  
*волосянка* «округ» 181  
— («валасянка») «vulva» 105  
*волот* «великан» 181  
*волоха* «шкура» 53, 106  
— «рубаха» 106  
*волохатый* «косматый» 106, 109  
*волошка* «цветок» 131  
*волхат* ~ *волхит* «колдун» 106  
*волхв* 64, 65, 106, 140  
*волшба* «колдовство» 106  
*волштити* «хитрить» 140  
*вот тебе Никола (Микола)!* (божба) 11  
*вот те святая Пятница!* (божба) 136  
*вроде Володи...* (поговорка) 87, 88

*вырай* «ирий» 60  
*вырей* «ирий» 60  
— «колдун» 60  
*вырий* «ирий» 60, 144, 145. Ср.: *гадючий вырий, птичий вырий*  
*вырить* «колдовать» 60  
*гад* «мышь» 96  
*гадючий вырий* «место, куда скрываются на зиму змен» 145  
*глаза*, см.: *лопни мои глаза*  
*гнать волос* «лечить» 74  
*гороховый* 107. Ср.: *шут гороховый, чучело гороховое*  
*горошек*, см.: *покушать горошку*  
*горячка* «болезнь» 67  
*гремяцкая неделя* «пасхальная неделя» 40  
*грозное свято* (*гризнее свято*) «день св. Пантелеймона» 31  
*грозный праздник* «день свв. Бориса и Глеба» 31  
*гром* (наименование Ильи пророка: *гром Илья пророк*) 40  
*Громницы* «Сретение» 168  
*громничная свеча* «сретенская свеча» 168  
*громовой день* «день св. Пантелеймона» 31  
*грязь* «болото» 180

*дажба* ~ *дажбо* «ей-ей» 91  
*дед* ~ *дедушка* «нечистая сила; медведь» 161  
*дедка* ~ *дедко* (*дидько*) «нечистая сила; земельный хозяин; перевозчик душ» 149, 161, 174  
*дедко* (*дядко*) «старик» 161  
*дедова неделя* «поминальная неделя» 160, 161  
*дедова суббота* «поминальная суббота» 160, 161  
*деньги горячи* (поговорка) 67  
*деньги жгутся* (поговорка) 67  
*дерево* ~ *древо*, см.: *перуновое дерево, сухо древо*  
*дыра золотая* «vulva» 150

*Егорий храбрый* (наименование лошади) 139  
*Елесиха* (имя мифического персонажа) 47  
*елс* «леший, черт» 53, 88  
— «еврей» 88  
*елоха* «первый сноп в зажинальном обряде» 53  
*ешь кутью, поминай Кузьму* (поговорка) 156

*жаба* «болезнь» 68  
*жар*, см.: *загребать жар...*

*желтея* «болезнь» 67  
*желтуха* «болезнь» 67  
*житель* «необмолоченный сноп» 53  
— «икона св. Николая» 53  
*жить* «бодрствовать» 89  
*жмурик* «покойник» 152  
*жмурка* «курица» 152  
*жмурчок* «покойник» 152

*Забить-река* «граница того света» 56  
*загребать жар чужими руками* (поговорка) 68  
*заморить червячка* «утолить голод» 68

*зверь*, см.: *косматый зверь*, *мохнатый зверь*  
*земельный хозяин* «домовой (?)» 149, 155

*земля неприемная* «змея» 35  
*златеница* «болезнь» 67  
*златые волосы* «трава» 69, 171  
*змеев* ~ *змеева* «болезнь» 68  
*змеева трава* «снадобье» 69  
*змеевец* «болезнь» 68  
*змеевик* «болезнь» 68  
— «трава» 69  
— «амулет» 64  
*змеевиц* ~ *змеевица* «болезнь» 68  
*змеевка* «болезнь» 68  
*змеевник* «болезнь» 68  
— «трава» 69  
*змеенка* «болезнь» 68  
*змееныш* «болезнь» 68  
*змеиные головки* «трава» 69  
*змеиный корень* «трава» 69  
*змеиный укус* «трава» 69  
*змеица* «трава» 69, 78  
*змей (юж) деньги таскает* (поговорка) 63

*змея* ~ *змей (змий)* «penis» 65  
— «участница свадебного обряда» 89, 103, 164

*змиев глаз* «болезнь» 68  
*знатливец* «медведь» 109  
*зола* 62  
*золотник* «матка, женская утроба» 105, 150  
*золото хоронить* «инга-гадание» 62, 150  
*золотуха* «болезнь» 67  
— «трава» 67  
*золотуха-краснуха* «болезнь» 67

*Иван Водович* (имя сказочного героя) 65

*Иван Полялов* (имя сказочного героя) 65

*изжога* «болезнь» 67

*Илею петь* «петь колядки» 130

*Илья пророк* (имя грома: *гром*)

*Илья пророк* 40

*инклюз* «неразменный рубль» 72

*инслиза* «неразменный рубль» 72

*Ир* «зменный царь» 59, 60

— «яд» 60

*ирей* «ирий» 60

— «ветер» 60

*ирий* «потусторонний мир» 60, 144, 145

*Ирица* «зменная царица» 59, 60

— «ирий» 60

*исто* «яички» 151

— «деньги» 151

*Касьянов день* «четверг на масленой, пасхальной, седмицей и троицкой неделе» 160

*кикимора* 176

*Козлик св.* «Васильев день» 129

*колдун* «колтун» 171

*колдунить* «запутывать волосы, пряжу» 171

*конная мольба* «моленне за лошадей» 131

*конские боги* «свв. Флор и Лавр» 118, 131

*конский волос* «нечистая сила, болезнь» 81

*конский праздник* «Юрьев день» 138

*конское свято* «Власьев день» 128

*коно голова*, см.: *Николе борода...*

*коровий бог* «св. Власий» 118, 128

*коровий праздник* «Власьев день» 47, 128

*косматая рука* «богатая рука» 105

*косматый зверь* (выражение в ритуальных текстах) 102

*костяная нога* (атрибут *бабы-яги*) 94

*кохати* «любить» 153

*кошка* «печь» 102

*Красная горка* «праздник» 65

*красная грыжа* «болезнь» 68

*краснуха* «болезнь» 67

*красный дьявол* «брань» 87

*красный леший* (выражение в заклинании) 86, 91

*красуха* «болезнь» 67

*Кривая неделя* «Русальная неделя» 177

*кривой* «одноглазый» 94. Ср.: *что криво и слепо...*

— «хромой» 94, 177

— «уродливый, имеющий тот или иной изъян» 177

*кривой вражонок* «леший» 94

*кудель* «волосы» 106

*ку-ку!* (возглас русалок) 147

*Кум Гребень* «водяной» 81, 172

куна ~ кунка «vulva» 105  
купала ~ купало ~ купайло «костер;  
дерево; место или время игр»  
71

купалище «светлый вторник» 71

Купальница «Богородица» 71

— — «ярмарка» 71

— — «колодец» 71

купить 186

кур «penis» 153

кура, см.: куру пестрить

курать «futuege» 153

курва «потаскуха» 153

куриные (журачы) именины «кузь-  
минки» 153

куриный бог «амулет; покровитель  
кур» 150—153, 182

курица «vulva» 153

куричь братчина «женский празд-  
ник» 153

куру пестрить «futuege» 153

курьи боги «свв. Кузьма и Демьян»  
153

курья ножка (атрибут бабы-яги) 94

кутник «красный угол» 184

кутный бог «домовой» 184

кутный угол «красный угол» 184

кутья, см.: богатая кутья, ешь  
кутью...

лес праведный «леший» 99

лесной бог «леший» 184

лесной цмок «нечистая сила» 87. Ср.:  
цмок-домовик

лесной черт «медведь» 85

лесовик праведный «леший» 99

летучий огонь «болезнь» 67

лешак «медведь» 85

леший «медведь» 85

леший одноглазый (наименование ле-  
шего) 94

лихо одноглазое «баба-яга» 94

лопни мои глаза! (божба) 11, 91

лошадный бог «свв. Флор и Лавр»  
118, 131

лошадный праздник «день свв. Фло-  
ра и Лавра» 47, 131, 132

Мавский Велик-день «поминальный  
день» 159

майдан «курган» 71. Ср.: на майдан

маланка ~ меланка «вид ряжения» 44

Маланья «Меланья» 44

Марья «Мария» 19

медведица «участница свадебного об-  
ряда» 102, 103, 163—165

медведь «участник свадебного обря-  
да» 102, 103, 163—165

медвежий корм (брань) 100

медвежья дрань (брань) 100

медвежья сыть (брань) 100

медвежья шерсть (брань) 100

менять «купить» 186

мертвая кость «болезнь» 66

Мертвецкий Велик-день «поминаль-  
ный день» 119

мертвецкий кут «красный угол» 184

мертвое мыло «мыло, которым обмо-  
вали покойника» 66

Микандр «Никандр» 18

Микита «Никита» 18

Микифор «Никифор» 18

Микодим «Никодим» 18, 19

Микола «Николай» 18—20, 111

Микола (имя каменной бабы) 112,  
113

Микола в стадо! (приветствие) 45, 95

Микола по дверям... (молитва-закля-  
тие) 11

миколавец «великорус» 33

миколайка «травя» 78

миколец «жертвенный бык» 45, 57

Миколина бородка «жатвенная боро-  
да» 52

микольник «рыба» 139

микольщина «братчина» 45, 49, 53,  
57, 73, 153

Микула «Николай» 18—20

микулить «понимать» 139

микуляти очима «влиять глазами» 93

Мил «Нил» 18

милостивый (эпитет св. Николая и  
иногда св. Георгия) 41

Михаил Иванович (имя медведя) 111

Михайло «Михаил» 19

михайловицна «братчина» 49

михлюй «простофиля» 139, 140

мишка «медведь» 111

мишулить «обманывать» 139, 140

мишуля «простофиля» 139, 140

мокоша «нечистая сила» 137

моление кур «жертвоприношение ку-  
рицы» 153

молодой бог «Христос» 42

молодой Ярила «праздник за неде-  
лю до Ивана Купалы» 43

молонья «молния» 44

мора «нечистая сила» 176

Мороз Васильевич (имя мороза) 130

морской бог «св. Николай» 10, 84

мохнатка «vulva» 105

мохнатый зверь (выражение в ри-  
туальных текстах) 102, 164

мужичок с ноготок (фольклорный  
персонаж) 181, 182

Мура (название праздника: Волосся  
и Мура) 176

Мусаил (имя лешего) 87

на волос ~ на волосок «на мало» 180

на *майдан* «*никольские и троицкие хороводы*» 71  
на *ноготок* «*на мало*» 180  
на *то те Микола!* (божба) 11, 136  
*Навский Велик-день* «*поминальный день*» 159  
*навья косточка* «*болезнь*» 66  
*наниколиться* «*напиться пьяным*» 46  
*неделка* (*нядзелка*) «*ведьма*» 137  
*Нерон* «*Мирон*» 18  
*Нефед* «*Мефодий*» 18  
*Никола* «*Николай*» 3, 19  
— — «*икона*» 14  
*Никола в путь!* (напутствие) 11  
*Никола с нами!* (заклинание) 11  
*Никола Волосовской* (икона) 33  
*Никола-Медведь* (название монастыря) 110  
*Николае* «*Николай*» 19  
*Николаевский Медведовский* (название монастыря) 110  
*Николе борода, коню голова* (приговор) 52  
*Николин батька* «*день перед Николиным днем или после него*» 42, 43  
*Николина милость* «*пчелы*» 84  
*Николина ограда* (выражение в молитве) 11, 28  
*Николины святки* «*трехдневный праздник в честь св. Николая*» 43, 53  
*николить* «*пьянствовать*» 46  
*никольник* «*рыба*» 139  
*никольщина* «*братчина*» 49  
*ноги мыть да воду пить* (поговорка) 63  
*ноготь* «*ноготь*» 110, 179  
— — «*коготь*» 179  
— — «*болезнь*» 179  
— — «*ничтожно малое количество*» 179, 180. Ср.: *на ноготок, черный ноготь*  
*обволхвить* «*обмануть*» 140  
*обкузьмить* «*обмануть*» 140  
*обмикулить* «*обмануть*» 139, 140  
*о(б)микулиться* «*ошибиться, обмануться*» 139  
*обмиранье* «*засыпание*» 89  
*обмихнуться* «*ошибиться, обмануться*» 139  
*обмишулить* «*обмануть*» 139, 140  
*обмишулиться* «*ошибиться, обмануться*» 139  
*общий бог* «*св. Николай*» 10, 46  
*обвегорить* «*обмануть*» 139, 140  
*овечий бог* «*св. Мамант*» 118  
*овечья шерсть* (заклинание) 100, 167  
*огневица* «*болезнь*» 67

*огник* ~ *огника* «*болезнь*» 67  
*огница* «*болезнь*» 67  
*огонь* «*болезнь*» 67  
*огонь* (*огнь*) *родный, родственный* (*родственный*) «*преисподняя*» 148  
*одноглазый*, см.: *леший одноглазый, лихо одноглазое*  
*оплата* «*получеловеки*» 91  
*ослепни Микола!* (божба) 91  
*палий* «*Ильин день*» 32  
*паликоп(а)* ~ *паликопна* «*день св. Бориса и Глеба или св. Пантелеймона*» 31, 32  
*палычка* «*болезнь*» 67  
*пастух* «*леший*» 95  
*перяеря* «*змея*» 59  
*перун* «*гром*» 40  
*перуновое* (*пируновья*) *дерево* «*дерево, поваленное грозой*» 95  
*петрить* «*понимать*» 139  
*Петров батько* «*день после Петрова дня*» 43  
*петух* «*penis*» 153  
*петушок или курочка* «*игра-гадание*» 153  
*пивной бог* «*св. Николай*» 10, 46  
*плешь* «*penis; vulva*» 105  
*подколодная* (эпитет змеи и медведицы) 89  
*подкузьмить* «*обмануть*» 140  
*подноготная* 180  
*подорожная* «*разрешительная молитва*» 124  
*покурать* «*futuege*» 153  
*покушать горошку* «*забеременеть*» 107  
*полазник* «*канун Рождества и Николаина дня*» 43  
— — «*день перед праздником и после него*» 43  
*Понедельник св.* (*св. Понидилок*) «*св. Петр*» 127  
*понедельничать* (*понидилкувати*) «*поститься по понедельникам*» 127  
*порода* «*рай*» 147  
*потка* «*tembrum pueris*» 153  
*пошерсть* «*болезнь*» 66  
*правеж* «*суд*» 144  
— — «*погребальный обряд*» 144  
*предок* «*родитель*» 148  
*прибрать под ноготь* «*завладеть*» 180  
*прижать к ногтю* «*овладеть*» 180  
*пропуск* «*разрешительная молитва*» 124  
*птичий вырий* «*место, куда скрываются на зиму птицы*» 145  
*птуха* «*vulva*» 153

пушнина «изнасилование» 105. Ср.:  
*сесть за пушнину*  
 пчелиные боги «свв. Зосима и Сав-  
 ватий» 84, 118  
 пятница «резное изображение св.  
 Николы или св. Параскевы»  
 113, 136  
 —— (*патница*) «нечистая сила» 135  
 Радунца «поминальный день» 65  
 разрази меня гром! (божба) 91  
 Рай (название заднепровского кня-  
 жеского двора) 56  
 рарашек «нечистая сила» 162  
 рарог «нечистая сила» 162  
 Рахманский Велик-день «поминаль-  
 ный день» 160  
 Род «языческое божество» 148, 181  
 —— «домовой» 148  
 —— «преисподняя» 147, 148  
 рода «призрак» 148  
 родитель «предок, умерший член ро-  
 да» 148, 149, 184  
 —— «домовой» 148, 149, 160, 184  
 родительская неделя «поминальная  
 неделя» 160  
 родительский день «поминальный  
 день» 160  
 роды «предки» 148  
 родство «преисподняя» 147, 148  
 рожа «болезнь» 67  
 Рожаницы «языческие божества» 148  
 —— «планеты» 148  
 рождение «преисподняя» 147  
 рождество «преисподняя» 147  
 Русалкин Велик-день «поминальный  
 день» 159  
 русский бог (фразеологизм) 14, 118—  
 122  
 Рухман «день 1-го апреля» 145  
 рыться в шерсти «*coitum habere*» 65,  
 105  
 сбей меня Перун! (проклятие) 169  
 светить волосом, телом (*світити во-  
 лосом, тілом*) «показывать во-  
 лосы, тело солнцу» 169  
 свиной бог «св. Василий» 118, 129,  
 130  
 свиной праздник «Васильев день»  
 129  
 свистеть «обманывать» 140  
 сердито свято «Ильин день» 34  
 сесть за пушнину «попасть в тюрьму  
 за изнасилование» 105  
 скот «деньги» 64  
 скотий бог «амулет; покровитель  
 скота» 151, 152  
 скотина 106  
 скотный праздник «Васильев день»

день свв. Флора и Лавра» 129,  
 132  
 скотыница «казнохранилище» 64  
 солнце (*соньце*) б т я побил! (про-  
 клятие) 169  
 Софья «София» 19  
 спиридоновский поворот «зимний  
 солнцеворот» 134  
 старший бог «Саваоф» 42  
 старый Ярила «канун Ивана Купа-  
 лы» 43  
 стод ~ стода «бог» 118  
 —— «икона» 118  
 Страх-Рах (имя в заговорах) 162  
 суд «смерть» 144  
 сухо дерево «дерево, разбитое мол-  
 нией (?)» 68  
 товар «скот» 64  
 гризна 57  
 гризнице 57  
 троецыпятница «обряд» 153, 185  
 Троичонок «день после Духова дня»  
 43  
 туха «*vulva*» 153  
 Туча Грозная (имя апостола в заго-  
 воре) 36  
 убей меня солнце праведное (убей  
 мяне соўнца правидныя)! (бож-  
 ба) 169  
 убогий 105  
 ужи закладывать «наводить порчу» 69  
 ужик «веревка» 181  
 —— «родственник» 181  
 Ур «зменный царь» 59  
 Урица «зменная царица» 59  
 усось ~ усови «болезнь» 67  
 усение «умирание» 89  
 хоровина «шкура, теща» 101  
 цмок-домовик «змея-деньгоносец» 63.  
 Ср.: лесной цмок  
 червиту «сносить яички» 75  
 червялье «носка яичек» 75  
 червь «ад» 58  
 —— «болезнь» 68  
 червь волосаяной «болезнь» 68  
 червячок, см.: заморить червячка  
 черемнушки «болезнь» 67  
 черный волос «ничтожно малое ко-  
 личество» 179  
 черный леший (выражение в закли-  
 нании) 86  
 черный ноготь «ничтожно малое ко-  
 личество» 179, 180  
 чесалка «*penis*» 171

чесать «расчесывать» 172, 178  
—»— «fütuege» 65, 171  
чеснок «растение» 172  
—»— «изгородь» 178  
—»— (заклинание) 88  
что криво и слепо, то Николе свету  
(поговорка) 92  
чучело гороховое 107

шерсть, см.: рыться в шерсти  
шишко ~ шишкун «леший» 86  
шура «скупой» 103  
шумиха «мельничная часовня» 118  
шумному богу молиться «молиться в  
мельничной часовне» 118  
шут гороховый 107

щетина «шерсть» 106

—»— ~ щетинка «болезнь» 66  
щур «хтоническое существо» 91  
щурить 91

юр «половой инстинкт» 59  
юровик «рыба» 139  
юревик «рыба» 139

яга «шуба» 101  
яичное заговенье «день накануне  
Петрова поста» 74, 96  
Ярила «языческое божество» 43, 59.  
Ср.: молодой Ярила, старый  
Ярила

—»— «ярмарка» 71  
ярия «змея» 59  
яцер ~ ящур «хтоническое существ-  
во» 91  
—»— «болезнь» 68

<i>Предисловие</i>	3
<b>Глава I. Культ Николы на Руси: общая характеристика</b>	<b>6</b>
1. Особое почитание Николы	6
2. Культ Николы и иконопись	14
3. Христианские и языческие напластования: постановка проблемы	17
<b>Глава II. Никола и архангел Михаил</b>	<b>18</b>
1. Контаминация Николы и Михаила: отражение в форме имени	18
2. Контаминация Николы и Михаила: отражение в иконах	22
2.1. Интерпретация деисусных изображений с Николой на месте Предтечи	22
2.2. Интерпретация деисусных изображений с Николой на месте Христа	24
3. Сходные функции Николы и Михаила	25
<b>Глава III. Никола и Волос (Велес)</b>	<b>31</b>
1. Основной миф и его восточнославянская реализация: Перун и Волос как манифестации Громовержца и Змея и их христианские заместители	31
1.1. Никола и другие христианские заместители Волоса	32
1.2. Илья и Никола в их отношении к Перуну и Волосу	34
1.3. Георгий и Никола в их отношении к Перуну и Волосу	36
1.4. Бог и Никола в их отношении к Перуну и Волосу	38
1.5. «Николин батька» и Никола: их отношение к основному мифу	42
2. Сельскохозяйственные функции Николы как отражение функций Волоса	44
2.1. Никола как покровитель скота	44
2.1.1. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Михаил как покровитель скота у русских	48
2.1.2. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Николай как покровитель скота у западных славян	49
2.2. Никола как покровитель земледелия	52
2.3. Никола как народный святой	55
3. Связь с загробным миром и вытекающие отсюда функции Волоса и Николы	56
3.1. Волос и загробный мир; золото как атрибут Волоса	56
3.1.1. Амбивалентные функции Волоса: связь со смертью и рождением, болезнью и исцелением	64
3.2. Никола и загробный мир: связь с богатством, обилием, плодородием, врачеванием	70
4. Волос — водяной — Никола	80
4.1. Никола как покровитель пчеловодства	84
5. Волос — леший (медведь) — Никола	85
5.1. Леший (медведь) как манифестация Волоса	86
5.2. Слепота и хромота как признаки, объединяющие Николу и лешего (медведя)	89

5.3. Сходное восприятие Николы и лешего (медведя) . . . . .	94
5.4. Никола и медвежий культ: связь с волосом и шерстью . . . . .	99
5.4.1. Рефлексы контаминации Николы и Михаила: св. Михаил и медведь . . . . .	111
6. Иконы Николы и языческие идолы . . . . .	112
6.1. Скульптурные изображения Николы . . . . .	112
6.2. Наказание иконы Николы . . . . .	114
7. Некоторые выводы . . . . .	116
<b>Экскурсы:</b>	
I. «Бог» как название иконы . . . . .	118
II. «Русский бог»: к истории фразеологизма . . . . .	119
III. «Письмо к св. Николаю» в иностранных сообщениях о России . . . . .	122
IV. Никола и Петр: сходные черты . . . . .	125
V. Власий, Василий, Флор и Лавр как христианские заместители Волоса ~ Велеса . . . . .	127
VI. Почитание Пятницы и Недели в связи с культом Мокоши . . . . .	134
VII. Никола и Георгий: сходные черты . . . . .	138
VIII. Великий четверг: связь с культом Волоса . . . . .	140
IX. Огненная река в связи с представлениями о том свете . . . . .	143
X. «Ирий» как общее обозначение потустороннего мира: соотносённость потустороннего мира со змеями . . . . .	144
XI. Деньги в похоронном обряде . . . . .	149
XII. Функциональная многоплановость Волоса; Волос как «куриный бог» . . . . .	150
XIII. Пасхальные яйца в связи с культом Волоса . . . . .	156
XIV. Христосование с мертвыми; Пасха мертвецов . . . . .	158
XV. Колдовское выведение змея из яйца . . . . .	162
XVI. «Медведь» и «медведица» как наименование участников свадебного обряда . . . . .	163
XVII. Волосы и шерсть в связи с культом Волоса . . . . .	166
XVIII. Прядение, ткань, шитье и т. п. в связи с культом Волоса . . . . .	176
XIX. Ногти в связи с культом Волоса; соотносённость волос и ногтей . . . . .	179
XX. Наказание иконы и элементы язычества в народном отношении к иконам . . . . .	182
<i>Цитируемая литература</i> . . . . .	187
<i>Список сокращений</i> . . . . .	225
<i>Тематический указатель</i> . . . . .	226
<i>Указатель слов и выражений</i> . . . . .	237

**БОРИС АНДРЕЕВИЧ УСПЕНСКИЙ**

**ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ  
В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ**

---

Зав. редакцией *М. Д. Потапова*  
Редактор *Т. М. Ильенко*  
Художник *О. А. Виноградов*  
Художественный редактор *М. Ф. Евстафиева*  
Технический редактор *Т. Е. Светличная*  
Корректоры *Л. А. Костылева, С. Ф. Будаева,*  
*Л. А. Кузнецова*

Тематический план 1982 г. № 93  
ИБ № 1320

Сдано в набор 04.08.81. Подписано к печати  
27.04.82 Л-80621 Формат 60×90/16 Бумага  
тип. № 1 Гарнитура Литературная Высокая  
печать Усл. печ. л. 15,5+1 вкл. (0,5) Уч.-изд. л.  
20,39 Тираж 7000 экз. Заказ 201 Цена 1 р. 60 к.  
Изд. № 1882

Ордена «Знак Почета» Издательство  
Московского университета  
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.  
Типография ордена «Знак Почета» Изд-ва МГУ.  
Москва, Ленинские горы

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

В 1981 г.

ВЫШЛА ИЗ ПЕЧАТИ КНИГА

**А. А. Барсов. Российская грамматика.** Подготовка текста и текстологический комментарий М. П. Тоболовой. Под редакцией и с предисловием Б. А. Успенского. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981, 776 с.

Монография, написанная два столетия назад учеником В. К. Тредиаковского и учителем Н. М. Карамзина профессором Московского университета Антоном Алексеевичем Барсовым (1730—1791), представляет собой выдающийся памятник русской филологической мысли и является ценнейшим источником, содержащим уникальный языковой материал периода становления русского литературного языка нового времени.

Для специалистов по современному русскому языку, истории русского языка и русской культуре.

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

В 1982 г.

**ВЫШЛА ИЗ ПЕЧАТИ КНИГА**

**А. Ф. Лосев. Знак. Символ. Миф. М.:**  
Изд-во Моск. ун-та, 1982, 480 с.

В книге критически рассматриваются теории знака и символа, в доступной и систематичной форме представлены аксиоматика языкового знака, учение о его бесконечной смысловой валентности, динамический переход от знака к символу и мифу, от нерасчлененности простейших языковых единиц к многозначным структурам и насыщенной поэтической образности.

Для специалистов в области общего языкознания, теории языковых стилей, философии языка.



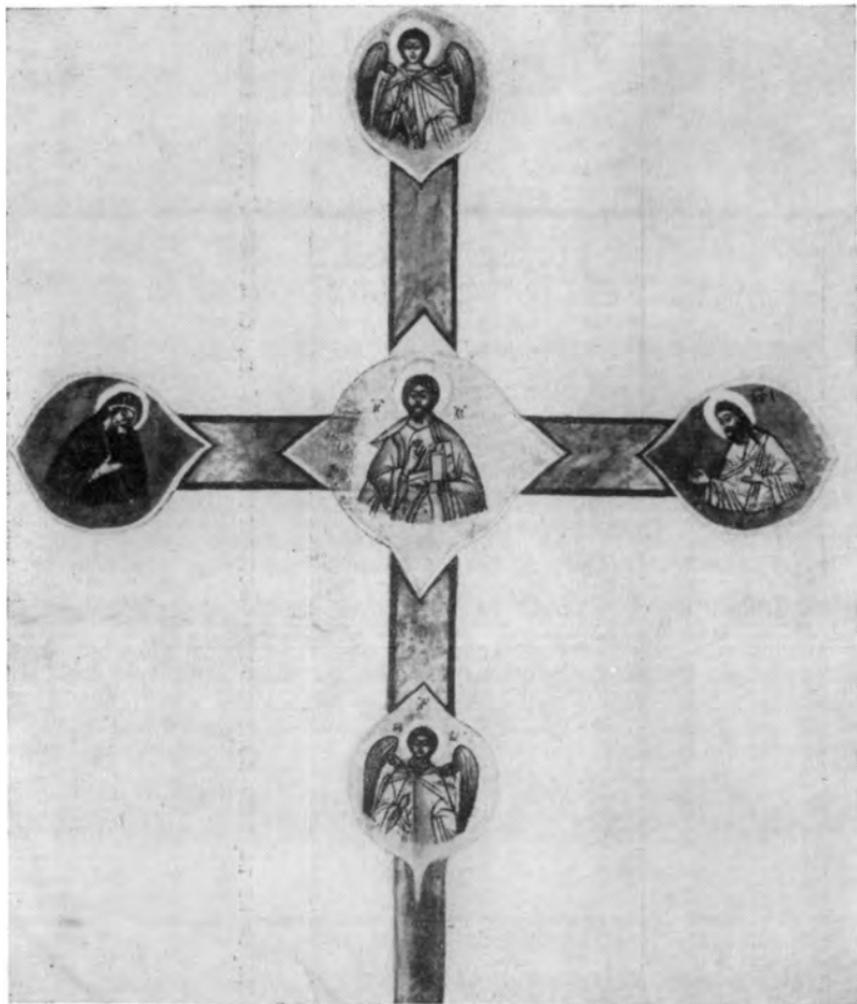
Илл. I. «Денису» XVI в. московского старообрядческого Покровского собора



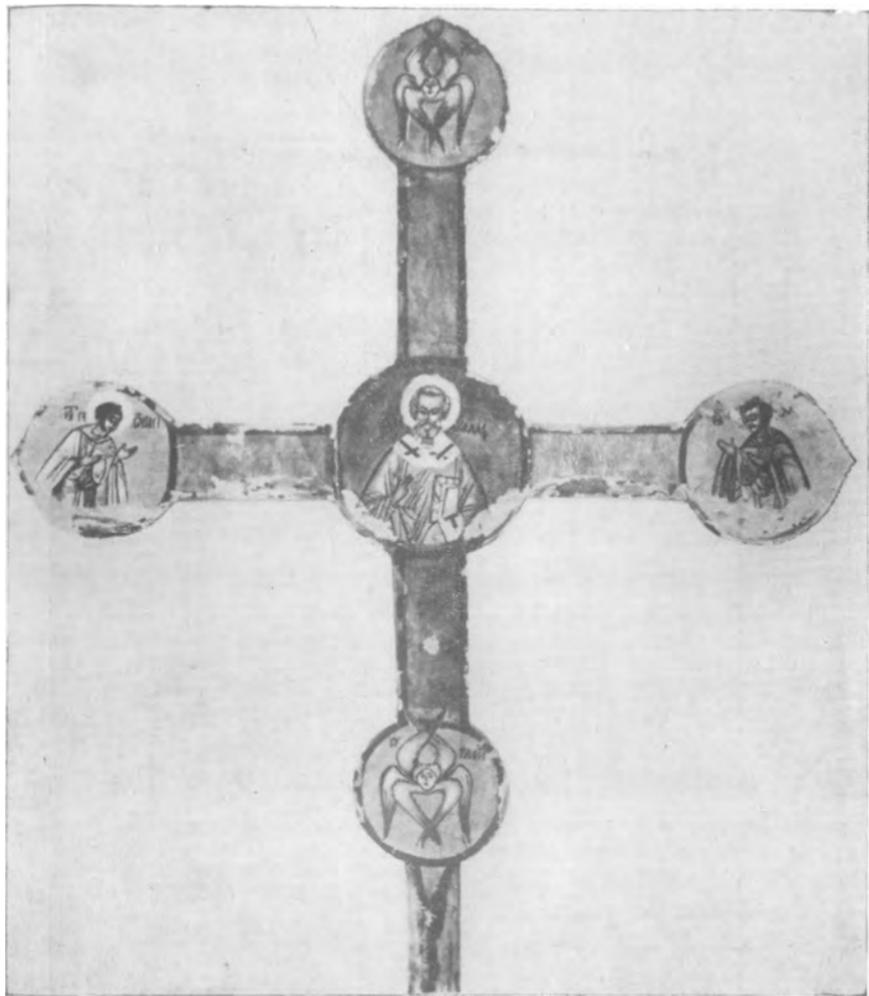
Илл. II. «Деисус» на верхнем поле иконы «Чудо Георгия о змие. Никита, побивающий беса» XVI в., собрание Русского музея



Илл. III. «Деисус» на верхнем поле иконы «Воскресение» XIV в., собрание Русского музея



Илл. IV. Запрестольный крест XVI в., собрание М. Кудрявцева.  
Лицевая сторона



Илл. V. Запрестольный крест XVI в., собрание М. Кудрявцева. Обратная сторона



Илл. VI. Св. Николай (резная икона северной работы), собрание Музея истории религии и атеизма



Илл. VII. Св. Николай (резная икона северной работы), собрание Музея истории религии и атеизма. Деталь



Илл. VIII. «Деисус» на верхнем поле иконы «Рождество Богородицы» XIV в., собрание П. Корина