

НАЦИЯ И КУЛЬТУРА
научное наследие

П. Г. Богатырев

Народная Культура Славян

О-Г-И

с е м и о т и к а



П. Г. Богатырев

НАРОДНАЯ
КУЛЬТУРА
СЛАВЯН

Составители
Е. С. Новик, Б. С. Долгин

Под общей редакцией
Е. С. Новик

О·Г·И
Москва
2007

УДК 391/393
ББК 63.5
Б73

Редакционная коллегия:

А. С. Архипова (*редактор серии*), Д. С. Ицкович, А. П. Минаева,
С. Ю. Неклюдов (*председатель редакционной коллегии*), Е. С. Новик

Список трудов П. Г. Богатырева составлен Б. Бенешем,
дополнен Б. С. Долгиным

Художник серии Н. Козлов

Книга издана при содействии
Российского фонда фундаментальных исследований
(грант № 040687058)

Издательство выражает благодарность
Елене Евгеньевне Левкиевской
за неоценимую помощь в подготовке данного издания

Богатырев П. Г.

Б73 Народная культура славян / П. Г. Богатырев; Сост. Е. С. Новик,
Б. С. Долгин; Под ред. Е. С. Новик. — М.: ОГИ, 2007. — 368 с. —
(Нация и культура: Научное наследие: Семиотика).

ISBN 978-5-94282-395-5

Петр Григорьевич Богатырев (1893–1971) — один из самых интересных исследователей славянской народной культуры. В ранних теоретических статьях он сформулировал на редкость четкую, ясную и последовательную концепцию, применимую к работе любого фольклориста и этнографа. Затем, в исследованиях о фольклоре и обычаях славянских народов, он доказал плодотворность этой концепции, собрав и проанализировав поистине огромный и уникальный материал. Большая часть этих исследований 1920 – 30-х годов с тех пор не перепечатывались, а некоторые до сих пор ни разу не издавались в России. Восполнить этот пробел — задача данной книги.

УДК 391/393
ББК 63.5

ISBN 978-5-94282-395-5

© К. К. Богатырев, наследник, 2007
© А. К. Байбурин, предисловие, 2007
© Е. С. Новик, Б. С. Долгин, составление, 2007
© Е. Е. Левкиевская, перевод цитат, 2007
© ОГИ, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

А. К. Байбурин. <i>Предисловие</i>	7
МОНОГРАФИИ	
Магические действия, обряды и верования Закарпатья	21
«Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов	131
Функции национального костюма в Моравской Словакии	215
СТАТЬИ	
К вопросу об этнологической географии	279
Рождественская елка в Восточной Словакии. К вопросу о структурном изучении трансформации функций этнографических данных	289
Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты	294
Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат	297
Семантика и функция сельского этикета	307
Список цитируемой литературы	311
ПРИЛОЖЕНИЯ	
А. М. Решетов. <i>Письма П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину</i>	324
Ю. М. Лотман. <i>Памяти Петра Григорьевича Богатырева</i>	341
Библиография научных работ, архивных материалов, писем и переводов П. Г. Богатырева	343

А. К. БАЙБУРИН

Предисловие

Петр Григорьевич Богатырев — имя знакомое и чтимое не только фольклористами и этнографами. Историки и теоретики театра с не меньшим основанием считают его своим. Для литературоведов он всегда будет одним из лучших знатоков чешской и словацкой литературы. Для тех, кто читал по-русски «Бравого солдата Швейка», Петр Григорьевич останется непревзойденным переводчиком.

Простота и вместе с тем удивительная тонкость — вот, пожалуй, главные качества и самого Петра Григорьевича, и его трудов.

Запомнилась первая встреча на Летней школе в Тарту в конце шестидесятых годов. Небольшого роста человек с добрым, усталым взглядом сквозь толстые стекла больших роговых очков. Я был еще студентом, и меня удивила не просто внимательность, но искренняя заинтересованность, с которой Петр Григорьевич выслушивал мои путанные размышления о структуре обрядовых форм. Позже оказалось, что все, кто его знал, отмечают прежде всего эти черты: неизменную доброжелательность, интерес ко всему новому, почти детское простодушие и незащищенность. А еще — увлеченность работой до самых последних дней.

Труды Богатырева в области фольклора и этнографии представляют особый интерес. Дело в том, что судьбе было угодно, чтобы Петр Григорьевич значительную часть своей жизни провел в европейских странах. В то время как советская этнография и в еще большей степени фольклористика все больше отгораживались от остального мира в поисках классовой сущности фольклорно-этнографических явлений, Богатырев оказался в гуще самых передовых настроений мировой науки. Не случайно его работы резко отличаются от всего того, что делалось в эти годы в советской

фольклористике и этнографии. В своих исследованиях он был ориентирован не на далекое (героическое, романтическое) прошлое, которое пытались воссоздать в своих работах советские ученые, а на живое функционирование фольклора, на этнографическую современность. К изучению современного быта российская наука пришла лишь в последние десятилетия. И немалую роль здесь сыграли работы Богатырева.

У Петра Григорьевича были две страсти: наука и театр. А может быть, театр и наука. Еще в гимназические годы он увлекся сценой, и это увлечение не покидало его всю жизнь. По воспоминаниям Р. О. Якобсона, его привлекало художественное чтение (он даже получил награду за чтение пушкинского «Гусара») и некоторое время разрывался между наукой и сценой [Солнцева 2002: 77]. Юношеское «или–или» в зрелые годы сменилось на «и». Театр вошел в круг его научных интересов и стал одним из главных объектов изучения. Ему посвящены такие значительные работы, как «Чешский кукольный и русский народный театр» (1923), «Народный театр чехов и словаков» (1940) и др.

Научная жизнь началась еще в студенческие годы, когда он учился на историко-филологическом факультете Московского университета, куда поступил в 1912 году. Вот как вспоминал сам Петр Григорьевич об этом времени: «Еще будучи студентом, я посещал комиссию по народной словесности. Был уже в каком-то плане известен, но Роман Осипович (Якобсон. — А. Б.) меня водил к лингвистам, что не могло не отразиться на моей работе. Одно время мы участвовали в работе московской диалектологической комиссии при Академии наук. Я занимался в ней этнографической топографией. Одновременно мы участвовали в работе фольклорной сессии этой комиссии, где выступали с рефератами. Я входил в нее с 1914 года, Якобсон пришел позднее. Мы также посещали Этнографическое общество, где нас приветливо встречала профессура; однако мы решили создать свой студенческий кружок, в котором у нас было больше простора для свободных дискуссий. Так возник Московский лингвистический кружок, ставший после революции каким-то официальным сообществом. Посещали нас и профессора, и многие ленинградские ученые, такие как Томашевский, Шкловский, Тынянов. В это время в Ленинграде действовал ОПОЯЗ, с которым мы также сотрудничали. В кружке мы коллективно обсуждали многие интересующие нас проблемы. Темы были самые различные. Например, одна из них — анализ повести Гоголя „Нос“. Надо отдать должное Якобсону, который то и дело приводил в кружок все новых и новых людей. Часто приходил к нам Маяковский и свою поэму „150 000 000“ впервые прочел у нас в кружке. Посещали нас поэты, ученые, писатели. Когда я был уже за границей, то узнал об интереснейшей дискуссии между

Пастернаком и Мандельштамом о современной поэтике. Заслугой Jakobsona являлось то, что в работе теоретиков литературы принимали участие писатели и поэты. Такой подход лег в основу „Пражского лингвистического труда“ [Лещак, Шведлик 2002: 47–48]. Уже по упоминаемым именам становится понятно, в какой обстановке проходили студенческие годы Богатырева. Особенно важной для него была дружба с Романом Осиповичем Jakobsonом, которая продолжалась в течение всей жизни (но была особенно тесной в первой половине) и во многом определила характер научных разысканий Богатырева.

В студенческие годы он становится и членом Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, по заданию которого совершает свои первые полевые исследования в Верейском и Серпуховском уездах Московской губернии, а также в Шенкурском уезде Архангельской губернии.

С тех пор полевая работа стала неотъемлемой частью жизни ученого. Но Богатырева нельзя назвать исключительно «полевиком». Собираемые в экспедициях материалы нужны были ему в качестве основания для теоретических построений. На первых этапах он находился под сильнейшим влиянием идей современной ему лингвистики и, в первую очередь, идей де Соссюра, его синхронного подхода к языковым фактам. Сам Петр Григорьевич об этом времени пишет: «В эти годы внимание русских лингвистов привлекли работы швейцарского лингвиста Фердинанда де Соссюра. Его статический (синхронный) метод научного изучения языка заинтересовал и меня» [Богатырев 1971: 5]. В применении к этнографическому материалу этот интерес вылился у Богатырева в исследование современного состояния фольклорно-этнографической традиции, которое можно почувствовать и зафиксировать в полевой работе.

Мы и сейчас не можем сказать, что биография Богатырева хорошо известна. Многие обстоятельства его жизни начинают проясняться только в последние годы после публикации переписки, архивных материалов, воспоминаний тех, кто общался с Петром Григорьевичем в разные периоды его жизни. Та среда, в которой он пребывал в университетские годы, к двадцатым годам оказалась почти целиком за границей. В их числе — большинство членов Московского лингвистического кружка, члены ОПОЯЗа. В 1920 году уехал в Прагу Роман Jakobson. Через год там оказался и Богатырев. Обстоятельства переезда Петра Григорьевича в Прагу и сейчас не до конца ясны. Обычно говорится, что он был командирован для работы при советском посольстве в качестве переводчика. Да и сам Петр Григорьевич говорил об этой

ситуации именно таким образом: «Я был переводчиком в советском посольстве, куда меня рекомендовал Р. О. Якобсон» [Лещак, Шведлик 2002: 45]. Л. П. Солнцева права, когда пишет, что стандартная фраза «Находился на дипломатической работе в советском посольстве» требует по меньшей мере уточнения. «Дело в том, что дипломатические отношения Чехословакии с Россией были установлены только в 1934 году. С 1922 года в Праге в вилле «Тереза» было размещено советское представительство, референтом и переводчиком при котором, возможно, состоял П. Г. Богатырев» [Солнцева 2002: 78]. По свидетельству чешского ученого Богуслава Бенеша, «Якобсон и Богатырев оказались в Чехословакии согласно договору, состоявшемуся между министром иностранных дел тех лет Эдуардом Бенешем и Анатолием Васильевичем Луначарским, который в 1917–1929 годы занимал должность народного комиссара просвещения. В их обязанности входили все вопросы, связанные с русской темой в репертуарной политике Национального театра в Праге и его архивов. Кроме того, занимались они и научной деятельностью: Якобсон — литературой и языкознанием в Пражском лингвистическом кружке, а Богатырев как этнограф исследовал Подкарпатскую Русь» [Бенеш 2002: 39–40]. К этому можно добавить, что по заданию Бонч-Бруевича он выполнял гигантскую работу по розыску архивных документов, но все это не проясняет обстоятельств переезда и статус Богатырева в Праге.

Как бы там ни было, пражский период жизни, растянувшийся почти на два десятилетия (до 1939 года), оказался необыкновенно плодотворным. Собственно, как этнограф и фольклорист Богатырев сформировался именно в эти годы. Уже через год после переезда в Прагу Петр Григорьевич отправился в первую экспедицию в Подкарпатскую Русь (сейчас — Закарпатье). Об итогах этой поездки он рассказал на состоявшемся в Праге в 1924 году Первом съезде славянских географов и этнографов, на котором он выступил с докладом «Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь. (Опыт статического исследования)»¹. После первой были еще несколько экспедиций в те же районы. Материалы этих экспедиций послужили основой для теоретических размышлений, сформулированных в докладе «Этнологическая география и синхронистический метод»², представленном на Втором съезде славянских географов и этнографов, состоявшемся в 1927 году в Кракове (публикуется в настоящем издании).

¹ Опубликовано в: Sborník I. Sjezdu slovianských geografů a etnografů v Praze 1924. Praha, 1926. S. 293–296.

² Опубликовано в: Pamiętnik II. Zjazdu Słowiańskich geografów i etnografów w Polsce w r. 1927. T. II. Kraków, 1930. S. 174–175.

Основной пафос как первого, так и второго докладов заключался в том, что Богатырев пропагандировал статический, или синхронистический, подход к изучению фольклорно-этнографических явлений. С его точки зрения, любой исторической реконструкции должно предшествовать тщательное синхронное изучение. Только такая работа может послужить основанием для корректного обращения к предшествующим состояниям; «при этом на первый план выдвигается вопрос о функциях данных этнографических явлений в данный момент» (см. с. 283 наст. изд.). Позже «вопрос о функциях этнографических явлений» станет основным в его этнографической теории.

Итогом экспедиций в Подкарпатскую Русь и теоретических размышлений над собранным материалом стала монография «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», которая была опубликована на французском языке в 1929 году (публикуется в настоящем издании)³. В предисловии к сборнику своих работ, вышедших на русском языке в 1971 г, Богатырев пишет: «Пафос этой книги — изучение современного состояния обрядов. Синхронный анализ календарных и семейных обрядов и обычаев, рассказов закарпатских крестьян о сверхъестественных существах и явлениях позволил показать, что мы имеем дело с постоянным изменением и формы и функции этих этнографических фактов, позволил произвести классификацию обрядов в зависимости от актуальности в них магической функции, проследить, как эстетическая функция при переходе мотивированного магического действия в немотивированный обряд становится доминантной. Мне кажется, что книга приводит к ряду выводов, важных не только для этнографа, но и для понимания эстетических закономерностей в этнографическом и фольклорном материале, в частности о соотношении эстетической и внеэстетической функции в обрядовом действии» [Богатырев 1971: 5–6]. К этому следует добавить, что в данной работе Петр Григорьевич впервые обратил внимание на многие проблемы, которые станут актуальными лишь через много десятилетий. К их числу относится, например, проблема личности (носителя) в объяснении обрядовых явлений. Обычно мотивировки носителей преподносились как некое «среднеарифметическое» объяснение. Богатырев на основе имеющихся у него материалов настаивает на том, что мотивировки обрядовых действий могут варьироваться не только от деревни к деревне, но и от человека к человеку. «Отдельное

³ Следует иметь в виду, что в данной работе были использованы и материалы из архива чешского фольклориста Франтишека Ржегоржа, который содержит фольклорные записи конца XIX — начала XX века.

лицо свободно в выборе объяснений в тех пределах, в каких они действуют в его обществе» [Богатырев 1971: 180]. С другой стороны, Богатырев прекрасно осознавал (и не только осознавал, но и подчеркивал) то обстоятельство, что во многих случаях характер получаемого от информанта ответа зависит от этнографа. В итоге этнографическая запись становится результатом диалога между носителем и собирателем, а не «гласом народа». К тому же одно и то же явление, как правило, получает разные толкования «изнутри» традиции, в ее региональных вариантах. «Мы не вправе считать одно из этих объяснений первоначальным, а другие недавними и вторичными» [Богатырев 1971: 175], и в этом заключается основная сложность сколько-нибудь корректных реконструкций не только отдаленного прошлого, но и относительно близких событий. Нужно ли говорить, что размышления подобного рода стали актуальными совсем недавно.

Непосредственно к книге «Магические действия...», по словам самого Богатырева, примыкают две небольшие работы: «Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты» и «Рождественская елка в Восточной Словакии». Первая из них представляет собой доклад, подготовленный для Второго международного конгресса антропологических и этнологических наук, состоявшегося в Копенгагене в 1939 году. В нем вводится принципиально важное для понимания функционирования традиции разграничение продуктивных и непродуктивных этнографических явлений. Новые обряды строятся по уже апробированным, доказавшим свою эффективность схемам. И не только новые обряды, но и новые явления: например, рождественская елка, появившаяся в крестьянской жизни словаков относительно недавно, сразу стала «обрастать» представлениями и действиями, характерными для календарной обрядности. Этот случай рассматривается во второй работе. Пионерские исследования Богатырева в области функционирования народной традиции, «поглощения» ею новых фактов (благодаря чему традиция живет и сохраняется во времени) открыли путь для современных работ в этой области.

К числу классических работ относится и «Обычай „полазник“ у южных славян, мадьяр, словаков, поляков, украинцев». Это исследование было осуществлено в тот период, когда Петр Григорьевич работал в Братиславском университете (с 1933 по 1938 год). В этой статье, как и вообще в работах 30-х годов XX века акцент постепенно переносится с синхронистического на функциональный анализ фольклорных и этнографических фактов. Точнее, синхронный подход не исчезает, но анализ функций перестает быть частью это-

го подхода и приобретает самостоятельную ценность. Все больше внимания уделяется таким категориям, как структура, функция и структура функций⁴. В полной мере функциональный анализ был применен по отношению к одежде в одной из самых значительных работ Богатырева — книге «Функции национального костюма в Моравской Словакии», впервые опубликованной в 1937 году.

Функциональный подход Богатырева к описанию и интерпретации этнографических фактов основывается на ряде простых положений:

- каждый предмет имеет практическое и знаковое назначение;
- знаковая сторона вещей проявляется в наборе функций, среди которых встречаются такие, как социальная, возрастная, магическая, религиозная, обрядовая, церемониальная, праздничная, повседневная, профессиональная, изобразительная, эстетическая, эротическая, функции сословной, национальной и региональной принадлежности и др.;
- каждый предмет обладает не одной, а несколькими функциями («пучок функций»);
- структура функций каждого предмета может изменяться не только во времени (например, магическая функция может замещаться эстетической и наоборот), но и в зависимости от того, с какими другими знаковыми явлениями сочетается данная вещь;
- в каждом конкретном контексте предмет обладает своей иерархией функций, главная из которых является доминантной и определяет не только характер использования знака в данном контексте, но и его эмоциональное восприятие;
- утрата или ослабление той или иной функции ведет либо к замене другой функцией, либо к тому, что ослабевают другие функции, либо, наоборот, растет удельный вес сохранившихся функций, но в любом случае происходит изменение структуры функций.

Фундаментальное значение имело выделение в каждой вещи двух сторон: практической и знаковой. Разумеется, о соотношении вещь—знак говорилось и до Богатырева⁵, но только в его

⁴ См. подробнее в ст. С. П. Сорокиной [Сорокина 1993: 325–328].

⁵ И сам Богатырев ссылается в своих рассуждениях о соотношении вещи и знака на статью В. Н. Волошинова (М. М. Бахтина) «Слово и его социальная функция», опубликованную в 1930 году в журнале «Литературная учеба» (№ 5), откуда приводит обширную цитату: [Богатырев 1971: 341–343].

работах это соотношение было последовательно применено к этнографическому материалу. Знаковую сторону вещей он описывает как структуру функций и тем самым подчеркивает, во-первых, то обстоятельство, что структура функций — это нечто большее, чем их простая сумма, а во-вторых, эта структура обладает динамическим характером и ее конфигурация может меняться в зависимости от контекста. В свою очередь, каждый этнографический факт обладает своим характером знаковых проявлений, своей комбинаторикой функций, что позволило Богатыреву ввести понятие функции структуры функций. «Эту функцию в народе именуют иногда „наш костюм“, что не обозначает только функцию региональной принадлежности, а обозначает какую-то особую функцию, которая невыводима из всех прочих функций, составляющих всю структуру в целом» [Богатырев 1971: 357]. Здесь он вплотную подошел к проблеме идентичности, которая лишь через много десятилетий станет ключевой проблемой не только социальных наук, но и самой жизни.

Значение этой работы трудно переоценить. До появления в 1971 году русского перевода она была практически неизвестна советским этнографам и фольклористам. Нельзя сказать, что функционирование вещей не исследовалось, но последними достижениями в этой области считались работы Д. К. Зеленина и Н. И. Гаген-Торн. Перевод книги Богатырева «прорвал плотину». Одна за другой стали появляться новые исследования в этой области⁶. Естественно, в новой волне работ, посвященных функционированию вещей, обозначились другие подходы. Если Богатырев пытался извлечь информацию о функционировании вещей из самих вещей и высказываний о них носителей, то вскоре стало понятно, что такое «вычитывание» — не самая плодотворная процедура. Гораздо больше о семантике вещей говорят тексты, которые непосредственно не посвящены этим вещам, но так или иначе описывают их функционирование (поверья, приметы, гадания, былички и др.).

Функциональный подход Богатырева имел вполне определенные корни. Прежде всего, сказалось его участие в Московском лингвистическом кружке и близость к ОПОЯЗу. Как известно, для формалистов было характерно повышенное внимание к функциональному описанию текстов (тыняновское «переключение функций» Богатырев активно использует). Пражский лингвистический кружок (и прежде всего работы Я. Мукаржовского) способствовали работе Петра Григорьевича в этом на-

⁶ Работы Т. В. Цивьян, А. К. Байбурина, Н. И. и С. М. Толстых, Л. Н. Виноградовой и других.

правлении. Среди этнографических исследований Богатырев придавал особое значение работам Д. К. Зеленина. В сноске на одной из последних страниц книги «Функции национального костюма...» он пишет: «Русская этнография последнего времени уделяет много внимания функциональному исследованию этнографических явлений. Большая заслуга в распространении и пропаганде этого метода принадлежит выдающемуся русскому этнографу проф. Д. К. Зеленину» [Богатырев 1971: 363]. Безусловно значимыми для него были работы Л. Леви-Брюля и представителей гештальтпсихологии.

Через сравнительно небольшое время после возвращения на родину Петр Григорьевич становится профессором МГУ (даже заведует кафедрой фольклористики с 1943 по 1952 год) и одновременно заведующим сектором в Институте этнографии. Богатырев активно входит в новую для него научную жизнь, о чем свидетельствует его переписка с Д. К. Зелениным, М. К. Азадовским, В. М. Жирмунским и др. Он погружен в работу и полон планов. Война не прервала исследовательскую работу. После окончания войны появляются новые надежды. Богатырев обсуждает с Азадовским идею создания «Института фольклористики» [Сорокина, 2002: 128]. Но в 1947 году начинается кампания против фольклористов. Естественно, как человек, тесно связанный с зарубежной наукой, он одним из первых испытывает на себе тогдашние методы борьбы за «чистоту рядов советской фольклористики».

В феврале 1948 года на заседании Ученого совета Института этнографии Богатырев был обвинен в следовании взглядам «наиболее реакционной, наиболее активной из современных зарубежных буржуазных школ» [Чичеров 1948: 162]. Имелась в виду британская функциональная школа Б. Малиновского, которую советские этнографы усердно уличали в том, что она обслуживала нужды британского колониализма. На заседании были подвергнуты осуждению взгляды на фольклор В. Я. Проппа, М. К. Азадовского и даже академика А. Н. Веселовского, но это судилище непосредственно касалось только П. Г. Богатырева, который работал в этом институте (и не просто работал, но был заведующим отдела фольклора). Директор института С. П. Толстов сказал следующее: «Слушая некоторые доклады фольклористов, нельзя было не обратить внимания на чрезмерно широкое склонение во всех падежах слова „функция“ и на довольно настойчивый воинствующий антиисторизм многих выступлений наших фольклористов, и в первую очередь руководителя фольклорного сектора проф. П. Г. Богатырева. Это заставило нас обратиться к прежним трудам проф. П. Г. Богатырева,

в большинстве изданным за границей (во Франции и Чехословакии). Ознакомление с этими трудами, многие из которых носят методологический характер, и сопоставление с тем, что имело место в секторе фольклора, заставило прийти к выводу, что как методологические, так и конкретные работы проф. П. Г. Богатырева (и отчасти это оказало влияние на весь наш фольклорный сектор) развивают методологическую концепцию, которая ничего общего не имеет с принципами марксизма-ленинизма в применении к фольклору и этнографии» [Чичеров 1948: 147–148]. В те времена такие слова были равносильны приговору. За обвинением последовало увольнение из института, а затем и из университета. Стало понятно, что в Москве ему не дадут работать. Выручил один из учеников — С. Г. Лазутин, который пригласил Петра Григорьевича в Воронежский университет.

В воронежские годы арестовали сына Петра Григорьевича, Константина Богатырева, по вымышленному обвинению в терроризме. Он был приговорен к высшей мере и провел в камере смертников полтора месяца, после чего ему заменили приговор на двадцатипятилетний срок заключения. Лишь после смерти вождя возвращается из лагерей сын и появляется возможность вернуться в Москву. Нежелание встречаться с теми фольклористами и этнографами, которые активно участвовали в его травле, заставляет предпринять попытку переезда в Ленинград. Попытка не удалась, несмотря на участие В. М. Жирмунского и Д. С. Лихачева. Удалось получить работу в ИМЛИ, но в 1963 году пришлось уйти. В следующем году Петр Григорьевич, благодаря поддержке Н. К. Гудзия, вернулся на филологический факультет МГУ, где и проработал все оставшиеся годы.

В середине 60-х годов научная жизнь стала налаживаться. Достаточно сказать, что Богатырев получает возможность читать в МГУ курс лекций по «структуральной фольклористике». Параллельно им велась работа по сбору материалов для фундаментальной монографии, посвященной исследованию фольклорных текстов о «благородных разбойниках» — опришках. Она появилась в 1963 году под названием «Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни». Уже в следующем году в журнале «Советская этнография» была опубликована его обзорная статья «Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат» (публикуется в настоящем издании).

Вполне естественно, что работы Богатырева вошли в первую шеренгу исследований, которые подготовили взрыв семиотических штудий в советской науке 60-х годов. Петр Григорьевич и сам становится весьма активным участником тартуских Летних

школ, где у него, по-моему, было особое положение. Во всяком случае, со стороны казалось, что он чувствует себя одновременно и учителем и учеником. Впрочем, учиться Петр Григорьевич был готов всегда и впитывал новое легко и непринужденно. Роль учителя давалась сложнее, и он от нее всячески открещивался. Комфортно он чувствовал себя в роли участника и докладчика. На четвертой Летней школе Богатырев выступил с докладом «Семантика и функция сельского этикета» (тезисы этого доклада публикуются в настоящем издании), в котором подробно остановился на одной из важнейших категорий сельской жизни Моравской Словакии — *посполитости*. В этом, как сейчас говорится, концепте переплелись представления о единстве, коллективности жителей села, взаимной поддержке и уважении молодежи и старшего поколения. По мнению Богатырева, правила этикета соответствуют тому, что применительно к языку Соссюр определял как *langue*.

Петр Григорьевич чувствовал, что семиотика дает ему новые возможности при обращении к тому, что всегда его волновало — театру, и в переписке с Ю. М. Лотманом обсуждал план новой работы «О взаимовлиянии двух семиотических систем (кукольный театр и театр живых актеров)» [Сорокина, 2002: 133]. Этому плану не суждено было осуществиться, но очередной том «Трудов по знаковым системам», вышедший после смерти Петра Григорьевича и посвященный его светлой памяти, открылся статьей П. Г. Богатырева «Знаки в театральном искусстве», которая прежде была опубликована на чешском языке в 1938 году⁷. Круг замкнулся.

Исследования Петра Григорьевича Богатырева принадлежат к числу наиболее востребованных в российской и мировой науке, и настоящее издание является лучшим тому подтверждением.

Список литературы

- БЕНЕШ 2002 — БЕНЕШ Б. Мои воспоминания // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. СПб., 2002.
- БОГАТЫРЕВ 1971 — БОГАТЫРЕВ П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- ЛЕЩАК, ШВЕДЛИК 2002 — ЛЕЩАК М., ШВЕДЛИК С. Разговор на прощание // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. СПб., 2002.

⁷ Znaky divadelný // Slovo a slovesnost. Roč 4. 1938; Знаки в театральном искусстве // Труды по знаковым системам VII. Тарту, 1975.

- Солнцева 2002 — Солнцева Л. П. Петр Григорьевич Богатырев и чешская театральная культура // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. СПб., 2002.
- Сорокина 1993 — Сорокина С. П. Функциональный метод в малоизвестных работах П. Г. Богатырева // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1993. Вып. 2–3.
- Сорокина 2002 — Сорокина С. П. Переписка П. Г. Богатырева // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. СПб., 2002.
- Якобсон — Якобсон Р. Очередные задачи науки об искусстве // Материалы международного конгресса «100 лет Р. О. Якобсону». М., 1996 (впервые опубликовано в газете «Жизнь искусства» 2 сент. 1919 г.).
- Чичеров 1948 — Чичеров В. Обсуждение на заседаниях Ученого совета Института этнографии основных недостатков и задач работы советских фольклористов // Советская этнография. 1948. № 3. С. 146–163.

МОНОГРАФИИ

МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ, ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ ЗАКАРПАТЬЯ*

*Иржи Поливке, профессору Карлова
университета в Праге, в знак при-
знательности и уважения*

Предисловие

С к русскому переводу

Синхронный (статический) метод швейцарского лингвиста де Соссюра оказал значительное влияние на русских лингвистов. Данная же работа является одной из первых попыток приложения синхронного (статического) метода к исследованию этнографических и фольклорных фактов.

Уже в начале 20-х годов я стал применять синхронный метод к анализу этнографического и фольклорного материала Закарпатской области Украины (тогда именуемой Подкарпатской Русью).

На I съезде славянских этнографов и географов в Праге в 1924 году мною был прочитан доклад «Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь. Опыт статического исследования». В этом докладе содержалось сообщение о применении мною синхронного метода при собирании и исследовании фольклорного и этнографического материала во время моей поездки в Подкарпатскую область Украины в 1923 году.

В последующие годы я совершил ряд поездок по собиранию этнографического и фольклорного материала и в 1927 году на II съезде славянских этнографов и географов в Польше прочел доклад на тему: «Синхронический метод и этническая география».

В 1929 году в «Трудах Института славяноведения» в Париже вышла на французском языке моя книга «Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique», в которой был последовательно использован синхронный метод. Перевод ее и помещен ниже.

Синхронное изучение народных обычаев, обрядов и магических действий показало, что мы имеем дело с постоянным изменением и формы, и функции этих этнографических фактов. На многих примерах мы видели, как меняется функция одного и того же магического действия, обычая и т. п.

* Публикуется по изданию: Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 169–295.

В своей книге я стремился главным образом указать на большое значение применения синхронного метода в этнографии и фольклористике, чему тогда, к сожалению, уделялось очень малое внимание. Подчеркивая важность синхронного метода, я тем самым хотел обратить внимание исследователей на целесообразность его применения в этнографии и фольклористике и на его эффективность.

В последнее время в лингвистических трудах подчеркивается, что диахронное и синхронное изучение должны быть тесно связаны. Диахронное изучение лингвистических фактов помогает выяснению сходных фактов, изучаемых синхронным методом. Оба эти метода обогащают друг друга и уточняют наши выводы.

Хотелось бы указать, что и в области этнографии и фольклористики, несомненно, можно достичь интересных результатов, применяя в сочетании синхронный и диахронный методы. Нам кажется, что синхронный и диахронный методы помогут уяснить фольклорные факты, отраженные в нашей книге.

* * *

Сбор материала к книге «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» был начат мною в начале 20-х годов. Кроме собственного материала я привлек богатые фольклорные данные из архива чешского исследователя культуры Западной Украины Франтишка Ржегоржа (в рукописи). Архив содержит записи конца XIX и самого начала XX века. В книге были также использованы и печатные работы по украинскому фольклору, вышедшие в свет в конце XIX и в начале XX веков. Поэтому читателю следует иметь в виду, что исследуемый в моей книге «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» материал должен отличаться от ныне бытующего в Закарпатье фольклорного и этнографического материала. Ведь прошло около пятидесяти, а в некоторых случаях и больше лет. Естественно поэтому, что собранный мною и привлеченный архивный и печатный материал следует рассматривать как исторический: несомненно, многие обряды, обычаи и магические действия исчезли, а другие изменили свою форму и функции, изменилось и их толкование местными крестьянами; некоторые мотивированные действия и обряды, зафиксированные в 20-х годах, исполняются ныне как немотивированные или носят эстетическую функцию.

Современному собирателю фольклорных и этнографических фактов следует сопоставить собранный мною в 20-е годы материал с бытующим в Закарпатье в настоящее время и проследить, в какой мере сохранились и изменились форма и содержание обрядов.

Уже в своих первых работах — докладах о Закарпатье на I (в Праге в 1924 году) и II (в Польше в 1927 году) съездах славянских этнографов и географов я указывал на то, что в различных районах Закарпатья границы распространения отдельных диалектных черт в области фо-

нетики, лексики и т. д. совпадают с границами распространения этнографических фактов как материальной, так и духовной культуры.

Во французском варианте «*Actes magiques rites et croyances en Russie Subcarpathique*» были отмечены диалектные черты в языке многих информаторов, крестьян из различных районов Закарпатской области Украины. В русском переводе диалектные черты в языке моих информаторов отмечаются значительно реже. Так, не отмечается «г» взрывное, которое явно слышалось у некоторых крестьян вместо «г» фрикативного, как, например, в словах *газда*, *геренда* и др. В некоторых случаях в моей книге на русском языке я оставлял в новом закрытом слоге произношение исторического «о» то как «у» (*вул*), то как «і» (*віл*), то как «ü» (*вюл*).

В наименовании сел я во французском варианте придерживался тех наименований, которые были зафиксированы в XVIII веке при переписи 1773 года в Венгрии (см. карту: A. L. Petrov, *Národopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773*, изданную Чешской академией наук и искусств в 1924 году). Кроме того, отдельные названия сел я записывал от крестьян. В русский текст внесены некоторые изменения в наименовании сел. Однако я последовательно избегаю давать нынешние наименования, так как некоторые из них могли бы внести путаницу: под новым названием не всегда можно было бы определить то село, в котором производилась моя запись.

Обычно в Закарпатской области крестьяне именовали тогда себя «руський», «русин» и пр. Я оставляю то наименование, которое давал мне информатор.

Сентябрь 1969 г.

П. Богатырев

Введение

ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД И СИНХРОННЫЙ МЕТОД

Синхронный анализ обрядов, магических действий и народных верований представляет собой одну из неотложных задач современной этнографии. До последнего времени преимущество отдавалось той отрасли этнографии, которая изучает в исторической перспективе сказки, песни, пословицы и прочее (так же, как верования и обряды, о которых говорится в данной работе) главным образом европейских стран и народов. Наблюдалось стремление изучить, какими были обряды, магические действия и верования в начальный период своего существования, «дойти, наконец, до познания основного остова, до первоначальной схемы обряда», как говорил об этом Е. В. Аничков [Аничков 1903: 63]. Обычно предметом исследования

становились не живые явления и факты, а схема, в лингвистике соответствующая реконструированной форме.

При поисках первоначального смысла обрядов и магических действий были неизбежны неверные заключения. Обратим внимание на целый ряд методологических ошибок в реконструкции основного значения обряда, допущенных и школой сравнительной мифологии, и антропологической школой, ошибок, которых можно было бы избежать, уделив больше внимания синхронному анализу. Антропологическая школа необоснованно предполагала, что объяснение обрядов одного народа можно по аналогии приложить к идентичным или сходным обрядам народа другой расы и цивилизации. Подобно всем заключениям по аналогии, эти сопоставления антропологической школы не выдерживают критики, если их рассмотреть более внимательно. Доказательство этому мы находим в целом ряде убедительных примеров, приведенных французским социологом Леви-Брюлем [Lévy-Bruhl 1910: 11–13].

Еще одна методологическая ошибка антропологической школы заключается в том, что объяснение смысла обрядов европейских народов делалось на основании обрядов народов первобытных. В соответствии со взглядами этой школы у европейских народов смысл обрядов претерпел глубокие изменения, в то время как у первобытных он остался прежним. Однако это утверждение противоречит действительности. Точка зрения, по которой у первобытных народов нет истории и им неизвестны ни «прогресс», ни «регресс», давно признана несостоятельной. Нет никакого сомнения в том, что интерпретация обрядов и магических действий у первобытных народов подвергалась различным воздействиям; к тому же сами народы изменяли ее в ту или другую сторону. Было бы удивительно, если бы удавалось сохранить в неприкосновенности значение обряда со времени его появления (см.: [Штернберг 1926: 31]; ср.: [Boas 1920]). Если даже предположить, что некогда два народа — европейский и первобытный — пользовались одинаковым объяснением аналогичного обряда, то теперь на основании объяснения, данного первобытным народом, нельзя было бы судить о его первоначальном смысле у европейского народа и пришлось бы считать, что европейцы заимствовали его у первобытных.

Устанавливая значение обряда на основании объяснения, данного народом, у которого был заимствован этот обряд, исследователи вообще не обращают внимания на то, соответствует ли датировка объяснения датировке заимствования. Если эти моменты весьма отдалены друг от друга, то естественно предположить, что за это время обряд мог сильно измениться.

Но даже когда известно, что даты совпадают, нельзя быть уверенным в том, что речь идет об одной и той же первоначальной трактовке, так как народ, заимствующий обряд, не всегда заимствует

его объяснение¹ — он может найти свое собственное, приспособив его к своим космологическим представлениям.

Если же считать совпадение объяснений сходных обрядов у других индоевропейских народов результатом общего происхождения этих обрядов, восходящего к доисторической индоевропейской эпохе, и применять объяснение обряда у одного народа к аналогичному обряду у другого народа, то надо следовать обычным методам анализа лингвистических явлений в индоевропеистике и, во всяком случае, не делать элементарных ошибок, в ней недопустимых. Так, прежде чем прилагать объяснение древнегреческого обряда к русскому, следует проверить, таким же ли было объяснение этого обряда в доисторической Греции; затем, когда это установлено, проверить, совпадает ли оно с наиболее древними, доисторическими славянскими и германскими данными, — только тогда это объяснение, относящееся к доисторической индоевропейской эпохе, можно приложить, например, к русскому обряду. Обычно этим пренебрегают, считая возможным установить доисторическое индоевропейское значение обряда на основании одного-двух примеров, взятых у народов, говорящих на индоевропейских языках, хотя часто совпадение объясняется заимствованием².

Если пытаться установить значение обрядов в доисторическую эпоху, применяя основной метод сравнительно-исторического языкознания, используемый в фонетике и морфологии (что, конечно, гораздо проще, чем анализ смысла отдельных слов и тем более обрядов), то неизбежен вывод, что это работа в высшей степени трудная и дающая даже в самых успешных случаях лишь неточные и приблизительные результаты (см.: [Meillet 1921])³.

Мы постараемся показать далее, что в большинстве случаев невозможно прийти до первоначального объяснения не только для доисторической индоевропейской эпохи, но и для эпохи более близкой (например, для обрядов в Южной Руси).

¹ См., например, об изменении смысла заимствованных слов у Мэйе [Meillet 1925].

² Так, обычно считалось, что данные древнегреческой мифологии, подкрепленные древнеиндийскими свидетельствами, более всего способствуют выработке доисторической индоевропейской мифологической системы. Но, как показывают последние работы (особо см. исследование Дюмезиля «Пир бессмертия» [Dumézil 1924], судя по существующим текстам, греческая и индийская мифологии гораздо дальше от индоевропейской, чем мифология современных славянских народов.

³ Нам известна только одна работа, в которой восстановление обряда доисторической индоевропейской эпохи было выполнено с осторожностью и вполне научно, — это «Пир бессмертия» Дюмезиля [Dumézil 1924]. Если некоторые пункты этого исследования и нуждаются в оговорках, все же следует по меньшей мере оценить строгость использованного автором метода.

Возьмем хотя бы обряд, совершаемый в сочельник (*святый вечір*), он состоит в обвязывании стола цепью.

1. В сочельник на цепь ставят ноги, чтобы они были крепкими, как железо (Лозянское).
2. В другой деревне тот же обычай обвязывать стол цепью мне объяснили так: «Как не трогают железо дикие звери, так пусть не тронут они и скотину!» (Прислоп).
3. Хозяйка обвязывает стол цепью и закрывает ее на замок, чтобы в течение всего года рты были на замке (Ясеня).
4. На Рождество многие хозяйки обвязывают стол цепью, кладя ее крестом, и запирают ее на замок, чтобы прогнать дьявола (Бонь, Хуст).
5. Когда ужин готов, *газда* (хозяин дома) обвязывает ножки стола перевяслом — или иногда цепью — и говорит: «Как стол не может сдвинуться с места, так пусть ветер не трясет плодовые деревья в саду» [Онищук 1912б: 17].
6. В сочельник некоторые обвязывают стол цепью, на которую запирают дом. Тот, кто украдет отсюда что-нибудь, ничего не соберет осенью и разорится (Прислоп).
7. В Михнивцах в сочельник обвязывают цепью две ножки стола, на котором совершаются праздничные трапезы. Объяснение этому следующее: «Дьявол, сидящий на цепи, грызет ее и вот-вот освободится. Но в этот вечер, перед ужином, как только *газда* принесет в дом цепь и обвяжет ею стол, дьявол вновь оказывается закованным и должен снова грызть цепь до сочельника следующего года» [Зубрицкий 1900: 55]⁴.

Перед нами разные объяснения одного обряда, зафиксированного в различных районах Западной Украины. Мы не вправе считать одно из этих объяснений первоначальным, а другие недавними и вторичными.

Оставим в стороне случаи, когда крестьяне вообще не давали объяснений или объясняли очень темно, не будем рассматривать и объяснение четвертого примера (стол, обвязанный цепью, положенной крестом, чтобы прогнать дьявола), поскольку оно, вне всякого сомнения, основано на христианском веровании в *крест, изгоняющий злого духа*, и перейдем к анализу не связанных с христианством народных интерпретаций, хронологию которых из-за недостатка данных установить невозможно.

⁴ Стол обвязывают цепью, чтобы злые духи не могли войти в дом [Kožmínová 1925]. Ножки стола обвязывают цепью, чтобы работники ели поменьше [Зубрицкий 1900: 55]. Стол обвязывают цепью, чтобы быть сильным и здоровым (И. Мышковский, архив Ржегоржа). Ср. русский обычай: в Рождество связывают веревками стол и лавки, чтобы лошади не разбежались с выгона и не пропали в лесу (см.: [Зеленин 1914–1916. Вып. 2: № 6. С. 858; № 24. С. 869]).

Объяснение первого примера сводится к одному из основных законов магии — *закону контакта*, заключающемуся в том, что свойство предмета (в нашем примере — железная цепь) передается человеку, который его коснется⁵. Кроме того, мы встречаем здесь и другой основной закон магии — *закон подобия*; на нем основано объяснение, по которому деревянный стол связывают цепью для того, чтобы сила скованного стола передалась плодовым деревьям и чтобы ветер, как сказано в заговорной формуле, не мог их трясти (пятый пример). Второй и третий примеры объясняются тем же законом. Установить хронологический порядок объяснений ни для закона контакта, ни для закона подобия мы не можем.

Из этого видно, насколько неосторожно было бы опираться на аналогии в обрядах и их объяснениях у двух разных народов, потому что даже у одного народа обряд может допускать многочисленные толкования.

Нам кажется, что такого рода различные интерпретации должны объясняться следующим образом: пусть будет дан какой-либо обряд, например обряд обвязывания цепью стола (*A*). Его, как и все другие обряды, можно объяснить на основании каких-то принципов или законов, например фрэзеровских законов магии: контакт с предметом во время магического действия вызывает перенос свойств этого предмета (закон контакта, *a*), выполнение определенного действия с каким-либо предметом должно в будущем повториться с этим же или с другим предметом (закон подобия, *b*). Отсюда возможны комбинации: *A + a* или *A + b*.

A

В сочельник стол обвязывают цепью и ставят на нее ноги.

A

Когда ужин готов, *газда* обвязывает ножки стола перевяслом или иногда цепью.

a

Чтобы ноги приобрели крепость железа.

b

Газда говорит: «Как этот стол не может сдвинуться, так пусть ветер не сможет трясти плодовые деревья в саду!»

⁵ Нам известно несколько примеров, заимствованных из украинских поверий, когда прикосновение к железу передает человеку силу этого металла. «Перед ужином (в сочельник) ставят ноги на косу, чтобы на теле не было нарывов; при этом говорят: „Пусть у меня нога будет такой же твердой, как эта коса, пусть ко мне не пристанет никакая болезнь!“» [Онищук 1912а: 18]. Гуцулы, начиная с сочельника и до первого января, кладут у постели топор; в Новый год сам хозяин, его жена и дети, как только встанут, наступают на топор ногами, чтобы у ног была твердость железа и чтобы к ним не пристала никакая болезнь. В Пасху «к полночи *газда*, его жена и остальные домашние по очереди становятся на топор, чтобы ноги были твердыми, как железо» [Шухевич 1904: 234].

Отметим, что в каждой форме обряда важна определенная деталь; в первом примере — то, что на железную цепь ставят ноги, в пятом примере — это обвязанный цепью стол.

Надо указать, кроме того, что иногда незначительное изменение обряда или дополнение к нему влечет за собой совершенно новое объяснение. Так, в третьем примере обвязывающая стол цепь запирается на замок, и эта деталь придает всему обряду новый смысл: «Хозяйка обвязывает стол цепью и запирает ее на замок, чтобы в течение года все рты были на замке» (Ясеня).

Здесь надо обратить внимание на такую, казалось бы, мало-важную деталь, как запирание цепи на замок.

В большинстве объяснений закарпатских обрядов преобладающая роль отведена законам магии, как и в приведенных выше примерах. Но далее мы увидим, что засвидетельствованы и другие объяснения, касающиеся, например, культа мертвых, когда обряд служит средством умиловить сверхъестественные существа, силы природы и т. п.⁶ Что же касается проблемы происхождения, то она по-прежнему остается нерешенной, и ничто не мешает нам допустить, что, например, объяснение посредством культа предков предшествует магическому объяснению или наоборот⁷.

Гипотезы о происхождении той или иной первобытной религии, выяснение того, предшествовал ли культ души культу природы, существовала ли магия до анимизма, — все это покоится на таком ненадежном основании, что невозможно принять ни одно из этих положений.

Часто при попытках реконструировать первоначальное значение обряда пренебрегают основным правилом: прежде всего надо узнать конкретную среду, в которой существовал обряд. О значении обряда либо говорится вообще вне времени и пространства, либо указывается эпоха, о которой исследователи по большей части имеют весьма смутное представление, например общеиндоевропейская. Синхронный анализ должен показать, какую роль в объяснении обряда играют не только космологические представления

⁶ Интерпретация обряда обвязывания стола железной цепью, которая имела бы отношение к культу покойников, нам неизвестна, но мы располагаем следующим свидетельством: «В сочельник на лавку, стоящую под полкой с посудой, кладут косу, а под стол — сошник, чтобы покойники, которые боятся железа, не вошли в дом» [Колесса 1898: 91].

Можно предположить, что в местностях, где обряды такого рода имеют целью напугать покойников, обвязывание стола цепью интерпретируется подобным же образом.

⁷ Ср. [Klawe 1923: 13–25]. Ни одна из этих теорий не окончательна, поскольку нельзя определить, что является первоначальным — представление о душе или культ природы: у так называемых «первобытных народов» сосуществует и то и другое.

и цивилизация коллектива, но и психология лица, которому принадлежит данное объяснение.

Иногда случается, что в поисках первоначального значения и форм обряда исследователи принимают за первоначальное то, что кажется им наиболее простым. Леви-Брюль выступил именно против такого метода. Что же касается основного принципа Фрэзера, формулируемого следующим образом: «В эволюции мысли, как и в эволюции материи, самое простое является первым по времени», — то, хотя этот принцип, без сомнения, заимствован из системы Спенсера, более верным он от этого не стал. Сомневаюсь, что это можно доказать в отношении материи. Что же касается «мысли», то известные нам факты, скорее, противоречат этому. Фрэзер здесь, очевидно, смешивает понятия «простой» и «недифференцированный». Известно, однако, что языки, на которых говорят в наименее развитых обществах, чрезвычайно сложны. Они гораздо менее «просты», хотя и гораздо более «примитивны», чем, например, английский (см.: [Klawe 1923: 11–12]). Отметим, что при изучении религий и связанных с ними явлений невозможно объективно определить, что есть главное и что подчиненное; подобным же образом мы должны отказаться от определения степени главенства и подчинения в цивилизациях разных народов [Danzel 1924: 6–8]⁸.

Изучая верования и обряды в Европе, особенно у славянских народов, давно пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии в древнеславянский период перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр.

Мы уже говорили, что народные обряды, магические действия и их значения непрерывно движутся, изменяются, смешиваются, разрастаются в зависимости либо от социальной среды, либо от характеров отдельных лиц. Точные факты, проанализированные синхронным методом с учетом современного состояния обрядов, позволят нам прежде всего осветить их историю и во всяком случае поколеблют гипотезы, не основанные на реальных данных.

Мы хотим специально подчеркнуть, что хотя возможности синхронного метода ограничены анализом лишь современного состояния обрядов, верований и магических действий, тем не менее

⁸ Леви-Брюль по этому поводу справедливо заметил: «Разве первое правило осторожности не состоит в том, чтобы не считать просто правдоподобное доказательством? Столько раз ученые убеждались в том, что правдоподобное редко бывает правильным! Осторожность в этом одинаково нужна и лингвистам, и физикам, и в так называемых общественных и в естественных науках. Неужели у социолога меньше оснований быть осторожным?» [Lévy-Bruhl 1910: 11].

в его область входит определенный отрезок жизни этих обрядов и, следовательно, их эволюция⁹.

ЗНАЧЕНИЕ ЛИЧНОСТИ В ОБЪЯСНЕНИИ ОБРЯДОВ

Мы видели, что обряды объясняются с помощью «общих» принципов, в духе установленных Фрэзером законов, служащих для толкования то одного, то другого обряда [Frazer 1923: 12]. В среде, где преобладают магические объяснения, с помощью законов магии будут объяснять и явления, по происхождению не имеющие ничего общего ни с магией, ни с религией; например, человек, привыкший все сводить к магии, увидев, как больной в сильном жару принимает лекарство белого цвета, может объяснить его действие законом контакта: больной принимает белое лекарство для того, чтобы его лицо, красное от жара, стало таким же белым, как и лекарство.

По этой гибкой теории один и тот же обряд приобретает разные интерпретации у разных лиц, хотя бы и принадлежащих к одному и тому же коллективу. Более того, человек может совершать один и тот же обряд согласно тому или другому закону, и разница в интерпретации будет зависеть от детали, на которую он в данный момент обращает внимание. Можно представить следующую схему:

Обряды *A, B, C, D, E...*

Общие принципы объяснения обрядов *a, b, c, d, e...*

Если мы видели, что в одном случае обряд *A* объясняется по принципу *a*, то это еще не означает, что и всегда объяснение будет идти по этому принципу. В других случаях, в других местах и даже в одном и том же коллективе с одинаковой системой верований и магических действий можно встретить другие комбинации: *A—b*, *A—c*, *A—d* и прочие. Совершение народных обрядов связывается цепью всевозможных объяснений, используемых и для других сходных действий. Объяснение обряда часто обусловлено религиозными и другими представлениями личности или социальной группы или находится под влиянием объяснений аналогичных обрядов. В результате приходится признать, что в большинстве случаев невозможно обнаружить первоначальное объяснение обряда у какого-нибудь народа, поскольку перечисленные принципы его толкования часто старше самого обряда.

⁹ Ср.: «Предметом общего синхронического языкознания является установление основных принципов всей идио-синхронической системы, конститутивных факторов всякого состояния языка... Практически состояние языка есть не точка, а более или менее продолжительное временное пространство, в течение которого происходят минимальные изменения». И далее: «Понятие состояния языка может быть лишь приблизительным» [Saussure 1922: 147].

Предположим, что обряд обвязывания стола цепью первый раз был осуществлен в деревне, где жители уже пользовались объяснениями, основанными на законах подобия и контакта; в результате ли заимствования, в результате ли фантазии одного из жителей, но к нашему обряду будут приложены эти уже существующие объяснения. Может случиться и так, что разные люди будут объяснять обряд, исходя из разных принципов.

Предыдущие примеры показывают, что объяснение того или иного обряда зависит от характера лица, совершающего или интерпретирующего его. Однако вообще количество объяснений в одном данном коллективе ограничено — оно зависит от космологических представлений, от среды, где функционируют обряды, и в какой-то степени от разных религий: христианской, мусульманской, буддийской и т. д. Количество объяснений — факт социальный. Отдельное лицо свободно в выборе объяснений в тех пределах, в каких они действуют в его обществе. Так, человек, живущий в христианском обществе, где в то же время большинство обрядов является магическим, может менять свое объяснение в зависимости от того, какой детали он придает большее значение; он может сводить объяснение к закону контакта, к закону подобия, включать обряды в христианскую религиозную систему, когда в ней можно найти сходные моменты. Наконец, он может произвести слияние христианских и магических элементов. В этом случае только в виде исключения можно обнаружить влияние существующих в данном коллективе космологических представлений (например, тотемистическое объяснение там, где система тотемизма отсутствует).

АКТУАЛЬНОСТЬ МАГИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ И ОБРЯДОВ

Одно из доказательств стойкости и жизнеспособности обрядов, несомненно, заключается в том, что, как мы видели, объяснения верящих в них постоянно модифицируются. Следует отказаться от идеи, что лишь когда-то магические действия и обряды «казались разумными, считались необходимыми и неизбежными» [Аничков 1903: 38].

Факты доказывают, что это не так. Нельзя рассматривать народные верования только как древние «пережитки», передающиеся по традиции. Всякий, кому приходилось записывать крестьянские рассказы о встречах с нечистой силой, присутствовать при магических действиях и заговорах или разговаривать об их могуществе и пользе, может только подтвердить, насколько сильна вера в них. А. Веселовский писал: «В нашем культурно-историческом и этнографическом языке пошло в ход слово „переживание“ (survivals) и даже „пережиток“. В сущности, переживания нет, потому что все отвечает

какой-нибудь потребности жизни, какому-нибудь переходному оттенку мысли, ничто не живет насильно. Современное суеверие относится к языческому мифу или обряду как поэтические формулы прошлого и настоящего: это кадры, в которых привыкла работать мысль и без которых она обойтись не может» [Веселовский 1913: 94].

Все собиратели и исследователи фольклора утверждают, что народные верования не являются пережитками, а сохраняют действенную силу, — сошлемся на одного из выдающихся специалистов — профессора Арnaudова, показавшего, какое большое значение имеют народные верования в Болгарии [Арnaudов 1920: 244].

Со своей стороны Фрэзер говорит, что во Франции, Германии и Англии крестьяне до наших дней, несмотря на поверхностный культурный лоск, остались дикарями и язычниками.

Несколько примеров из недавнего прошлого России показывают, что и среди наших крестьян, не только русских, народная вера была не менее сильной, чем христианская (было засвидетельствовано, например, возрождение язычества не только у степных, но и у краснококшайских черемисов, хотя последние крещены давно и исповедовали православие).

Надо заметить, что народные поверья и обряды живы не только в деревнях, но и в городах. Сотрудники «Revue des traditions populaires» Доза, Леклерк и другие собрали богатый материал по суевериям парижан.

Мы сами имели возможность наблюдать, насколько распространены суеверия среди пражских актеров и в различных слоях городского населения [Bogatyrev, Ryba 1927].

Итак, совершенно очевидно, что народные верования и обряды живы и теперь, и не следует рассматривать их как свидетельство давно прошедших лет, надо проникнуть в ту лабораторию, где они сейчас живут и формируются.

Приступая к синхронному анализу обрядов, магических действий и народных верований, необходимо прежде всего располагать материалами, позволяющими точно и детально показать, в чем крестьяне видят их смысл, какое объяснение они им дают.

К сожалению, теория, рассматривающая современные народные верования как пережитки, оказала пагубное влияние на методы, применяемые при сборе материала. Записывая обычаи, верования и т.д., часто пренебрегали изучением объяснений, не интересовались тем, как крестьяне их себе представляли, и исходили из того принципа, что объяснения современного крестьянина не представляют никакого интереса, как более поздние по сравнению с исконным значением обряда, единственно важным для науки. Цену имел только сбор материала, за объяснениями обращались к теоретикам. Этот материал почти непригоден для синхронного анализа, поскольку последний может привести к успеху, только если учитывать

современную интерпретацию обрядов, даваемую крестьянами. А между тем в самих объяснениях есть своя закономерность, что мы и постараемся показать в дальнейшем. Мы уже видели, что эти объяснения зависят от целого ряда причин и подвержены различным изменениям, отражающимся на их форме.

Так, есть старинные приемы, в которых одни необходимые ритуальные предметы заменены другими, что не меняет общего принципа действия обряда. Одна женщина, уроженка Сибири, рассказала мне, какое колдовство надо употребить, чтобы приворожить мужчину: надо взять его фотографию, подняться на колокольню задом наперед, прикрепить фотографию внутри колокола так, чтобы при ударах о нее бил язык, и ударить сорок раз, сосредоточившись при этом на мысли о возвращении любимого человека. Спускаться с колокольни надо таким же образом. Эта же женщина указала мне еще один способ присушки: зарыть в землю фотографию любимого человека.

Во время Первой мировой войны солдаты в качестве амулетов хранили не только пряди волос и кольца, но и фотографии матерей, сестер, жен [Hellwig 1916]. Вера в то, что через посредство какой-либо части человека — его волос, пота, наконец, изображения — можно воздействовать на него самого, является весьма древней; то же самое касается веры в то, что предметы, связанные с любимыми существами (матерью, сестрой, женой), например волосы, защищают в бою так же, как защищали бы они сами. Мы видим, что в наши дни появляется новый, заменяющий прежние предмет — фотография.

Отметим появление веры в еще один амулет, напоминающий древнее поверье, — что веревка повешенного приносит счастье. Во время Первой мировой войны в России верили, что бумажный рубль с подписью кассира казначейства Брюта, который был повешен, приносит счастье. В этом поверье веревку заменило факсимиле¹⁰.

Приведу пример когда-то очень распространенного в России крещенского гадания. Девушке завязывали глаза платком, и затем она должна была схватить какой-нибудь предмет, символизирующий какую-то черту характера, материальное положение или род занятий ее суженого. В настоящее время благодаря развитию образования во многих местах распространилось гадание, приближающееся по типу к лотерее: на клочках бумаги пишут черты характера суженого, его материальное положение и т. д. Затем клочки бумаги

¹⁰ Приведем любопытные детали из описания казни приговоренных в 1925 году за взрыв собора в Софии. После того как врач констатировал смерть и веревки были развязаны, произошла интересная сцена: трое цыган (исполнявших обязанности палачей) и несколько тюремщиков боролись за обладание веревкой. По древнему поверью, веревка повешенного считается талисманом и с ее обладателем никогда не случится ничего плохого [Слово 1925].

скручивают и перемешивают. Девушки берут по листку и узнают ожидающую их судьбу и характер суженого.

Принцип остался тот же, поскольку нет большой разницы между тем, брать ли с завязанными глазами какой-нибудь предмет и по нему узнавать свою судьбу или вытаскивать случайный клочок бумаги, открывающий будущее.

Мы видим, таким образом, что новые верования и обряды создаются редко: с изменением общества меняются только их форма и ритуальные предметы. К тем же выводам пришел на основании соответствующих местных данных и болгарский фольклорист М. Арнаудов. Говоря о прочности веры в народные обряды, он вместе с тем показывает, что возникающие в настоящее время обряды малооригинальны: они либо целиком заимствованы, либо только трансформированы [Арнаудов 1920: 238].

Исполнители магических действий и обрядов, появившихся недавно или, точнее, старинных, но видоизмененных в соответствии со временем, знают основные правила, обеспечивающие их эффективность. Вводя какой-либо новый предмет или деталь в магические действия, гадания и старинные обряды, производя замены, исполнители стремятся не нарушать основных правил. Все это подтверждает нашу мысль о том, что большая часть народных верований, обрядов и магических действий не является для народа простой традицией и автоматическими пережитками.

ПРИНЦИПЫ МАГИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ

Теперь мы подходим к анализу принципов магических действий, на которых основаны объяснения верящих в них. Как мы показали, закарпатские крестьяне толкуют большую часть обрядов и магических действий согласно законам, которые установил Фрэзер в результате анализа объяснений, полученных у разных народов. Известно, что он делит всю *симпатическую* магию на *гомеопатическую*, основанную на законе подобия, и *контактную*, основанную на законе контакта [Frazer 1923: 15–43]. Введем еще два подраздела гомеопатической магии:

- 1) предметы, на которых должны реально отразиться результаты имитируемого действия, не принимают участия в совершении магической операции: «В сочельник крестьянки подражают кудахтанью кур, чтобы они лучше неслись» (Смерекова). Подражая в сочельник и в Крещение крикам домашних животных и птиц, крестьянин ждет воспроизведения в течение года этих криков у себя на скотном дворе, а следовательно, приобретения этих животных;
- 2) магическое действие выполняется лицами, на которых должны проявиться его результаты: «В Пасху, после освящения пасхальных хлебов, крестьяне несут их домой бегом, потому что при-

бежавший первым будет первым в деревне; то же самое касается и женщины, прибежавшей первой» (Синевирская Поляна).

Магическое действие будет воспроизведено впоследствии с соответствующими изменениями.

Магические действия, основанные на законе контакта, много раз появляются в этой работе. Сейчас мы ограничимся следующим примером. «Утром в Рождество умываются холодной водой, в которую брошены монеты, и вытираются ярко-красным платком, чтобы быть румяным весь год» (Головка, Прислоп).

В ряде случаев лишь с трудом можно связать объяснения крестьян с законами, на которых они основаны. Иногда оба типа магии, гомеопатическая и контактная, могут встретиться в одном магическом действии, которое совершается над частью предмета (*pars pro toto*) или над другим предметом, тесно связанным с первым. То, что происходит с частью предмета, передается всему предмету — часть, таким образом, влияет на целое (закон контакта); в то же время действие, произведенное над частью предмета, повторяется всем предметом целиком. «Женщина кипятила и выкручивала рубаху мужчины, чтобы и с ним было то же самое». То, что женщина делала с одеждой, должно было повториться с владельцем [Frazer 1923: 39–40].

ПОЗИТИВНАЯ И НЕГАТИВНАЯ МАГИЯ

Фрэзер, кроме того, делит магию на *позитивную*, или колдовство, и *негативную*, или табу. Для первой мы привели достаточное количество примеров. Укажем теперь пример табу.

«После отела кипятят и пьют *курайстру* (молоко с кровью); на нее нельзя дуть, иначе молоко перестанет быть жирным».

В дальнейшем будут приведены многочисленные случаи табу, которые действуют у закарпатских крестьян в самые разные моменты их жизни.

РОЛЬ СЛОВЕСНЫХ ФИГУР В МАГИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЯХ И НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ

Необходимо отметить, что фигуры поэтического языка играют важную роль в магических действиях и народных верованиях. Так, в приведенном выше примере объяснение основано на омонимии или, скорее, на идентичности эпитета: *первый*, кто прибежит домой с пасхальным хлебом, будет *первым* в деревне, то есть старостой; *первая*, кто прибежит, тоже будет *первой*.

В Закарпатье, как и в других местах, много верований было основано на омонимах или на омофонах: ячмень на глазу трут

ячменным зерном, которое затем бросают в чужой колодец¹¹. В немецких и латышских заговорах против рожи особенно широко распространен мотив розы. Почти всегда в них фигурирует сбор трав и цветов, особенно роз [Познанский 1917: 185].

Важную роль играют сходно звучащие слова: видеть во сне гору — к горю.

Объяснения многих магических действий сводятся к раскрытию метафоры (см.: [Якобсон 1921: 15]) — таков приведенный выше пример обряда, состоящего в том, чтобы в сочельник обвязывать стол цепью: «Чтобы привязать злые языки, чтобы сплетники молчали, в сочельник запирают на замок цепь, обвязывающую стол»¹².

Вот пример недавно возникшего поверья, сводимого к игре слов или метафоре (рассказ крестьянки из Обояни): «Однажды деревенские девушки стали гадать: вошли в овчарню, привязали своими поясами овец и ушли; а парни пришли, отвязали овец и привязали собак. На другое утро вошли девушки в овчарню. Что же они увидели? Собак вместо овец. Так вот! Знаете, что случилось, — сказала в заключение крестьянка, — все девушки вышли замуж, и у них была собачья жизнь». Так метафорическое выражение «собачья жизнь» было ассоциировано с собаками, которых девушки нашли в овчарне (см.: [Максимов 1903: 323]).

Все эти и последующие примеры показывают, что закарпатский крестьянин ясно представлял себе тесную связь между определенными предметами, так же как и влияние одного предмета на другой: такова связь хозяина с принадлежащим ему предметом, связь части предмета с целым, наконец, связь предметов, имеющих сходные или одинаковые названия.

ДВОЙНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ПРЕДМЕТОВ

Вот пример этой любопытной связи между предметами. В деревне Крехово было распространено поверье, что мать, у которой умерли дети, до Дня св. Иоанна не может есть ягоды и фрукты. Женщина, у которой умер ребенок, так объяснила это запрещение: «В этот день душам мертвых детей дают небесные плоды, но если мать съест плоды до праздника, они не получают своей доли на небесах. О Боже небесный! Никогда я не буду их есть, не хочу,

¹¹ См. исследование Н. Познанского «Заговоры» [Познанский 1917].

В этой работе мы находим пример очень распространенной веры в то, что на болезнь надо действовать гомеопатическими средствами: «клин клином вышибают».

¹² Ниже мы будем разбирать то, что Познанский называет *сквозным симпатическим эпитетом* (см. сноску на с. 71 наст. изд.).

чтобы в этот праздник с моим бедным покойным Иваном несправедливо обошлись на том свете»¹³.

Здесь мы сталкиваемся с идеей непосредственной связи между земными и небесными плодами. Мать тем, что ест земные плоды, лишает своих покойных детей небесных плодов. Получается, что предметы имеют двойную реальность — земную и небесную, тесно связанные между собой. Совершая какое-нибудь действие с земным предметом, этим вызывают сходное действие с предметом небесного мира.

Как видно, во многих случаях подобным образом следует объяснять обряд, заключающийся в том, чтобы класть в гроб к покойнику еду и принадлежавшие ему предметы, так же как и обычай оставлять еду на могиле или на столе. Эта земная пища соответствует небесным яствам, которые он получит на том свете, так же как дети получают на небе небесные плоды.

Встает вопрос, каким образом при магических действиях объясняются вера во взаимную связь между предметами и действиями и влияние магического действия на будущее.

Выводить веру в могущество магических действий и обрядов из софизма «*post hoc ergo propter hoc*» («после этого — значит вследствие этого») было бы возможно лишь в отдельных, достаточно редких случаях¹⁴.

Тем более не может нас удовлетворить гипотеза Фрейзера, что законы магии вытекают из логических ошибок. Оставив в стороне вопрос о том, были ли связаны эти законы с истоками магии,

¹³ Приводится по материалам, собранным Йозефом Харжевским в Сопове в 1892 году (архив Ржегоржа). Ср.: [Колесса 1898: 93]. Как мне сообщили, запрещение есть вишню до праздника св. Анны (26 июня) существует также в Восточной Чехии. В день своего праздника святая на небе не даст вишен тем детям, чьи матери их ели уже до этого. См.: также [ČSM 1853: 475].

¹⁴ Вот пример, показывающий, как еще сравнительно недавно случайное совпадение послужило причиной рождения нового поверья. «Невероятный процесс о колдовстве, происходивший недавно в окружном суде Бенешованад-Плоучницы, показывает, до какой степени и в наши дни даже среди образованных людей распространены самые глупые суеверия. В 1908 году неизвестный злоумышленник повредил фруктовые деревья в саду у одной женщины. Тогда она совершила определенные колдовские действия и объявила, что тот, кто войдет в сад без ее разрешения, сломает ногу. И вот одна соседка, вернувшаяся в эту местность после долгого отсутствия и не знавшая о колдовстве, вошла однажды в сад, поскользнулась и сломала ногу. Жители деревни тотчас узнали об этом и объявили владелицу сада опасной колдуньей. Сначала она сочла это шуткой, но потом, когда увидела, что женщины стали ее избегать, креститься при встрече и ничего не хотели у нее покупать, что наносило ей материальный ущерб, она возбудила против тех, кто обвинял ее в колдовстве, процесс о клевете» [Národní Listy 1909: 29].

мы приходим к выводу, что в настоящее время они не могут объяснить веру в ее свойства. Совершенно ясно, что тот, кто верит в свойства магических действий, в законы подобия и контакта, совершенно не верит в то, что в обычной жизни «все похожее идентично» или что «предметы, между которыми один раз произошел контакт, всегда находятся в контакте» [Frazer 1923: 16]. Существует два способа представлять себе действие этих законов, с одной стороны — в обычной жизни, с другой стороны — в магии.

Само разворачивание магических действий противоречит гипотезе Фрэзера. Если, как он утверждает, законы контакта и подобия действовали не только при совершении обрядов, то незачем было бы окружать магические действия массой церемоний, выполнять их в определенные часы и дни.

Конечно, в случаях табу законы магии, особенно закон подобия, применяются и несмотря на отсутствие заранее фиксированных церемоний, частично заменяемых некоторыми обстоятельствами (например, определенный день, определенное состояние человека и т. д.), которые часто необходимы для того, чтобы табу обладало силой.

Что касается приписывания свойств магических действий их исполнителям, то последние исследования у первобытных народов показывают, что в большинстве случаев связь между магическим действием и вызванным им результатом они объясняют влиянием сверхъестественных сил (см.: [Грушевська 1924: 75–194]). Леви-Брюль, который вообще рассматривал мышление первобытного человека как полностью отличное от мышления цивилизованных народов, выступал против теории сведения законов магии к логическим ошибкам (см.: [Lévy-Bruhl 1910: 73–74]).

Мы не ставим перед собой задачу разрешить проблему различия между мышлением первобытных народов и нашим, но мы полностью разделяем мнение Леви-Брюля, утверждавшего, что веру в могущество магических действий нельзя объяснить простой логической ошибкой¹⁵.

Что же касается связи между магическим действием и его результатами, то у закарпатских крестьян мы не смогли найти никакого объяснения этому. Очень часто существование такой связи они объясняют законами подобия и контакта, но делают это неосознанно; при всем этом вера в магические действия полностью сохраняется.

Часто непонимание совершаемого обряда укрепляет веру в его силу и пользу. Во всех религиях, достигших определенного уровня развития, существует много обрядов, непонятных для ве-

¹⁵ Русский философ Н. О. Лосский и другие исследователи выдвинули возражения против этой теории французского социолога (см.: [Лосский 1926: 276–298]).

рующих, и тем не менее обряды такого рода часто оказывают на них более сильное воздействие, чем те, значение которых они хорошо понимают; этим объясняется распространение во многих религиях тайных обрядов — большинство верующих не посвящено в них, но они верят в их действенность.

Во многих развитых религиях богослужение совершалось на неизвестных или малоизвестных большинству языках. Но незнание языка не только не служило препятствием энтузиазму верующих — напротив, такие службы иногда трогали глубже, чем если бы они шли на понятном языке¹⁶.

Прибавим, что церковные догмы и обряды часто непонятны. Когда я спросил у крестьянина, чем объяснить чудесные свойства святой воды, он мне ответил: «Я для этого не настолько учен, хватит того, что они у нее есть» (Головка, Прислоп).

МОТИВИРОВАННЫЕ И НЕМОТИВИРОВАННЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ

Редко бывает так, что исполнители магических действий могут сознательно объяснить, каким образом магическое действие вызывает желаемый результат: действует ли здесь закон контакта или закон подобия, идет ли речь об очистительных жертвах предкам. Веря в саму их необходимость для получения какой-нибудь милости или освобождения от чего-то опасного, они не умеют объяснять связь между действиями и их последствиями.

Мы позволим себе немного отойти от темы и попытаться показать появление магических действий и обрядов в условиях, указанных нами. Мы будем различать:

- 1) действия, которые не были достаточно мотивированы уже при своем появлении и, по выражению Мошинского, являются мистическими по преимуществу;
- 2) действия, имевшие вначале полезную, сознательную цель, но выполняемые одновременно с обрядами, имеющими магический характер или связанными с культом предков и т. д., вследствие чего они стали осознаваться как обладающие сверхъестественной силой. Приведем пример превращения действия, носившего утилитарный рациональный характер, в христианский обряд: один священник рассказал нам, что, несмотря на все его возражения, пономарь ставил в церкви свечу, которую он упорно разрезал на две части, утверждая, что так делалось всегда и что ставить целую свечу грех;

¹⁶ В заклинательных формулах часто отмечается некоторое количество слов с неизвестным значением.

- 3) обряды, пришедшие извне. Когда обряд заимствовался, то заимствовалось и его значение и ему не придавалось никакой новой интерпретации (ср. многие церковные обряды);
- 4) обряды, свойства и воздействие которых вначале были известны и значение которых впоследствии забылось, главным образом из-за происшедших с ними изменений;
- 5) обряды, связанные со случайным сходством двух явлений и возникшие вследствие логической ошибки.

Так, по нашему мнению, исторически создавалось большинство не поддающихся объяснению магических действий и обрядов. Можно предположить, что обряды, которые в наши дни не имеют ясного объяснения, не имели его никогда.

Итак, магические действия можно разделить следующим образом:

- 1) магические действия, исполнитель которых на основании законов магии осознает связь, существующую между действием и результатом, который оно должно вызвать. Эти действия могут быть названы магически мотивированными, или *мотивированными магическими действиями*. Здесь имеются в виду мотивированные тотемистические действия, мотивированные анимистические действия, такие действия, которые, будучи мотивированными, в то же время связаны с культом предков, с обожествлением сил природы, с тотемистическими представлениями и т. д.;
- 2) магические действия, при которых исполнителю неизвестно, почему действие должно привести к желаемому результату, могут быть названы магическими действиями, *не мотивированными магически*. Как мы показали выше, среди немотивированных действий можно выделить такие, которые и раньше не были мотивированы.

Почти в каждом мотивированном магическом действии мотивированы лишь определенные детали, выполнение других не мотивировано. Так, в магическом действии со столом, обвязанным в сочельник цепью, в разных деревнях мотивированы разные детали: в одной деревне объясняют, что, если поставить на цепь ноги, они будут крепкими, при этом совершенно не знают и не думают о том, почему надо цепью обвязывать стол, в то время как можно было бы дотронуться до нее или до другого железного предмета, просто положенного на землю, как это делается в других приведенных нами случаях. В другой деревне само обвязывание стола цепью мотивируют тем, что это должно предохранять плодовые деревья от непогоды, но не могут сказать, почему для этого нужна железная цепь, а не какой-нибудь другой предмет (вспомним, что в одном случае употребляют перевязло).

Случается, что отдельные, по большей части немотивированные детали исчезают из полного комплекса магического действия или обряда. Такое исчезновение влечет за собой модификации в самой форме действия. В комплексе, где элементы не мотивированы,

они будут сохраняться более прочно. Исчезновение отдельных деталей в магических действиях и обрядах должно быть разделено на механическую утрату в результате забывания и на утрату сознательную.

При немотивированных магических действиях исполнитель стремится удержать в памяти все детали комплекса, поскольку, с его точки зрения, они одинаково важны. Но так как он не представляет себе ясно, каким образом эти детали связаны с целью действия, он может, несмотря на свои усилия, с большей легкостью забыть детали немотивированного, чем детали мотивированного обряда.

Из сказанного вытекает, что в немотивированных обрядах не бывает сознательной утраты деталей, но механическая утрата, напротив, происходит очень часто. В мотивированном обряде мотивированные детали исчезают медленнее, но зато возможна их сознательная утрата.

ИГРЫ И МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ, ОБЪЯСНЯЕМЫЕ ОСОЗНАННО

Отдельные обряды, которым в определенных местностях приписывается значение магических действий, выступают, кроме того, как игры или рассматриваются как полезные и целенаправленные действия.

При синхронном анализе мы, без сомнения, должны рассматривать происходящие из древних обрядов игры с точки зрения их современного значения, то есть таким же образом, как мы рассматриваем и другие игры и развлечения. Определять, потерял ли обряд значение магического действия или сохранил свою магическую функцию, следует очень осторожно. Опасно также приписывать объяснение обряда, данное одним жителем деревни, всем остальным жителям той же деревни или даже области. Приведем следующий факт, свидетелями которого мы были в Архангельской губернии, в Шенкурском уезде.

На свадьбе дружка, сопровождавший жениха и его гостей, три раза стукнул в дверь дома невесты, причем после каждого удара между дружкой и отцом невесты происходил короткий диалог. Один из сопровождавших решил поскорее окончить эту церемонию и стал торопить отца, чтобы тот открыл дверь. Но последний строго его одернул, сказав, что в подобных обстоятельствах шутить нельзя. Таким образом, для молодого человека, в противоположность старику-отцу, этот обряд был просто развлечением и, во всяком случае, не носил серьезного характера. Можно было бы привести еще много примеров того, как в одной и той же деревне часть людей рассматривала обряд как простую забаву, а другие считали его серьезной церемонией.

Очень часто обряды и магические действия, в свойства которых когда-то верили, теряют впоследствии свой магический смысл и превращаются в осознанные целенаправленные действия. Игры,

некогда имевшие магическое значение, сохраняются не только как пережитки или привычки, но и как развлечения. Некоторые из них связаны с проявлением эстетических чувств. Трансформированное в игру магическое действие изменило функцию, но не утеряло своего *raison d'être* (права на существование).

Надо отметить, что не только обряд, первоначально мотивированный, превращается в немотивированный — в игру или осознанно объясняемое действие. Случается и обратное: сначала действие сознательно рассматривается как утилитарное или эстетическое и только потом становится магическим, мотивированным или немотивированным.

Можно предложить следующую классификацию, опирающуюся на то, как понимает магические действия большая часть населения данной области или данного коллектива:

- 1) группы с преобладанием мотивированных действий;
- 2) группы с преобладанием немотивированных действий;
- 3) группы, в которых прежние обряды и магические действия превратились в игры или рассматриваются утилитарно.

Целесообразно различать эти группы не по преобладанию мотивированных, немотивированных и рационально объясняемых магических действий, а по общей тенденции объяснений. В группе мотивированных магических действий эта тенденция распространяется не только на способ объяснения старых и новых магических действий, но и на действия, никогда не имевшие ничего общего с магией.

В первой группе в ряде случаев, когда речь идет о сознательном утилитарном действии (например, употребление прописанного врачом лекарства), стараются представить это как мотивированное магическое действие. С другой стороны, в третьей группе магическое действие будет объяснено как полезное и разумное или как игра.

В мотивированных магических действиях изменения могут вноситься только в мотивированные детали; по-иному происходит в немотивированных магических действиях.

Если тот, кто совершает обряд или магическое действие, осознает цель акта, осведомлен о значении всего комплекса и его частей, он может свободно заменять одну деталь другой, не нарушая общего принципа обряда. Возьмем мотивированное магическое действие из свадебного ритуала — осыпание молодых зерном; оно основано на вере в то, что по закону контакта они всю жизнь будут с хлебом. Соответственно, если хотят, чтобы у молодых всегда было много денег, то создают вариант магического действия с осыпанием их деньгами.

Отметим также, что мотивированное магическое действие может легко переходить из одного обрядового цикла в другой (см.: [Bogatyrev 1926: 220–221]).

По-другому обстоит дело с немотивированными магическими действиями. Исполнитель не знает, какая деталь является несущественной. Он лишь верит в то, что все они обладают сверхъестественной силой, и строго следует им, боясь в противном случае разрушить свойства магического действия или пренебречь основной деталью.

Если описанный свадебный обряд перешел в разряд немотивированных, то исполнитель боится, например, заменить пшеницу овсом и уничтожить таким образом действие обряда, заменив его основную деталь. Подобным же образом исполнитель не возьмет на себя смелость перенести немотивированное магическое действие из одного обрядового цикла в другой, потому что он не знает истинной роли определенного момента в совершении обряда.

Немотивированные магические действия, превратившиеся в игры и потому утратившие то таинственное значение, которое заставляет совершать немотивированные обряды с особой точностью, могут быть изменены по желанию играющих — дополнены, сокращены и проч.

В обрядах, как и в играх, могут быть придуманы новые детали, аналогичные прежним; если обряд осыпания молодых зерном превращается в игру, то существенным остается просто осыпание чем-либо — можно равным образом осыпать их цветами, конфетами, конфетти и т. д. Кроме того, эта игра может повлечь за собой и ряд аналогичных игр.

Магическое действие в первый период своего существования, когда оно мотивировано и живо, обладает свойством создавать по своей модели другие действия, может претерпевать различные внутренние изменения, усложняться, сокращаться или расширяться; когда оно становится немотивированным, то перестает меняться; наконец, в третий период, превратившись в игру, оно снова может меняться.

Мы проследили последовательность наиболее частых изменений магических действий, но эта последовательность, как было показано, может варьироваться; немотивированное магическое действие может предшествовать мотивированному. В этом случае магическое действие сначала лишено указанной выше способности к изменению, а потом приобретает ее.

УТИЛИТАРНЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ, ГАДАНИЯ И ПРИМЕТЫ

Попытаемся по-другому классифицировать магические действия. Все они, мотивированные и немотивированные, могут быть разделены на три класса:

- 1) собственно магические действия;
- 2) гадания;
- 3) приметы.

Основное свойство первой группы по сравнению со второй и третьей состоит в том, что исполнитель магического действия верит, что, осуществляя его, он подчиняет себе природу или другого человека. Вот типичный пример подобных магических действий: «Молодая девушка высылает из дома ребенка. Тот стучится в дверь. Она спрашивает у него: „Кто там?“ Он отвечает: „Сваты“ — и просит тысячу крон и корову. Девушка обещает дать это и тогда впускает его. В течение года кто-нибудь действительно придет ее сватать» (Прислоп). Здесь играет роль закон подобия.

Следует отличать гадание от чисто магических действий. Гадание характеризуется тем, что из него узнают будущее, но не могут его изменить. «Вечером на Рождество надо выбросить сор из дома на дорогу и раздражить дворовую собаку, чтобы она залаяла. Сидя в доме, девушка прислушивается, с какой стороны будет ответный лай: оттуда и придет суженый» (Люта). В этом случае выполненные действия позволяют узнать лишь, с какой стороны придет суженый, но не могут привлечь его или, как в рассмотренном выше магическом действии, ускорить свадьбу.

И наконец, приметы характеризуются полной независимостью от человека. Существует лишь возможность наблюдать, что происходит в тех или иных обстоятельствах, и извлекать из этого указания на будущее.

Вот пример приметы: «Если в день Нового года залает собака — быть свадьбе» (Синевирская Поляна).

Чтобы отвести плохую примету, добиться хорошей, так сказать, «уладить» события, специально создают ситуацию, несущую хорошие предзнаменования, и таким образом превращают приметы в магические действия.

Есть, например, такая примета: если пожелать охотнику хорошей охоты, он вернется с пустыми руками, и наоборот. Поэтому выражается пожелание, противоположное действительному: «Ни пуха ни пера»¹⁷.

Мы увидим далее, что один и тот же обряд совершается и рассматривается то как магия, то как гадание. Анализируя народные обряды, мы наблюдаем, как одно магическое действие превращается в гадание, другое — в примету, и наоборот. С этой точки зрения магическое действие находится в постоянном движении, изменяясь как под влиянием среды, так и под влиянием отдельных личностей¹⁸.

¹⁷ Выражение «ни пуха ни пера» говорится теперь не только при пожелании хорошей охоты, но и, например, перед экзаменами.

¹⁸ Превращение приметы в магическое действие мы встретили в Закарпатье в обряде *полазник* (см. ниже, с. 65 наст. изд.). См. о превращении примет в магические действия [Bogatyrcev, Ryba 1927]. О магических действиях, гаданиях, предсказаниях см.: [Потебня 1887: 63–65].

МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ, СОВЕРШАЕМЫЕ ОДНИМ ИЛИ НЕСКОЛЬКИМИ ИСПОЛНИТЕЛЯМИ

Магические действия, обряды и игры существуют в следующих вариантах.

1. *Магические действия с участием многих исполнителей.*

«В сочельник молодые парни идут к сливовому дереву, один несет солому, другой топор. Тот, что с топором, говорит: „Я сейчас тебя срублю“. Другой отвечает: „Не руби меня, я буду давать плоды“» (Лозянское; ср.: [Чајкановић 1921: 272–273])¹⁹.

Мы не будем приводить примеры игр-представлений, исполняемых многими «актерами». В Закарпатье их можно было встретить во время весенних игр, совершаемых перед церковью в первый день Пасхи, в свадебном ритуале и, наконец, в играх, происходящих в ночь бдения над покойником, — в играх *в лопатки*, *в свічіня* [Vogatyrev 1926] и т. д.

2. *Магические действия с участием одного исполнителя.*

Эти действия описаны ниже, при исследовании разных видов обрядов.

Эта классификация относится только к магии и к гаданию, приметы исключаются, поскольку их характерной чертой является непреднамеренность.

МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ СО СЛОВЕСНЫМИ ФОРМУЛАМИ И БЕЗ НИХ

Магические действия можно разделить на два класса по другому признаку. Это деление также не относится к приметам, в которых отсутствуют магические действия и формулы.

Магические действия, сопровождаемые словесными формулами, обычно этими формулами и объяснены. Например, в сочельник по углам комнаты разбрасывают уголь, говоря: «Брр... Пусть ягнята будут такими же черными, как этот уголь!» (Прислоп).

Такого рода формулы симметричны, будь то позитивная или негативная форма: «Пусть это будет» или «Пусть этого не будет»²⁰.

Пример первого случая приведен выше. Вот пример второго: «Хозяйка берет полную ложку пшеницы и разбрасывает ее по четырем углам комнаты, говоря: „Как эта пшеница не пристает к стене, так пусть никакая болезнь не пристанет ни к нашим овцам, ни к другой скотине“» [Онищук 19126: 30].

¹⁹ Существуют также заговоры против болезней, произносимые двумя лицами, и большое количество заговоров и заклинаний, произносимых одним лицом, но в форме диалога [Познанский 1917: 66–67; Никольский 1923: 3].

²⁰ О терминологии, применяемой в заговорах, см.: [Mansikka 1909: 85–103].

Если о цели и значении магических действий, сопровождаемых формулами, мы узнаем из самих формул, то в тех случаях, когда речь идет о магических действиях, не сопровождаемых формулами, об их смысле надо спрашивать у исполнителей.

Интересно отметить, что объяснения крестьян соответствуют и одному и другому типу. Возьмем, например, магическое действие обвязывания стола цепью.

«В сочельник на цепь ставят ноги, чтобы они были крепкими, как железо» (Лозьянское) или «Стол обвязывают цепью». Объяснение: «Чтобы дикие звери не трогали стадо, как они не трогают железо».

Отметим, что в противоположность формулам заговоров от болезней заклиательные формулы, сопровождающие магические действия, так же как и объяснения магических действий, встречаются чаще в форме «Пусть это будет», чем в форме «Пусть этого не будет». Смысл здесь заключается в том, что при магических действиях, относящихся к хозяйству и преследующих экономическую цель, стремятся что-либо приобрести и поэтому применяют позитивную формулу; напротив, в заговорах от порчи или болезней, когда хотят от чего-нибудь избавиться, применяют негативную формулу.

Часто объяснения магических действий, данные крестьянами, представляют собой не что иное, как перифразы словесных заклиательных формул, в настоящее время вышедших из употребления; аналогичным образом то, что в одной деревне употребляется как заклиательная формула, в другой есть просто объяснение обряда. В большинстве случаев невозможно точно определить первоначальную стадию магического действия: обряд с заклиательной формулой или обряд без заклиательной формулы.

Для нас, вопреки мнению некоторых, ни в какой степени не представляется доказанным, что исконным в обряде является действие, а словесная формула прибавляется впоследствии. Для такого обобщения нет достаточного материала. Различные магические действия, теперь сопровождаемые формулами, могли произойти из обрядов, первоначально не имевших формул; заговор также может быть результатом объяснения. В других магических действиях, напротив, сначала могли появиться заклинания, а потом к ним были присоединены обряды; наконец, магические действия и словесные формулы могли возникнуть одновременно (см.: [Богатырев 1926а: 192–193]).

ДУАЛИЗМ В ВЕРОВАНИЯХ

При синхронном изучении народных обрядов мы, естественно, будем часто встречаться с христианскими обрядами, с давних пор и до сего времени тесно связанными с языческими. Остановимся подробнее на вопросе двоеверия, как его называли в Древней Руси. Надо отметить, что в большинстве случаев крестьяне не видят в дуализ-

ме двух противоположных систем веры. У них вообще единая вера, представляющая собой синтез магических действий, молитв, народных и собственно религиозных обрядов²¹. Так, в свадебном ритуале крестьяне не отличают магических действий от церковной церемонии: жених и невеста, возлагая в момент присяги два пальца на Евангелие, борются, иногда долго, за то, чьи пальцы окажутся сверху (священник Березнай, Смереково). В самый торжественный момент религиозной церемонии жених и невеста совершают магические действия.

Христианские и народные обряды не только не враждуют, но часто взаимно укрепляют друг друга. Так, христианские обряды, совершаемые в праздник, придают ему большую торжественность и тем самым сообщают большую весомость совершаемым одновременно народным обрядам. Можно обнаружить еще более тесное смешение: народные обряды, ничего общего не имеющие с христианской религией, иногда принимаются за христианские. Случается также, что в одной деревне или в соседних деревнях один народный обряд интерпретируют как христианский или полухристианский, а в другой — как обычное народное магическое действие. В ряде случаев, христианские обряды объясняют, исходя из народных обрядов.

Фрэзер приводит большое число примеров, когда христианская религия смешивается с народной магией и, таким образом, получается интересный сплав их обеих, как, например, в случае, когда священникам приписывают ту же силу, что и колдунам: «...Во многих деревнях Прованса верят, что священник обладает способностью отводить грозу. Далеко не все священники пользуются такой репутацией, и в некоторых деревнях при смене кюре прихожане стремятся поскорее узнать, обладает ли вновь назначенный этой силой (*pouder*, как они ее называют). При первом же признаке грозы они подвергают его испытанию, прося заговорить грозовые тучи; если результат оправдывает ожидания, новому священнику обеспечены симпатия и уважение паствы. В некоторых приходах, где репутация викария была с этой точки зрения выше, чем у кюре, отношения между ними становились столь напряженными, что епископ был вынужден давать кюре новый приход» [Frazer 1923: 50].

Нечто подобное можно было видеть в Закарпатье: один крестьянин рассказал мне, что в приходе Ворочова (Ужгородская жупа) некоторое время назад был священник, известный своим усердием и находившийся в прекрасных отношениях с крестьянами, но пока он был в приходе, град каждый год уничтожал посевы, а с его уходом это прекратилось тотчас же, и урожаи снова стали хорошими. Здесь природа рассматривается как бы находящейся под властью челове-

²¹ М. Арнаудов предлагает заменить термин «двоеверие» термином «религиозно-магический синкретизм».

ка; при этом народная вера, обычно обращенная на колдунов, здесь перенесена на священника.

Иордан Захариев приводит интересные факты о способах, которыми болгарские крестьяне примиряли религию и христианские обряды с традиционными народными верованиями. «С точки зрения религии, — замечает он, — кюстендилский крестьянин скорее язычник, чем христианин. Церковные таинства носят для него чисто языческий характер. Если он зажигает в церкви или дома свечу, то из страха перед Богом, в его глазах, пожалуй, злым существом; чтобы умиловить Бога, он приносит ему жертвы — овец, ягнят, коров (*курбан*)... Обряды и обычаи, восходящие к язычеству, имеют для него большее значение, чем христианские» [Захариев 1918: 143–144].

Действительно, иногда мы сталкиваемся со случаями, когда исполнитель ясно сознает, что, совершая определенные обряды, он допускает святотатство, грех, однако это не мешает ему их производить. Здесь присутствует двойной культ, вообще встречающийся довольно редко.

О ЗНАЧЕНИИ ОПРЕДЕЛЕННЫХ ДНЕЙ И ОПРЕДЕЛЕННЫХ МОМЕНТОВ ДЛЯ СОВЕРШЕНИЯ ОБРЯДОВ И МАГИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ; РОЛЬ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ ИСПОЛНИТЕЛЯ

При анализе разных магических действий и обрядов часто оказывается, что момент совершения их имеет особое значение. Магическая сила, присутствующая в действиях и обрядах, в значительной степени основана на том, что их совершают в тот или иной назначенный день, а во все остальные дни они оказываются бесполезными (подобным образом определенные лекарственные травы приобретают особые свойства, только если они собраны в ночь под Ивана Купалу). Обычно эти магические свойства приписываются «первым дням»: первый день года, первый день рождения, первый день женитьбы и т. д. Обряды, совершенные в день свадьбы, определяют всю будущую жизнь молодых. События, происшедшие в канун Рождества, в Новый год, также определяют то, что произойдет в течение года²².

²² Фрейд значимость именно первого дня объясняет страхом, говоря, что склонность к страху проявляется с наибольшей силой во всех случаях, как-то отличающихся от привычного и вносящих нечто новое, неожиданное, непонятное, тревожное. Так объясняются церемонии, существующие в самых близких к нам религиях и связанные с любым началом — либо нового периода времени, либо новой человеческой, растительной и животной жизни [Фрейд 1923].

В эти дни и обычное действие может приобрести магические свойства (см. ниже, с. 85–86 наст. изд.). Даже образованные люди верят, что весь год будет исполняться то, что исполнилось тогда. Черта, которую мы здесь рассматриваем, особенно характерна для случаев табу: в день Нового года боятся совершить какое-нибудь действие, влекущее за собой плохой результат, из страха, что оно будет повторяться затем весь год.

Мы уже отметили, что любое магическое действие сопровождается обилием деталей. Эти детали в каждом данном случае связаны с определенным днем или часом, которым придается значение.

Во время больших престольных праздников возрастает сила не только магических действий — магическую силу приобретает и целый ряд предметов, в доме и вне его, например вода в реке в сочельник. «До рассвета все крестьяне умываются в реке. Те, у кого венерические болезни и язвы, должны умываться до восхода солнца, и тогда они выздоровеют. Но если мыться днем, то никакого действия не будет» (Прислоп).

При изучении магических действий и обрядов можно установить, что целый ряд предметов приобретает магические свойства после и в силу совершения над ними действий, сводящихся к формальным законам подобия и контакта.

Однако есть предметы, обладающие этими свойствами независимо от магических действий, — это самые привычные предметы: стол, хлеб, чеснок, вода, железо и т. д. Предметы, ранее связанные с культом мертвых и со сверхъестественными существами и иногда употребляемые при жертвоприношениях, также приобретают независимую от обстоятельств сверхъестественную силу. Мы встречаемся, например, с убеждением, что при определенных обрядах свойства меда по закону контакта передаются тому, кто его пробует. Староста (распорядитель на свадьбе), угощая молодых медом, говорит: «Пусть ваша любовь будет сладкой, как мед!» Но оставшийся после рождественского ужина мед употребляется как лекарство по неизвестным соображениям.

«У каждого в доме должен быть мед, но не покупной, потому что тот не настоящий. Надо, чтобы все ели его в сочельник и оставляли на целый год для скотины, если она, сохрани Господь, заболит; мед дают также корове перед отелом» (Синевирская Поляна).

Мед здесь не подчинен магическому действию — он обладает независимой магической силой.

Независимая магическая сила не всегда приписывается предмету потому, что он употребляется при мотивированном магическом действии; скорее наоборот: сначала предмет награждается независимой сверхъестественной силой, затем пытаются объяснить эту силу, например передачу своих свойств другому предмету, по одному из законов магии.

Предмет, обладающий независимыми магическими свойствами: чеснок, соль, некоторые травы и т. д. — употребляют в качестве магического инструмента и вне магического действия. Иногда предметы такого рода применяют только как вспомогательные, для усиления свойств и ускорения результатов данного магического действия. Действие становится более эффективным и надежным, когда привычные предметы заменены предметами, снабженными независимой магической силой.

Магической силой обладают не только предметы, но и колдуны, предсказатели и другие. Иногда крестьяне обращаются к ним, чтобы придать магическим действиям большую силу: если и обыкновенный человек может добиться желаемого результата, то колдун сделает это гораздо лучше.

Мы рассмотрим обряды, соотнося их с днями, в которые они совершаются, определим, каким законам подчиняются объяснения этих обрядов, каковы изменения, которые претерпевают обряды и их объяснения, каково влияние, оказываемое на свойства обряда различными, обладающими особой магической силой предметами и моментом его совершения. Мы начнем с анализа магических действий и обрядов, относящихся к календарным праздникам.

Глава I

Народный календарь

СОЧЕЛЬНИК (СВЯТИЙ ВЕЧІР) И ПЕРВЫЙ ДЕНЬ НОВОГО ГОДА

СОЧЕЛЬНИК

В день накануне сочельника крестьяне так строго соблюдают предписанный церковью пост, что не берут ничего в рот. Во все время праздника и после него они совершают весь комплекс обрядов и магических действий сочельника. Вечером стол уставлен всевозможными блюдами, разрешенными в пост. Их число также имеет магическое значение: семь (Лозянское), девять (Воловое), двенадцать (Вышний Быстрый). В сочельник у каждого должны быть ржаной и пшеничный хлеб, капуста, фасоль и палинка (водка). «Если этого не будет в сочельник, то не будет и весь год» (священник Бачинский, Черногололье). Некоторые продукты обязательны, например фасоль, пшеница, мед и т. д. Мы уже отмечали, что в определенные дни, в определенные моменты любое произвольное или непроизвольное действие приобретает магические свойства, — одним из таких дней является сочельник; поэтому, по

закону подобия, то, что на столе, будет весь год, того же, чего нет, весь год и не будет.

Большая часть магических действий в сочельник имеет целью увеличение урожая и плодovitости домашних животных, что, таким образом, обеспечит благополучие крестьянина на весь год. Не связанные с этим магические действия довольно немногочисленны.

На первом месте идут те, которые должны помогать рождению детей (магическая формула, которую произносят, разбрасывая пригоршни бобов и фасоли), и действия, совершаемые девушками с целью найти жениха и ускорить свадьбу.

КРАЧУН

Рассмотрим обряды, совершаемые в сочельник, на Рождество, в канун Нового года и на Новый год. Это прежде всего обряды, основанные на *крачуне*, или *керечуне*, *кречуне*. *Крачун* — хлеб, стоящий в каждом доме на столе в течение всех указанных праздников; его приготовление сопровождается специальными приемами. Пекут его в сочельник (Воловое). *Газдыня* (хозяйка) надевает рукавицы и *гуню* (род верхней одежды из овчины шерстью наружу), когда печет *крачун* (Нижний Синевир). В другой деревне мне сказали, что рукавицы надо надевать, когда *крачун* на лопате сажают в печь. «Чтобы быть богатым, *крачун* не надо брать голой рукой; во время приготовления хлеба газдыня должна надевать гуню. Когда жених и невеста идут венчаться в церковь, они должны быть одеты так же» (Ф. Печкан, Синевир).

Таким образом, *крачун* является символом семейного богатства; при прикосновении голой рукой (обнаженность — символ бедности), по закону контакта, происходит передача семье бедности. Также и *газдыня* надевает *гуню*, чтобы семья стала богатой. Надо отметить, что эта одежда надевается и в другие торжественные моменты. Молодые ходят в ней весь день свадьбы, какая бы жара ни стояла, без сомнения, веря в то, что она приносит богатство.

В Закарпатье мне удалось увидеть два вида *крачуна*. Первый я видел в Прислопе. Там *крачун* обвязывают жгутом из льна или конопли, а в середину вставляют стебель овса. На верхней корке изображают крест; в середине креста делают маленькую ямку, куда кладут пшеничные зерна, чтобы *крачун* не треснул («*аби керечун не розпукся*»).

Правда, в другом доме в Прислопе я видел хлеб без ямки и с другими рисунками на верхней корке.

Второй тип *крачуна* мне удалось наблюдать в Воловом и Нижнем Синевире. В этих местностях в середину *крачуна* стремятся вложить понемногу от всех продуктов, которые употребляются в доме: овса, капусты, пшеницы, кукурузы — одним словом, «всего, что родит земля» (Воловое).

В середину хлеба также втыкают стебель овса. В некоторых деревнях, где в пост обязателен чеснок, его добавляют в *кращун*. Вот данное мне объяснение этого обычая: «Чеснок кладут потому, что колдуны его боятся; поскольку он запечен в середину хлеба, вместе с бобами и зернами, этот кусок дают, если заболеешь» (Ф. Печкан, Синевир).

Таким образом, чеснок, сам по себе обладающий магической силой, здесь появляется как один из целебных компонентов середины *кращуна*. Правда, надо указать, что середина *кращуна* обладает целебной силой и тогда, когда (как в некоторых деревнях) в нее не кладут чеснок. В ряде мест в *кращун* добавляют также и мед: «В сочельник пекут *кращун*; наливают стакан меда и добавляют его в тесто во время печения» (Люта). Мед в некоторых деревнях подают на стол первым на ужин в сочельник.

В деревне Верховина Быстра мне объяснили, что в *кращун* надо класть магическое число продуктов: «Девять надо класть, но у нас деревня бедная, поэтому кладут меньше». Обычай класть в *кращун* все постные продукты, какие есть в доме, или их магическое число, в ряде случаев правдоподобно объясняется так же, как и обычай ставить в сочельник на стол все постные блюда. Украшение *кращуна* стеблем овса тоже имеет магическое значение: парень или девушка (*легінь* или *діўка*) в возрасте, подходящем для свадьбы, украшают *кращун*, чтобы получить жениха или невесту таких же красивых, как букет цветов (*файного жениха* или *жених файну невісту як косицю*). Овес и листья барвинка вплетают в венок невесты (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Этот обряд, следовательно, связан не с благосостоянием хозяина дома, а с женитьбой и замужеством молодых членов семьи. Свойства стебля овса, до которого дотрагиваются жених или невеста, по закону контакта, должны передаться одному и другой.

Укажу еще одно магическое действие, цель которого — выполнить с помощью *кращуна* такое желание: «Под *кращун* кладут клочок шерсти. Если *газда* хочет белых овец, то кладет белую шерсть, если черных — черную» (Нижний Синевир). Цвет овец, по закону подобия, будет таким же, как цвет шерсти, примененной в магическом действии в сочельник; кроме того, подкладывание под *кращун* шерсти составляет часть магического обряда, желаемый результат которого достигается по закону контакта: *кращун* является священным предметом, наделенным магическими свойствами. В Вышней Колочава пользуются очень любопытным способом гадания с помощью *кращуна*: «Под скатерть, точно в том месте, куда его поставили, кладут отаву, потом на скатерти расстилают бумагу и насыпают муку. В Новый год смотрят на бумагу, засыпанную мукой. Если на ней появились изображения, напоминающие человека, значит, придут сватать дочь хозяина. Если это изображения скота, то он появится в доме в течение года» (Вышня Колочава). Утром в Новый год опять гадают на *кращуне*: его обмакивают в воду, потом прино-

сят домой и катят по полу; если он упадет на нижнюю корку, год будет хорошим, если на верхнюю — кто-нибудь умрет (Воловое, Нижний Синевир, Ужок)²³.

Гадают с помощью *кращуна*, чтобы узнать количество возов сена и зерна, которые соберут: их будет столько же, сколько оборотов сделает хлеб, катясь по земле (Прислоп). В этом случае *кращун* символизирует, так сказать, возы с зерном. По закону подобия, то, что происходит с хлебом, должно повториться с зерном.

В деревне Вышний Быстрый, чтобы быть богатым, *кращун* бросают от двери так, чтобы он попал под стол. В этом случае, следовательно, мы имеем дело не с гаданием, а с магическим действием. Бросая *кращун*, стремятся достичь желаемого благосостояния семьи, а не узнать будущее²⁴.

Все магические действия и гадания, связанные с бросанием *кращуна*, подтверждают наше положение о том, что одно и то же магическое действие может иметь разные объяснения, и о том, что эти объяснения различаются в зависимости от основной детали, определяющей действие.

При гадании с помощью *кращуна* обращают внимание то на какую сторону он упадет, то на число оборотов. По другим объяснениям, нужно, чтобы *кращун* докатился от двери до стола; наконец, в других магических действиях основным является само движение *кращуна*, символизирующее игры резвящегося скота. Если мы будем анализировать народные объяснения магических действий и гаданий, связанных с катанием *кращуна*, то не найдем никаких основа-

²³ В древности у русских при выборе места для постройки дома применяли следующее гадание: из-за пазухи спускали на землю три хлеба. «Если все три хлеба (упадут) кверху коркою верхнею, то место добро, тут с Божиею помощью, ничего не боясь, ставить избу и всякие хоромы; если же лягут вверх исподнею коркою, тут не ставь и то место покинь; когда же только два хлебца лягут верхнею коркою кверху, еще ставь — добро, а когда же падет один хлебец кверху своим верхом, а два к исподу, то не вели ставить на том месте» [Сумцов 1885: 187].

²⁴ В Галиции с хлебом, играющим почти такую же роль, что и *кращун*, но называемым иначе, производят то же магическое действие, что в Закарпатье с *кращуном*. «На заре первого дня нового года хозяйка надевает мужскую шапку, берет хлеб и идет за водой; зачерпывая воду, она говорит: „Вода с Иордани, даю тебе этот хлеб, — и три раза обмакивает его в воду, — а ты дай мне вино (*водице-арданице, даю тобі хліб, а ти, каже, дай міні вино*)“. Затем она возвращается к себе, подбрасывая хлеб, и говорит: „Пусть наша скотина и наши кони так же прыгают, как сейчас этот хлеб! (*аби так брикала наша худоба і коні, як сесь хліб нині!*)“» [Онищук 19126: 26]. Заметим, что в Синевирской Поляне на Рождество обмакивают в воду не *кращун*, который остается на столе, а хлеб, носящий другое название.

ний для того, чтобы считать одни первоначальными, а другие — вторичными. Более того, в одной деревне рассматриваемый обряд считается магическим действием, в то время как в другой в нем видят способ гадания.

Семья ест *крачун* в рождественские праздники, скотине дают середину, с овсом и другими постными продуктами, чтобы «коровы случались с быками». «Газдыня кладет себе в фартук кусок *крачуна*, натертый солью, и дает его скотине» (Воловое).

Более сложен способ употребления середины *крачуна* в качестве лекарства. «Если у коровы перед отелом болит вымя — эту болезнь называют *мерена*, — то животное лечат так. Берут верхнюю часть *крачуна*, крошат ее и кладут на лист с горящими углями, который несут в стойло к корове; сжигают на углях кусочки *крачуна* и подставляют вымя под его дым (*і то ся курит на вимня*). Заговаривающий водит пальцем вокруг вымени, говоря: „Мерено, мерено, какой ты величины? — Как бобовое зерно. — Стань маленькой, как маковое зерно, и гладкой, как причесанные головы у парней и девочек (*Мерено, мерено, яка єсь велика? — Я (к) бобовое зерно. — А как би ся змарила, як маково зерно, і так би ся згладила, як хлопці та діўки ізлажують голоўки*)“. В это же время он три раза гладит соски» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Крачун не только обладает целебными свойствами, но, по одному преданию, может погубить дьявола. Вот это предание: «Жил один мужик. Его жена вот-вот должна была родить, а он этого не знал. Дьявол попросил у него то, что тот должен получить (без сомнения, он что-то дал тому за его обещание). Мужик согласился. Дьявол явился в сочельник, и в этот же вечер родился ребенок. Но как только дьявол показался, *кречун*, еще сидевший в печи, велел ему убираться, и дьявол ушел. Вот почему *кречун* пекут в сочельник» (Люта). Это предание в большой степени навеяно сказками²⁵, но в него верят как в действительный случай.

УМЫВАНИЕ В ВОДЕ, КУДА БРОШЕНЫ ДЕНЬГИ

Опишем теперь совершаемый на Рождество и на Новый год обряд умывания водой, куда были брошены деньги. Это магическое действие в Верховине Быстрой было мне объяснено достаточно сложным образом. «На Рождество и на Новый год рано утром бросают в воду несколько мелких монет и умываются этой водой. Этот обряд совершают для того, чтобы денег было столько, сколько воды (*стілько било грошей, як води*)». Здесь, по закону контакта, происходит перенос свойства от воды к деньгам, а от денег — к моющемуся. В других деревнях я записал более простые объяснения. В Новый год, перед тем как мыться, бросают в воду деньги, чтобы «они води-

²⁵ Ср., например, начало сказки «Царь-медведь» [Афанасьев 1933: № 117].

лись весь год» (Вышний Быстрый). Жители Богдана дали мне то же самое объяснение. Таким образом, тот, кто умылся этой водой, весь год будет через ее посредство с деньгами²⁶. После умывания в некоторых деревнях вытираются *гуней* (шуба мехом наружу) или красным платком. В Нижнем Быстром в Новый год вытираются не полотенцем, а *гуней*. «Ею вытираются, чтобы были овцы (*аби віўці хотіли бути*)» (Бобонич, Нижний Быстрый). Красным платком вытираются, «чтобы весь год быть румяным» (Головка, Прислоп).

По закону контакта, у того, кто вытерся *гуней*, будут овцы, потому что она сделана из овечьей шерсти. Объяснение обряда с красным платком, по этому же закону, проще: качество предмета влияет на человека, совершившего обряд.

МЕД

Целебные свойства равным образом приписываются меду. В сочельник все едят мед, но нельзя, чтобы он был покупным, потому что «такой мед не настоящий (*купуємий мід не є справедливий мід*)». Его дают и животным, чтобы они весь год были здоровы. «А если, сохрани Господь, корова заболит или отелится раньше срока, то ей тоже дают мед» (Синевирская Поляна).

Примечательно, что мед, который едят за ужином в сочельник, приобретает священный характер и особые свойства из-за того, что его подают на этот праздничный ужин, причем трудно объяснить, возникают ли эти свойства именно из-за ужина или из-за праздника. Ведь известно, что травы, собранные в ночь под Ивана Купалу, обладают целебными свойствами, которых не бывает, если их сорвать в другие дни в году.

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СНОПОМ

В сочельник на стол вместе с *крачуном* ставят сноп. Этот обряд очень распространен в Закарпатье. Правда, гуцулы из деревни Богдан сказали мне, что такой обряд действительно раньше существовал, но теперь больше не совершается. Однако в Нижнем Быстром мне объяснили, что они не ставят овсяной снопа, потому что не сеют овса.

У православных *газда* или дети, принося перед ужином в дом сноп, желают всем присутствующим доброго вечера, на что те отвечают: «Дай, Боже, добрый вечер!» У униатов говорят: «Слава Иисусу Христу!» — на что остальные отвечают: «Слава навіки Богу!»²⁷

²⁶ В обрядах вода часто служит посредником при передаче качества соприкасающегося с ней предмета. Например, обливают пасхальный хлеб, а затем умываются этой водой, чтобы быть такими же почитаемыми (*величні*), как хлеб.

²⁷ О том, как принимают приносящего сноп, см.: [Зубрицкий 1900: 55–56].

В Закарпатье этот сноп либо не носит специального названия, либо называется *dído*, *díduh*, как солома, которой в сочельник устилают в доме пол. Здесь его никогда не называют *колідник* (см.: [Онищук 1912б: 16]), *коляда* ([Доманицький 1912: 82]), как в других областях с украинским населением.

По мнению профессора Грушевского, весьма правдоподобно, что этот или ритуальный сноп, который торжественно вносят в дом по окончании жатвы («обжиночный сніп», по Потебне; см.: [Потебня 1887: 167–168]), потом будет служить для нового посева; его обмолачивают после рождественских праздников, но связь между этим снопом и снопом в сочельник как будто не установлена [Грушевський 1923: 150–151].

Подтверждение идеи Потебни и Грушевского мы нашли в материалах, собранных Доманицким. «В деревеньке Яполоть этот сноп вносят в дом перед тем, как жать рожь» [Доманицький 1912: 82]. Никакого другого указания на то, до или после жатвы приносят в дом рождественский сноп, мы найти не смогли; поэтому нет оснований предполагать, что всегда существует связь между обычным снопом, внесенным по случаю этого праздника, и снопом ритуальным, который в ряде закарпатских деревень вообще не вяжут. На заданный мной прямой вопрос об этой связи цыгане Прислопа ответили категорически: «В сочельник берут и ставят на стол любой сноп, а не тот, который был связан первым после жатвы. Берут самый красивый, самый обильный (*майфайний рясний*)».

К различным народным объяснениям ритуального значения снопа в сочельник я хотел бы добавить также следующее: поскольку в этот вечер на столе должны быть все растительные продукты, чтобы семья кормилась ими весь год, естественно, чтобы там был и овес. Эта гипотеза подтверждена объяснением, данным в Галиции одним из информаторов Ржегоржа: «Когда хозяйка кончит все приготовления к ужину, хозяин приносит сноп ржи и сноп овса; первый он ставит у порога дома, а второй — на стол под иконы (*на покутю*). Эти снопы символизируют богатство; поставив их в нужное место, говорят: „Пусть в доме никогда не переводятся святой хлеб и скотина (*хлібець святий і скотина*)“» (см. архив Ржегоржа).

Сноп как священный предмет, без сомнения, придает большую силу магическому действию, которое должно вызвать плодovitость животных. В одной деревне я записал следующее: «Когда в сочельник вносят в дом сноп, то под ним прячут ребенка, — он мычит, как корова, ржет, как лошадь, блеет, как овца, чтобы эти животные были плодovиты».

Подражание крику животных как магическое действие, обеспечивающее их плодovitость, уже отмечалось. Иногда бывает также, что обряд со снопом играет только эстетическую роль: «Сноп —

на радость. Господа ставят на стол елку, а крестьянин-русин — сноп (*снїт на тото — радість. Пани кладут смеричку, а русин — снїт*)» (Головка, Прислоп).

На стол сноп ставят обычно в сочельник. Через два-три дня его снимают и переставляют в красный угол комнаты, а во многих деревнях в первый день нового года его дают скотине.

РОЖДЕСТВЕНСКИЕ ПЕСНИ (КОЛЯДКИ)

Торжественность и важность народного ритуала в сочельник увеличивается благодаря большому количеству чисто религиозных и полурелигиозных обрядов. Во время ужина и после него читают псалтырь, поют *колядки*, во многих деревнях они взяты из книг, составлены по образцу молитв, поющих в церкви. Но наряду с *колядками* такого рода поют и другие, передающиеся по устной традиции: их основной мотив — пожелания благополучия отцу, матери, сыновьям и дочерям, что сближает *колядки* с магическими действиями, имеющими целью обеспечить благосостояние хозяина дома. Другие *колядки* по символике и сюжетам приближаются к свадебным песням: в них содержатся пожелания близкого счастливого замужества или женитьбы. Эти *колядки* в каком-то смысле дополняют магические действия, которые должны способствовать свадьбе: при одном из них, например, братья молодых девушек изображают приезд сватов, чтобы они действительно приехали (ср. ниже, с. 68–69 наст. изд.). Некоторые детали касаются девушек. «Когда приходят певцы, девушка бросает на середину комнаты орехи» (Вышний Быстрый). «Когда придут петь *колядки* (*коли коляда прийде*), девушка идет на чердак и бросает орехи парням жениховского возраста (действие, которое должно обеспечить замужество)» (Волосянка). В некоторых деревнях певцы носят с собой ясли (наподобие вифлеемских)²⁸.

Обычай приносить ясли распространен не по всему Закарпатья. Так, по утверждению местного учителя, он отсутствует в деревне Липша. Чаше этот обычай встречается вблизи больших городов и в больших деревнях, что заставляет сделать предположение о том, что он был недавно заимствован.

Кроме яслей в некоторых деревнях певцы носят звезду. Прибавим, что этим они не ограничиваются, а сами разыгрывают сцены. Я присутствовал при нескольких в Богдане. Среди актеров фигурировали Ирод, солдаты, «еврей», коза и проч.

²⁸ Особенность того, что я видел в Изе, заключалась в сходстве с китайскими тенями. Ясли изображают церковь, остов которой сделан из дощечек, а стены — из промасленной бумаги; в середине находится круг с картонными фигурками. Когда круг движется, тени фигурок перемещаются по стенкам яслей.

Все обряды, носящие христианский характер, такие, как чтение Псалтыри, пение молитв и т. д., увеличивают торжественность сочельника, еще более укрепляют, как я уже говорил, веру в реальную силу магических действий, по происхождению не имеющих ничего общего с христианскими обрядами, но теперь тесно с ними связанных: в большинстве случаев крестьянин не различает эти два элемента.

ОБРЯД ГОРЯЩЕЙ СВЕЧИ

Закарпатский крестьянин считает, что религия предписывает зажигать в сочельник за ужином свечу, так же как во время службы в церкви. Эта свеча ничем не отличается от прочих: «Как в церкви должны гореть свечи в честь Рождества Христова, так надо и дома зажигать свечу» (Головка, Прислоп). Мне объяснили, что молиться при лампе нельзя и что даже у самых бедных должна быть свеча (Синевирская Поляна).

Нельзя, однако, рассматривать этот обряд как аналогичный старому обряду, например еврейскому — употреблять для обрезания каменный нож или сербскому — раздирать ткани при похоронах острым камнем [Чајкановић 1921: 265].

Если бы это было так, то можно было бы предположить, что обряд предписывает сжигать лучину, а не свечу; но на это я приведу данное мне категорическое объяснение:

«В сочельник надо зажигать свечу и только свечу; нельзя жечь ни керосин, ни лучину» (Прислоп), «Свеча не должна гореть весь вечер, она горит только за ужином; потом безразлично, что горит — свеча или лучина» (Верховина Быстра).

КУРЕНИЕ ЛАДАНА В ДОМЕ И В СТОЙЛЕ

Этот народный обычай также тесным образом связан с церковным ритуалом. В сочельник, «когда все стоит на столе, произносят молитву и курят в доме ладаном (*покурят ладаном хижу*)» (Нижний Синевир), «окуривают всю скотину и ведут ее к воде» (Прислоп). Окуривание скота и дома изнутри может не иметь никакого отношения к церковным обрядам²⁹, но употребление ладана, несомненно, свидетельствует о церковном влиянии.

УСТИЛАНИЕ ДОМА И СТОЙЛА СОЛОМОЙ

Обряд, состоящий в том, чтобы в сочельник устилать стол и пол в комнате соломой и сеном, считается в Закарпатье христианским. «Солому кладут на пол и на лавку, стоящую в комнате вдоль стен (*потід землі і на лавицю*). Мы делаем это в память о Рождестве Хри-

²⁹ Ср. окуривание скота при болезни, называемой *мерена*, «куском *кращуна*, положенным на угли».

стовом: тогда был такой обычай (*так ми зтямили ся, як Христос родиўся такий биў звичай*)» (Синевирская Поляна)³⁰.

Я уже показал, что закарпатские крестьяне придают сакральный характер целому ряду предметов, которые в сочельник находятся в доме и играют магическую роль (так, мед становится лекарством). Солома сакрализуется еще и потому, что она символизирует ложе младенца Иисуса в яслях. «В дом приносят солому, причем приносят ее только после прихода певцов (*коляда*). Ее кладут овцам и разбрасывают по саду, чтобы он лучше плодоносил; солома святая, потому что на ней родился Иисус» (Верховина Быстра).

В деревне Горинчево «в сочельник под скатерть кладут отаву, которую потом дают скотине», как объяснил мне церковный сторож³¹. В некоторых случаях, правда, обычай класть на стол отаву имеет другое значение: по закону подобия, весь год в доме будет держаться то, что было в сочельник. Одна крестьянка дала мне такое объяснение: «Отаву кладут под скатерть для того, чтобы стол не стоял голым (*аби не стоял голий*) и чтобы в хозяйстве все шло хорошо (*аби ўшитко газдоўство добре било*)» (Лозянское).

Итак, устланный сеном стол символизирует благополучие, в противоположность голому столу, означающему бедность. По закону подобия, это благополучие должно быть и в доме.

Упомяну еще обряды, связанные с соломой, которую разбрасывают на полу в сочельник. «Солому, которая расстелена на полу, пастух должен все время шевелить, чтобы летом не заснуть при скотине. Весь год он будет работать так же, как работает в сочельник. Кроме того, он катается по соломе. Если в сочельник кто-нибудь заболел, то будет болеть весь год. Те, кто ссорятся, будут ссориться весь год» (Головка, Прислоп).

Укажу еще один обряд, сходный с тем, что делает пастух. «Мальчики и молодые парни катаются на соломе, которой устлан пол в комнате, чтобы осенью мешки с овсом и картошкой были такими же большими, как они (*аби міхи з віўсом, з ртоў билі великі, як оні*)» (Прислоп).

Это означает, что картошки и овса будет так много, что их надо будет класть в большие мешки; символическая сцена сочельника станет реальностью.

³⁰ Такое объяснение было мне дано в Турье Рахово, в Ясеня — в Галиции. Ср.: «Еду ставят на стол, устланный сеном; это изображает Иисуса Христа, лежавшего так же в яслях в Вифлееме» (Андрей Качала, архив Ржегоржа). «Под скатерть и под стол кладут сено, веревку, которой привязывают быков, ярмо и т. д., чтобы напомнить, что Иисус родился в стойле среди скота» (А. Блеховский, Коломыя, архив Ржегоржа).

³¹ То же самое в Монастырце и в Нижнем Синевире (ср.: [Онищук 1912б: 22; Жапота 1878: 46]).

Обычно на второй день рождественских праздников солому, разостланную на полу в сочельник, сжигают. «Солому выметают к реке или вообще к воде и там сжигают, называя это действие *dida paljat*. *Didom* называют и сноп, но его не сжигают, а дают скотине; сноп, как и *крачун*, остается на столе до Нового года» (Синевирская Поляна).

В Зеленицах (округ Надвирни) жару от горящей соломы приписывают целебные свойства: «На второй день Рождества, в праздник св. Стефана, дом подметают, а мусор сжигают либо в доме, либо в сенях; над этим огнем греют руки, говоря: „Пусть у меня руки не болят весь год (*аби руки цирез цалий рік ни розвивали сі ни боліли*)!“» [Онищук 19126: 22].

Кроме этого, существует еще объяснение, по которому солому утром 26 декабря³² жгут в память того, что Дева Мария во время бегства в Египет, чтобы уничтожить следы, сожгла солому из яслей, где лежал Иисус Христос.

«Ритуальное сжигание соломы на второй день Рождества у карпатских бойков, — замечает Зеленин, — известно под характерным названием „сожжение *dida* или *дідуха*“. Автор, описавший этот обычай, предполагает, что это способ предохранения от опасного влияния *dida* или *дідка*, то есть духов, полностью соответствующих домовому у русских. Во всяком случае, название этого обряда не оставляет никакого сомнения в связи его с культом домового» [Зеленин 1909: 265].

В нашу задачу не входит рассмотрение того, каким было первоначальное значение этого обряда. Заметим только, что название *дід*, *дідух* и т. д. не означает, что речь здесь идет о *домовом* или *деде*, хотя домового и называют иной раз *дедом*. Вспомним, что сноп называют иногда и *бабой*. «В угол ставят *dida* (сноп овса), а под стол бросают охапку сена или *бабу*» [Колесса 1898: 91].

Как бы то ни было, в настоящее время мы не нашли у крестьян никакого подтверждения данному Зелениным толкованию обряда сжигания соломы, которую в сочельник разбрасывают по скамьям и по полу.

В некоторых деревнях ни солому, ни разбросанную по столу отаву не жгут, а сохраняют как лекарство или как средство для лучшего роста плодовых деревьев. «Солому держат в доме до праздника *Коляд* (27 декабря. — П. Б.). Затем ее уносят. Из нее делают подстилку ягнятам и разбрасывают по саду, чтобы он лучше плодоносил (солома, на которой родился Иисус Христос, считается священной)». «Отава остается под скатертью до Нового года, потом ее дают скотине как лекарство» (Богдан).

В Прислопе солому не сжигают, а «выметают ее в место, недоступное ни человеку, ни скотине». «Этот обряд совершают не по-

³² Собственно говоря, это два праздника: св. Стефана и Богородицы. Существует еще народное название этих праздников — *Коляда*.

тому, что боятся топтать священную солому, а из страха, чтобы она не принесла вреда». На второй день рождественских праздников в место, куда никто не может добраться, бросают солому, которая в сочельник была разостлана на полу в доме. Мне дали следующее объяснение этого: «Нельзя употреблять эту солому, так же как нельзя брать воду, которой обмывали покойника (*такий звичай, як з мертвого воду не мош брать*), потому что это приносит несчастье. Колдуньи (*босуркані*) или дьявол в Рождество гуляют и могут что-нибудь подлить (*можут подоляти дащо*) в солому. Человек может попасть в беду (*той чуловік може упасти ў біду*), если он тронет солому. Она может передать несчастье. Вот почему ее бросают в яму, которой не пользуются (*така що не хоснуєся*)» (Головка, Прислоп).

Эти разные объяснения интересны тем, что они еще раз показывают, насколько опасно проводить аналогии между объяснениями и обрядами, данными в одной деревне, и подобными же объяснениями и обрядами в другой деревне. Так, в некоторых деревнях соломе приписывают целебные свойства, поскольку она символизирует ту, на которой лежал младенец Иисус, и потому священна. И напротив, по объяснению жителей Прислопа, солома рассматривается как орудие злокозненного, враждебного духа, следовательно, от нее надо избавиться, чтобы она не принесла несчастья.

ОСВЯЩЕННАЯ В СОЧЕЛЬНИК ПШЕНИЦА

Освященную в сочельник пшеницу употребляют для того, чтобы предохраняться от злого духа. Во время службы в сочельник священник благословляет пшеницу, насыпанную в тарелку и поставленную на стол. По возвращении домой надо поместить ее в маленькую ямку, сделанную на пороге дома, и там оставить (*треба тоту пшеницю у поріг завертіти, та залишити там у ямці*), так же как освященную воду и просфору (*сячену воду і дору*); хозяин совершает этот обряд, чтобы отогнать злокозненного духа и черта (*та не зайде ні путнік, ні чорт*). Та же церемония совершается на пороге всех домов и в церкви, но особенно в новых домах (В. Головка, Прислоп). То же самое описание нам дали в другом доме деревни прислопские цыгане.

Это пример употребления в народных обрядах предмета, освященного в церкви. Существуют и другие народные, не имеющие отношения к христианским обрядам способы изгнания в сочельник злого духа. У стойла кладут косу и деревянный ящик с размоченной в воде глиной (*калініца*), которой обмазывают стены домов. Тогда ведьма не решается подойти к этому дому, чтобы, как это часто бывает, выдоить перед праздником корову; для этого она подбирает землю, на которой корова оставила след (*басурканя відойме сліди та держім їх*). Кроме того, надо воткнуть нож в круг, нарисованный углем на дверной притолоке; цыган Славита прибавил, что «в этом кругу должен быть еще нарисован и крест, чтобы ведьма не осмелилась переступить границу двора и

дома, потому что даже в сочельник она может что-нибудь наколдовать (*бо на Святый вечір їм веде ся ворожити*)» (В. Головка, Прислоп).

Здесь надо отметить, что в сочельник, так же как и в другие праздники, когда совершается очень много магических обрядов для обеспечения благосостояния хозяев дома, особенно велик страх перед злыми духами и колдунами. В самом деле, очевидно, что поскольку эти дни магические действия, предполагающие положительный результат, обладают особыми свойствами, то козни колдунов имеют такую же силу. Во время больших праздников строго соблюдаются различного вида табу, поскольку их нарушение влечет особые несчастья.

МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ, СВЯЗАННЫЕ СО СТОЛОМ

В сочельник совершается целый комплекс магических действий и обрядов, связанных со столом. Выше мы рассмотрели обряд обвязывания стола цепью и привели самые разные объяснения этому. Мы отметили также обычай помещать на столе отаву, сноп и *крачун*. Теперь рассмотрим другие обряды, связанные со столом.

«В сочельник под стол кладут хомут или ярмо, чтобы со скотиной ничего не случилось (*на маржину добре било*)» (Богдан).

Шухевич записал то же объяснение: «Хозяин кладет на разбросанную под столом отаву ярмо и конскую сбрую, чтобы в дороге с животными ничего не случилось и чтобы их никто не сглазил» [Шухевич 1904: 10]. Таким образом, стол как бы наделяет священными свойствами ярмо и сбрую, чтобы те, в свою очередь, предохраняли животных от несчастья.

Укажем еще один обряд такого же рода. «После еды все собирают ложки. Мальчик-пастушонок, сидя под столом, связывает их все вместе; так они должны остаться до утра, чтобы весь год стадо не разбредалось (*аби худоба у енну насла*)» (Верховина Быстра).

«Молодой парень связывает лежащие на столе ложки соломенным перевяслом от снопа, принесенного в сочельник. Как ложки связаны вместе, так и скотина в стаде будет пастись всегда вместе» (Прислоп).

Так, по закону подобия, действие с ложками затем повторяется со скотиной. Перед нами пример обычного магического действия, приобретающего свои свойства только потому, что оно совершается под столом.

БРОСАНИЕ БОБОВ

Обряд бросания в сочельник бобов, сопровождаемый заговорной формулой, очень распространен в Закарпатье. Формулы меняются от деревни к деревне и даже в одном и том же месте. Так, формула, записанная мной в Синевирской Поляне, построена по типу «пусть будет»: «Брр! Сколько телят, столько и ягнят». Этой формулой выражается желание иметь и тех и других поровну. В другой деревне (Лозянское) заговорная формула такая: «Коровы, козы, сваты, дети».

Здесь отсутствует первый член сравнения, поскольку *газда* лишь перечисляет то, что он хочет получить в течение года.

Заговорные формулы, записанные в Нижнем Синевире и в Вышнем Быстром, приближаются к следующей: «Брр! Брр! Играйте, телятки, играйте все в семье (*Брр! Брр! Іграйте ся телятка і ўся челятка*)» (Нижний Синевир). «Брр! Играйте парни, девки, играйте быки рогатые, коровы с большим выменем, козы, ягнята (*Брр! Грайте ся хлопці, діўки, грайте ся воли рогаті, корови діўкати, козлиці, ягниці*)».

Все эти формулы с очевидностью показывают, что заговор подчинен одной цели: увеличить плодovitость скота и обеспечить здоровье скотины и членов семьи. У Шухевича и Онищука мы находим объяснение аналогичных действий: «Как только все сели, *газда* (или *хазда*) три раза набирает ложку пшеницы и бросает ее в потолочную балку (*стелина*); при первом броске он три раза кричит „Прра!“, затем говорит: „Ягнята и овечки, блейте и прыгайте, как эта пшеница прыгает от земли к *стелине*“. Бросая пшеницу второй раз, он говорит: „Пусть телята мычат и прыгают так же быстро, как пшеница прыгает к *стелине*! Так же как эта пшеница летит в воздух, пусть они растут!“ На третий раз он говорит: „Так же как зерна этой пшеницы летят в воздух и собираются вместе на *стелине*, так же пусть и пчелы летают вместе и вместе возвращаются на пасеку (*і там держит сі купи так, аби бжолі тримали сі купи тай аби так вертали до пасіки*), пусть они роятся и садятся на землю так же, как пшеница падает на пол (*ік сі вірої і аби сідали на землю, ік пше́ниця падет до землі*)“» [Шухевич 1904: 14].

«*Газда* берет ложку пшеницы, бросает ее в потолок (*стеля*) и по четырем углам комнаты, говоря: „Пусть ягнята, телята и козы будут сильными, чтобы им так же прыгать, как весело скачет эта пшеница! (*Такі дужі були, аби сі так бицкали, як се пше́ниці весоло скачел!*)“» [Онищук 19126: 20].

Мы видим, что все эти основанные на сравнении формулы построены по типу «пусть будет»; однако встречается и тип «пусть не будет».

«*Газдыня* берет ложку пшеницы и бросает ее по четырем углам комнаты, говоря: „Пусть никакое несчастье не пристанет к нашим овцам и к нашей скотине, так же как эта пшеница не пристаёт к стенам! (*Аби сі так ни брало нічо наших овец, ні марги, як сі пше́ниці к скіми не бере!*)“» [Онищук 19126: 20].

Все предыдущие примеры касаются типичных магических действий. Кроме этого, есть данные, что в Галиции бросание пшеницы по четырем углам комнаты имело также значение гадания. «Когда на стол ставят кашу из пшеницы или другого зерна, хозяин берет ложку каши и бросает ее в потолок. Если к потолку прилипнет много зерен, это означает, что пчелы будут хорошо роиться» (архив Ржегоржа; ср.: [Зубрицкий 1900: 55]).

Иногда обряд является одновременно и магическим действием, и гаданием.

В сочельник, как и в канун Крещения, *газда* перед ужином набирает ложку каши из пшеницы или другого зерна (*кутя*) и говорит:

Пусть колосья
Наливаются, наливаются,
Пусть снопы собираются...

Газда бросает пшеницу в потолок, а остальные ловят зерна на лету; сколько зерен поймают, столько у них будет пчелиных роев (архив Ржегоржа).

Обряд, связанный с бобами и зернами в сочельник, следует сблизить с обрядом «семян», который в Галиции совершают дети.

ПОЛАЗНИК

Существуют два вида обрядов, различающихся по способу встречи *полазника*; в первую очередь рассмотрим тот случай, когда *полазником* является какое-нибудь домашнее животное.

В сочельник в дом впускают овцу. Тот, кто ее вводит, здоровается, говоря: «Дай вам Бог хорошего дня!» Овце дают хлеба, отавы со стола, а потом выгоняют (Прислоп).

Тот же обряд мы встречаем в Галиции. «Рано утром первого дня нового года в дом впускают *полазника*, то есть самое лучшее, самое любимое домашнее животное; ему дают еды от ужина накануне, а друг другу желают хорошего и счастливого года». Тот же обряд с *полазником* совершают в праздник Введения во храм Богородицы и в День св. Дмитрия в селе Довге (архив Ржегоржа).

В другой местности обряд совершается примерно так же. «На рассвете первого дня Нового года *газда* сам вводит *полазника* в дом. Человек, который придет к соседу, даже по делу очень спешному, до *полазника*, пожалеет об этом: его будут считать врагом всего дома, злым *полазником*, пришедшим сглазить скотину. Вводя *полазника*, *газда* с порога говорит домашним: „Дай вам Бог хорошего дня!“ Они отвечают: „Сохрани нам, Господь, на весь год здоровье, счастье, удачу!“ Затем *газдыня* угощает *полазника* приготовленной ею едой, а остальные его ласкают, несколько раз целуют, после чего *газда* отводит его в стойло» (Рыбник). Название *полазник* дается корове, теленку, ягненку, вообще рогатому скоту и сохраняется за ним от Рождества до Крещения; после того как ему обернут рога соломой от *дідуха*, его кормят остатками ужина. Посуду моют только после того, как поест *полазник*» (архив Ржегоржа).

Во втором случае *полазником* является человек.

На Рождество, а в некоторых деревнях в другие праздники, тот, кто первым входит в дом, считается *полазником*. Он приносит счастье или несчастье.

«Люди не любят, когда на Рождество в дом входит женщина; лучше, чтобы это был мужчина (*чуловіка майдяче*). Женщины это знают и не ходят в этот день в гости: их бы плохо приняли» (Прислоп).

«Если на Рождество первым в дом входит мужчина, это хорошая примета; если женщина — плохая (*цалком недобре*); если еврей, все пойдет прекрасно» (Верховина Быстра).

Подобное поверье действует в Пидгирье, в праздник Введения во храм Богородицы. «Если в этот день придет красивый парень, да еще с деньгами, то это хорошая примета: все в доме будут здоровы и при деньгах весь год. Если, наоборот, придет дряхлый старик или, еще хуже, старуха или если кто-нибудь приходит попросить взаймы — это плохая примета» [Франко 1898: 205].

Естественно, что крестьяне делают все от них зависящее, чтобы предотвратить приход злого *полазника* и обеспечить посещение доброго; это приводит к тому, что примета сознательно превращается в магическое действие, подчиненное закону подобия. Приведу примеры такого превращения.

«В первый день нового года ни молодой женщине, ни девушке не дают первой войти в дом. Тот, кто первым войдет в дом, считается *полазником*; если это молодой парень, то примета хорошая, если женщина или девушка — плохая (*злий полазник*). Женский пол считается приносящим несчастье („пустым“), особенно это касается девушек; мужской пол, напротив, считается „полным“. То же происходит и в большие зимние праздники: Сретение Господне, праздник Трех Святителей, Благовещение, Непорочное зачатие, праздник св. Анны и св. Николая и особенно Введение во храм Богородицы. Во все эти дни необходимо добиться посещения доброго *полазника*, который должен прийти рано утром; первым гостем приглашают мужчину, потому что нельзя, чтобы это была девушка» (Струсов, Теодор Цегельский, архив Ржегоржа).

В некоторых деревнях Закарпатья роль *полазника* исполняют евреи. «В день св. Василия, приходящийся на первое января, иногда еврей бывает *полазником*» (Прислоп).

Мне, кроме того, рассказали, что у украинцев (*русин, руський*) на Рождество и на Пасху нельзя приходить к соседям, потому что считается, что в эти дни чужой, за исключением еврея, приносит в дом несчастье. «По очень старому обычаю, чужой не должен входить в ваш дом на Рождество и на Пасху. Хозяйство пойдет плохо (*хибіт ў газдіўстві*), если придет чужой *руський*. Но приход еврея приносит счастье» (Прислоп).

«На Рождество надо с раннего утра приглашать в каждый дом еврея. Если придет девушка, это плохая примета: ничего не будет удаваться — ни овцы, ни другой скот, ни урожай. Еврея угощают пшеничной и ржаной кашей и всем, что есть у самих. Еврея называют *полазником*, потому что человек другой веры вошел в дом» (Прислоп).

«Считается, что если еврей вошел в дом как *полазник*, то весь год будет хорошим, потому что он не нашей веры. Когда враги схва-

тили Иисуса Христа, св. Петр отрезал Мальху ухо. Тогда Иисус взял ухо и, положив его позади себя, благословил иудейскую веру».

«На Рождество приходит еврей и говорит: „Дай Боже!“ Ему дают стакан водки и больше ничего, потому что евреи не едят тrefного (то есть приготовленного не по их религиозным установлениям). Но с собой ему дают меру пшеницы, или бобов, или гороха, или еще чего-нибудь». Мне сказали, что евреи ходят только к тем, кто их пригласил накануне. «Если же русин (*руський*) входит в дом в этот день, то его принимают плохо, потому что он не приносит удачи» (Головка, Прислоп).

Предварительное приглашение еврея ясно показывает, что хорошей приметы добиваются; здесь мы видим намеренную трансформацию приметы в магическое действие.

Объяснение, что еврей приносит удачу потому, что он другой веры, с очевидностью из собранного материала не вытекает. Указание на то, что их веру благословил Иисус Христос, также не объясняет этот обряд. В некоторых случаях обычай приглашать в качестве *полазника* еврея можно сблизить с еврейским обычаем посылать к знакомым на праздник Пурим русина с медовым пирогом (*гаманок*). «Еврей кладет *гаманок* на тарелку и дает его *русину*, чтобы он снес его в этот день другому еврею; тот берет его и дает принесшему крону и три-четыре куска *гаманка*, чтобы отнести пославшему». Из-за недостатка данных я ничего не могу сказать относительно связи этих двух обычаев; замечу только, что на эту связь указали мне жители Прислопа.

Следует заметить, что во многих закарпатских деревнях евреи — самые богатые жители, поэтому они прекрасно подходят для роли доброго *полазника*, который должен быть богатым. Я записал соответствующее объяснение того, почему еврея делают *полазником*: «Еврей больше всего для этого подходит, потому что он занимается торговлей»³³.

³³ Еврея в роли доброго *полазника* можно встретить в Галиции. В День св. Андрея «того, кто первый входит в дом, называют *полазником* и считают причиной всего, что произойдет, — счастья и несчастья; поэтому зовут такого, который должен принести счастье. Если в этот день приходит еврей — радуются, если женщина — считают плохой приметой. Из-за этого избегают ходить в гости» (архив Ржегоржа).

Заметим, что в украинских верованиях и приметах еврей обычно играет благоприятную роль. «Если вас обгонит еврей, это хорошая примета. То же самое, если увидеть еврея во сне» [Франко 1898: 200].

В Закарпатье священник, которого увидят во сне, означает черта, а еврей — святого (материалы, собранные учителем Бальцером, Волосянка).

Кроме того, надо помнить о следующем толковании: увидеть хороший сон — плохая примета, увидеть плохой сон — напротив, хорошая.

Мы видели, что для избавления от злого *полазника* крестьяне заранее и намеренно приглашают хорошего, а именно еврея. Они превращают примету в магическое действие.

В некоторых деревнях роль *полазника* выполняет кто-нибудь из членов семьи: очевидно, что он не захочет причинить зло своим домашним; более того, крестьяне боятся приходить к соседям, чтобы те не подумали, что гости хотят принести им несчастье.

Та же роль приписывается и детям, как показывает следующий пример, записанный в Галиции.

В сочельник перед ужином на стол ставят обвязанный льняным жгутом хлеб, который нельзя есть; он предназначен *полазнику* на завтра.

На Рождество на рассвете один из домашних идет на реку за водой и кропит ею стойло; потом он входит с водой в дом; тогда его называют *полазником*, и он говорит: «Дай вам Бог счастья и здоровья в новом году (*помогай Бог на щаст'є на здоров'є на тот новий рок*)!», после чего садится на лавку. Хозяин дает ему обвязанный льном хлеб; тот принимает его и благодарит, говоря: «Пусть Бог вам заплатит за *полазника* (*Боже заплать за полазник*)!». После этого хлеб получает название *полазника*, это пожелание выражается так: «Пусть у вас всю жизнь будет, что давать! Пусть хлеб не переводится, как вода в ручье!» Затем в воду, принесенную *полазником*, бросают мелкие деньги. Все ею умываются, чтобы быть здоровыми, как *пенязь* (так после этого называют деньги). Самые близкие соседи на Рождество не ходят в гости, потому что если потом в эту семью придет несчастье, то, по общему поверью, его припишут гостю. Видеться в доме в этот день могут только дети. Их тоже называют *полазниками* и укладывают на соломе, из которой потом делают гнездо для курицы или для гусыни. В этот же день вводят в дом быка, «чтобы быть такими же здоровыми и сильными, как он» (И. Мышковский, архив Ржегоржа).

Приведем еще интересные записи о *полазнике* в Галиции: «*Полазники* начинают произносить пожелания счастья в ночь перед Рождеством и продолжают в день праздника: „Дай вам Бог счастья, здоровья в новом году!“ Верят, что значение имеет только первое посещение, особенно если это был живущий в низу деревни, что считается признаком счастья. После первого посещения, если приходил молодой здоровый парень, толкуют приметы. Первого *полазника* приветствуют, дают ему денег, зерна и другие подарки; уходя, он говорит: „Спасибо за *полазника*“» (архив Ржегоржа).

Когда *полазник* приходит с низу деревни, это хорошая примета; она связана с поверьем, что в определенные дни главе семьи нельзя ходить в низ деревни, иначе все его хозяйство уплывет вниз (см. ниже, с. 72 наст. изд.).

Почти все объяснения поверий, связанных с *полазником*, неоспоримо подтверждают наше предположение о магическом значе-

нии даты и точного времени в народных верованиях. В рассмотренном случае именно начало праздника, рассвет этого дня придает посещению магический характер; именно первый гость в доме во время указанных праздников обладает магической силой и приносит счастье или несчастье на весь год.

Мы отметили, что в одной закарпатской деревне это поверье приняло христианский характер и смешалось с церковным ритуалом. «В канун Крещения (*Бабин вечур*) священник ходит по домам с крестом; его называют *полазником*» (по сведениям от церковного сторожа в Горинчево).

ПОСТ В КАНУН НОВОГО ГОДА

Как и в сочельник, в канун Нового года, вечером, устраивают ужин, но до этого времени соблюдают пост, хотя церковь его и не предписывает. Здесь перед нами новый обряд, созданный по модели ритуала поста, он внушен христианством. Заметим, кстати, что закарпатские крестьяне ревностно соблюдают посты, и это понятно, если вспомнить, что пост — наиболее тщательно фиксированная ритуальная сторона православия. Поэтому соблюдение постов является в Закарпатье предметом национальной и православной гордости. О католиках и их священниках они, напротив, отзываются пренебрежительно из-за того, что те не так строго соблюдают посты.

Многие крестьяне по своей инициативе постятся не только по средам и пятницам, как это предписано церковью, но и по понедельникам.

ГАДАНИЯ

Кроме магических действий, в сочельник и на Новый год в Закарпатье широко распространены гадания — мы уже познакомили читателя с теми, которые относятся к *крачу*ну и к бросанию бобов. Приведем теперь ряд других примеров.

Закарпатские крестьяне в День св. Андрея начинают гадать и совершать магические действия. Девушки хотят узнать, каковы будут их мужья. Вот в чем состоит гадание, происходящее сразу после праздника св. Андрея: через дорогу девушки протягивают веревки, привязав их к столбам двух противоположных заборов. «Если в них запутается старик, они плачут: значит, у них будет старый муж; если молодой парень, то это означает, что у них будет молодой муж» (Синевирская Поляна).

Кроме гаданий девушки выполняют магические действия, направленные на то, чтобы привлечь женихов. «Девушка выпускает из хлева свиней, чтобы сваты ходили за ней так же, как ходят свиньи. Это делают в сочельник» (Смереково). Это магическое действие, как и то, о котором мы говорили выше (с. 57 наст. изд.), когда

братья молодых девушек изображают приезд женихов, не предсказывает будущего девушки, а вызывает события, соответствующие ее желанию. Гадание и магическое действие подчинены закону подобия. Гадают о замужестве, о жизни, смерти, здоровье людей и скота (*і на челядь і на худобу*). «В первый день нового года берут угли по числу членов семьи и по числу голов скота, чтобы узнать их судьбу. Если угли горят хорошо и долго (*файно доўго світят*), то и люди и скотина будут здоровы; если они быстро погаснут, это знак болезни или смерти» (Синевирская Поляна). «Из печи берут столько углей, сколько в доме мужчин, женщин и детей, и кладут их на печь. Тот, чей уголь погаснет первым, умрет первым» (Синевирская Поляна).

Здесь опять, по закону подобия, то, что происходит с углем, воспроизводит участь людей и животных.

ПРИМЕТЫ

По погоде Нового года узнают о том, как будут нестись куры. «Если в этот день идет снег, то куры будут нестись круглый год: это верно» (В. Головка, Прислоп). Эта и другие приметы и способы гадания служат для предсказания благополучия *газды* и его семьи в течение всего года.

КРЕЩЕНИЕ (ВОДОРЩИ)

Так же как и в сочельник, постный ужин готовят в канун Крещения, называемый *Бабин вечур* (Монастырец, Нижний Синевир, Вышний Быстрый), *Бабин святий вечур* (Ужок), *Бабинец* (Вышний Быстрый). Только *крачуна* нет на этом ужине. Большая часть крещенских обрядов тесно связана с посвященными этому празднику христианскими обрядами, в основном это относится к торжественному освящению воды. Святую воду пьют, ею умываются. В этом дуалистическом обряде соединились христианская идея о целебных свойствах святой воды и народная вера в магические свойства воды вообще.

Опишем освящение воды и обряд питья ее в канун Крещения. «По дороге в церковь набирают в ведра воду и ставят их подряд, одно за другим. Затем священник освящает воду. Каждый уносит свое ведро; перед едой надо выпить воды, обладающей теперь большой силой, и сказать: „Как эта вода здоровая, так и мы были бы такими же здоровыми (*яка ся вода здорова, таки би сме ми здорові як сеся вода*)!“ Затем приступают к еде. Идя рано утром за водой, надо надеть *гуню*, тогда весь год хозяйство будет идти хорошо (*та тогди він газда є на вісь рік*)» (В. Головка, Прислоп).

Часто упоминаемый информатор В. Головка, который рассказывал мне о действиях, относящихся к освящению воды, объясняет свойства святой воды, исходя из церковной доктрины: «Вода святая

потому, что священник ее святит, поэтому она такая здоровая (*вода сячена, бо на ні поп моїт, то она така муцна*)».

В некоторых деревнях в конце крещенской службы священник благословляет не только воду в ведрах, но и воду в реке.

В конце крещенской службы во время освящения воды в реке «женщины несут три соединенные вместе восковые свечи (*триці*). Их несет женщина, у которой есть пчелы. Священник берет свечи и после того, как все присутствующие провозгласят: „*Велий еси Господи*“, он гасит их в воде. Так приносят в качестве обычной жертвы то, что собрано в поле» (Богдан). «Во время освящения воды в реку опускают крест» (Нижний Синеvir, Нижний Быстрый).

В некоторых деревнях крещенской водой моются; ей приписывают большое могущество — она освобождает от нечистой силы.

«В сочельник и в Крещение моются святой водой. Тот, в ком сидит злой дух, в Крещение моется весь (*котрий має поганого духа, тот ся миє на Водорици ушіткий*). Тот, у кого язвы, не моется» (цыгане, Прислоп).

Воду в реке боятся осквернить: «После крещенского освящения и после праздника Маккавеев неделю в ней нельзя стирать белье» (Люта). В некоторых деревнях на Крещение воду вносят в дом одновременно с *крачуном*. «Газда несет в одной руке *крачун*, а в другой — маленькое ведро воды. Он ставит их на стол, причем на руках у него должны быть рукавицы. Считают, что *крачун* нельзя нести голыми руками». Когда я спросил почему, мне ответили просто: «Это не годится, так повелось давно (*а так іззастара держут: не гюнно і не гюнно*)» (типичный пример немотивированного магического действия). Следует отметить еще один обряд, совершаемый на Крещение. Он тесно связан с церковными обрядами и, как можно думать, предназначен для того, чтобы в дом не проник дьявол. Этот обряд состоит в том, чтобы окуривать дверь в дом и стены принесенной из церкви свечой и делать кресты на стенах снаружи и внутри.

В Прислопе мне так объяснили обычай рисовать кресты внутри дома: «Кресты делают все, кроме тех, в ком сидит дьявол, потому что они ему все отдали: и хозяйство, и семью (*бо они передали газдіўство і вшітко, і челядь тота чертіўська*)» (В. Головка, Прислоп).

СРЕТЕНИЕ ГОСПОДНЕ

Сретение — большой праздник, который следует за Крещением. По погоде этого дня предсказывают, каким будет лето. «Зима встречается с летом. Если в Сретение до полудня идет снег, это не значит ничего плохого, а если после полудня хорошая погода, то и лето будет очень хорошим» (цыгане, Прислоп).

Или еще: «Если в этот день погода хорошая, подморозило, то зима скоро кончится; если пасмурно, дождь, то зима еще долго

продлится» (Черноголовье). Природа этих примет, как и большинства магических действий и примет, основана на вере в то, что если что-нибудь происходит в определенные дни (здесь — престольные праздники), то это должно повторяться длительный период времени, даже год.

ПРАЗДНИК СОРОКА ВЕЛИКОМУЧЕНИКОВ

С этим праздником связана следующая примета: «Если идет дождь, то он будет идти без перерыва в течение сорока дней от этого дня» (Черноголовье). «Если подморозило, мороз продержится сорок дней» (Бонь). Отметим, что разные народные поверья часто связаны со словесными конструкциями; в данном случае это то, что Познанский называл «симпатическим сквозным эпитетом»³⁴.

Нам кажется вероятным следующее объяснение приметы о сорокадневном морозе: в это время вообще бывают сильные морозы, хотя предсказать с точностью, будет ли мороз в определенный праздник, например Сорока великомучеников, нельзя. Что же касается числа морозных дней, то оно сведено, по указанному в примечании способу, к числу великомучеников.

³⁴ «Прием этот я назову приемом *сквозных симпатических эпитетов*. Прилагательное „сквозной“ указывает на способ употребления эпитета. Он проводится сквозь весь заговор, прилагаясь к каждому встречающемуся в нем существительному. Прилагательное „симпатический“, как увидим, указывает на характер эпитета и психологическую основу, из которой он вырос, оказывающуюся тождественной с психологической основой симпатических средств народной медицины и магии. Как симпатическое средство, так и эпитет обыкновенно выбирается по какой-нибудь ассоциации с тем явлением, на которое заговор направляется. Например, больной желтухой должен пить воду из золотого сосуда или из выдолбленной моркови. С болезнью ассоциируются желтизна золота и сердцевины моркови. Точно так же и в заговорах. В заговоре на „остуду“ между двумя лицами является эпитет „ледяной“. В заговоре от опухоли — „пустой“.

Примеры:

„Из-пид каменой горы вийшла каменна дивка в кам'яну дійницю кам'яну корову доіты. Так як з каменой корови молоко потече, так щоб у N. кров потекла“.

Ср. немецкий заговор против рожи: „Ich ging durch einen roten Wald, und in dem roten Wald da war eine rote Kirche, und in der roten Kirche da war ein roter Altar, und auf dem roten Altar da lag ein rotes Messer. Nimm das rote Messer und schneide rotes Brot (Я прошел через красный лес, и в красном лесу там была красная церковь, и в красной церкви там был красный алтарь, и на красном алтаре там лежал красный нож. Возьми красный нож и разрежь красный хлеб)“» [Познанский 1917: 89–90].

БЛАГОВЕЩЕНИЕ

После Сретения первым связанным с приметами праздником является Благовещение. «Год будет счастливым, если праздник придется на субботу или на воскресенье; если он придется на пятницу, весь год будет плохим» (священник Бачинский, Черноголовье).

Мы часто встречались с народным поверьем, что хорошая или плохая погода, стоявшая в какой-нибудь праздник, влияет на остаток года. В этот же праздник не ограничиваются приметами, а и предсказывают погоду. Между перекадин забора кладут яйцо и оставляют до следующего дня. Если оно от мороза лопнет, лето будет плохим, и, наоборот, лето будет хорошим, если яйцо останется целым (В. Головка, Прислоп). Отметим еще запрещение выходить в день Благовещения из дома. «Если *газда* уйдет из дома, улетят пчелы» (Бобонич, Нижний Быстрый). Нарушение этого табу влечет еще более серьезные последствия, чем потеря пчел. «В день Благовещения нельзя ходить к соседям. Ходить можно от низа деревни к верху, а не в противоположном направлении, иначе все имущество будет потеряно» (от дочери и кухарки священника Бачинского, Люта). Без сомнения, бояться, как бы, по закону подобия, то, что делает *газда*, не было перенесено на то, чем он владеет (в нашем примере — пчелы), в другом случае — как бы имущество не повторило путь владельца вниз.

То же запрещение соблюдается в сочельник. Все соответствующие обряды направлены на увеличение домашнего благосостояния в течение всего года. В этот день совершают то, что потом должно повторяться все двенадцать месяцев. Насколько целесообразно выполнять действия с ожидаемым хорошим результатом, настолько опасно делать что-нибудь вредное, так как оно будет повторяться весь год.

Вера в табу, по которому в определенные дни нельзя отдавать никакой находящийся в доме предмет, потому что иначе может уйти все, чем владеют, основана на законе подобия. «В первый день нового года нельзя давать в долг ничего из того, что есть в доме, чтобы хозяйство шло хорошо (*бо би винесли всьо за рік*)» (Теодор Цегельский, Струсов, архив Ржегоржа). «В первый день нового года, день, на который приходится праздник св. Василия, нельзя ничего давать в долг, потому что есть поверье, что вместе с вещью к должнику перейдет счастье, а хозяину весь год не будет удачи» (И. Мышковский, архив Ржегоржа). «В этот день нельзя ничего просить в чужом доме, а особенно нельзя брать займы. Это означало бы, что гость хочет причинить хозяину какое-нибудь зло. Ему не только ничего бы не дали, но даже прибили бы, обругали и выгнали вон» (Харжевский, Сопов, архив Ржегоржа).

«По той же причине в Крещение никто ничего, кроме лекарств, займы не дает» (И. Мышковский, архив Ржегоржа; ср. [Kolberg 1882: 255]).

Существует также поверье, что ничего нельзя выносить из дома в день, когда отелится корова. Расскажу о том, что произошло со

мной. Я ночевал в одном доме в деревне Лозянское, и как раз утром отелилась корова. Накануне я купил в этом доме некоторые предметы для этнографического музея, кроме них у меня были и другие, приобретенные раньше. Когда утром, попрощавшись с хозяевами, я хотел взять с собой эти вещи, они, из-за уже упомянутого поверья, не дали мне этого сделать. А на следующий день хозяйка принесла мне все в другую деревню. Это объясняется следующим образом: если в этот день унести из дома какой-нибудь предмет, то, по закону подобия, так же могут исчезнуть и другие предметы и, следовательно, может исчезнуть, то есть околеть, только что родившийся теленок.

ПРОЩЕНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ (ПУЩАНЄ)

Среди обрядов, связанных с Прощеным воскресеньем, надо упомянуть пляски, цель которых — ускорить рост конопли.

«В Прощеное воскресенье (на Пущане великое) устраивают пляски, в которых принимает участие очень много пар, это нужно для того, чтобы конопля росла высокой (*аби їм росли грубі колонні*)» (Бобонич и молодые парни, Нижний Быстрый)³⁵.

В этот день гадают также о том, какая будет погода: «Если в Прощеное воскресенье погода хорошая, то такая же будет в первый день Пасхи» (цыгане, Прислоп). Знать, какая будет погода на Пасху, важно не только потому, что это большой праздник, но и потому, что по Пасхе определяют погоду на всю осень. «Если на Пасху погода хорошая, то и осень будет хорошая» (В. Головка, Прислоп). Кроме того, погода этого дня определяет цену скотины. «Если дождя нет, скотина будет продаваться дешево. Если дождь, то дорого» (цыгане, Прислоп).

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

В последнее воскресенье перед Пасхой (Вербное воскресенье, *Шуткайна неділя*) священник освящает в церкви вербу (*шутки*). В некоторых деревнях, например в Вышнем Быстром и в Прислопе, ее дают скоту, а в случае грозы бросают в огонь, говоря: «Пусть тучи в небе разойдутся так же, как расходится дым от этой вербы! (*як з сего дим розходить, так би ся на небі того розошло!*)» (Прислоп). Крестьяне считают, что освященная верба обладает сверхъестественной магической силой, и, вероятно, приписывают эту силу совершению над ней церковного обряда. Так народные верования смешиваются с религией. Сравнение в заговорной формуле (произносимой, когда верба горит) небесных туч с дымом от веток напоминает молитву «Да воскреснет Бог» и особенно слова «Да исчезнут они (враги), как дым (*яко исчезает*

³⁵ О плясках, обеспечивающих плодородие, см.: [Bystroń 1916: 238, 246; Pospíšil 1911: 31].

дым да исчезнут)». Трудно предположить, что формула обязана своим происхождением только молитве, потому что заговорные формулы и заклинания, построенные на сравнениях, очень распространены; тем не менее народная вера в могущество формулы может в настоящее время поддерживаться и укрепляться существующей молитвой. В Прислопе я записал и другое объяснение обряда сжигания вербы: «Она должна отвести грозу. Когда гремит гром, вербу ломают и кладут в печь, чтобы вышел дым и чтобы дьявол не прятался в трубе». Так, дым от освященной вербы мешает дьяволу войти в дом.

СТРАСТНАЯ НЕДЕЛЯ

Со Святого четверга до Пасхального воскресенья мужчины и женщины пожилого возраста ничего не пьют и не едят. Я уже обращал внимание читателя на значение, которое закарпатские крестьяне придают постам (см. с. 68 наст. изд.).

ПАСХА

Среди народных обрядов этого праздника отметим обычай печь пасхальный хлеб (*паска*) в рукавицах (ср. аналогичный обряд при приготовлении *крачуна* и его объяснение) и подпрыгивать вверх, чтобы он хорошо взошел. «В Пасху, когда хозяйка ставит *паску* в печь, она, держа лопату, подпрыгивает, чтобы *паска* хорошо поднялась» (Смереково)³⁶. Мы видим, что с помощью обычного приема магии здесь имитируется определенное действие для того, чтобы оно повторилось с неодушевленным предметом — с *паской*. В других обрядах, связанных с *паской*, качество предмета передается человеку и животным. Когда *газда* возвратится из церкви, он должен войти в стойло и дотронуться *паской* до всех быков и коров, чтобы они стали тучными. «Пусть скотина растет так же, как поднимается тесто (*тісто росте горі, так би худоба шла моц горі*)» (В. Головка, Прислоп)³⁷.

³⁶ Ср.: «Хозяйка, сажая хлеб в печь, прищелкивает языком, как будто подзывает скотину. Это делается для того, чтобы хлеб поднялся и чтобы его не сглазили. Пока хлеб в печи, хозяйке нельзя садиться, если она хочет, чтобы он поднялся. Какая-нибудь глупая женщина не знает этого, сядет, а потом удивляется: „Не понимаю, что такое: и замесила и пекла, как следует, а хлеб получился как из грязи“» [Колесса 1898: 89].

³⁷ Ср. такой обычай: «...Отец, у которого дочь-невеста, прикладывает к ее голове *паску*, говоря: „Пусть люди ее так же почитают, как пшеничную *паску* (*абис у людей така велична, юк паска пшевична*)“». В мешок, из которого вынули *паску*, помещают ребенка и говорят: „Пусть он растет так же быстро, как *паска* поднимается“» [Онищук 19126: 39].

Так же, как *крачун*, *паска* тесно связана с семьей, где ее испекли. Считается, что, если *паска* растрескалась, в этом году в семье кто-нибудь умрет (Бонь)³⁸.

Мы рассмотрели связанные с *паской* магические действия и приметы. Кроме того, ее используют для гадания. В некоторых местах пекут маленькие *паски* по числу членов семьи; по *паске* гадают о продолжительности жизни ее владельца. Если *паска* хорошо поднимется, то жизнь будет долгой. Если она получится низкой, то скоро придет смерть» (архив Ржегоржа).

Паска должна быть как можно больше, из самой лучшей, в основном пшеничной, муки. «В Пасху у каждого *русина* должна быть *паска* из пшеничной муки, если даже весь год он ест кукурузу» (сын учителя, Воловое)³⁹. Такой обычай объясняется, очевидно, верой в то, что если в день этого праздника в доме будет что-нибудь хорошее, то так будет продолжаться и весь год, и наоборот. В одной деревне мне так объяснили, почему необходимо, чтобы у каждого *газды* была своя собственная *паска*: «Когда он возвращается домой с освященной *паской*, то говорит: „Как я не могу без нее жить, так и корова не может жить без теленка“» (Богдан). Это объяснение, однако, не может считаться единственным.

Паска может излечивать болезни: «От нее отрезают ножом маленькие кусочки и прячут их. Это помогает при болезни» (Нижний Синевир). В качестве лекарства *паску* дают и скотине. «Когда после освящения *паску* приносят домой, от нее с трех сторон отрезают три куска и дают скотине» (Богдан). «Верхнюю корку украшают по-разному: основное украшение — обычно крест и птицы. Эту корку, на которой сверху бывает венчик из теста, срезают и хранят до конца пасхальной недели, а потом дают скоту. Если скотина болеет, то обычно ее этим и лечат» (Ясеня). Напомним, что кусок, вырезанный

³⁸ По тому, как удалась *паска*, предсказывают счастье, благополучие и здоровье всей семьи: если она треснула, то в течение года в семье будут больные; если раскрошилась, то либо хозяйка, либо еще кто-нибудь в семье умрет (архив Ржегоржа). *Паску* сажают в печь на специальной лопате, чтобы она поднялась и получилась удачной. Самая большая радость для семьи, если *паска* поднялась так, что вынуть ее можно, только разобрав печь. Если она раскрошится в печи, то хозяин или хозяйка в этом году умрут, если поднимется, то будет хороший урожай. Чтобы она испеклась, ее надо самое меньшее три часа держать в жарко натопленной печи» (архив Ржегоржа). «Если *паска* вздувается с краев — это хорошая примета, если в середине — это означает смерть» («Обычаи и верования лемков», архив Ржегоржа). Если *паска* провалится в середине, у хозяйки будет глубокий гроб, если *паска* выпятится в одну сторону и как раз там находится кладбище, это означает смерть нескольких членов семьи.

³⁹ Ср.: «Пекут огромную *паску*, чуть ли не из двух мер пшеничной муки; в самой бедной семье должна быть такая *паска*» (архив Ржегоржа).

из середины *кращуна*, также употребляется в качестве лекарства для скота. Вера в целебные свойства *паски* укрепляется святостью, которая придается ей благодаря освящению по христианскому обряду. Священник благословляет и другую еду: яйца, сало, творог⁴⁰.

ВОЗВРАЩЕНИЕ ДОМОЙ С ОСВЯЩЕННОЙ ПАСКОЙ

Во многих деревнях я замечал, что хозяева бежали из церкви с освященными *пасками* домой бегом. «Освященную *паску* несут домой бегом, потому что кто первым придет, будет первым в деревне (*біроу* — род старосты). Так же и женщина, которая придет домой первой, будет первой по положению» (Синевирская Поляна и Монастырец). «Каждый берет *паску* и бежит с ней домой быстро, чтобы его не обогнали» (Ясеня). Этот же обычай в селе Ужок объясняют так: «Хлеб будет расти так же быстро, как бежит хозяин». «Бегут, чтобы и с работой быть впереди. Даже если я не буду спешить с работой, все равно быстро с ней справлюсь (если бежал с *паской*)» (В. Головка, Прислоп)⁴¹.

Тотчас же после освящения *паски* произносят такие слова: «„Чтоб нам так носить грибы!“ — и каждый старается прибежать первым» (Турье Рахово).

Приведенные объяснения сходятся в одном: то, что *газда* делает после освящения *паски*, должно, по закону подобия, повториться в будущем в модифицированной форме. Но этот обычай можно интерпретировать и по-другому. То, что *газда* прибежал домой первым, может означать, что он станет первым в деревне. Здесь мы сталкиваемся с влиянием одного омонимичного действия на другое омонимичное действие. В других случаях своим бегом *газда* ускоряет работу, рост хлебов и т. д. Или, еще по одному объяснению, то, что делают с *паской*, должно повториться с урожаем грибов⁴².

⁴⁰ Я заметил, что в Прислопе вместе с едой освящают и стеклянные бусы (*пацьорки*). Когда я попросил объяснить мне этот обычай, мне ответили: «Если скотина заболит, надо ударить ее такими бусами, и она выздоровеет» (Палага Славита, Прислоп).

⁴¹ Тот же обычай можно встретить в Галиции: «Первый, кто вернется домой с освященной *паской*, первым окончит весенние работы и первым соберет урожай» (архив Ржегоржа).

⁴² В Закарпатье же были засвидетельствованы и другие объяснения: «Тотчас после освящения последней *паски* каждая берет свою и бежит домой из церкви бегом. Иногда роняют корзину с яйцами; в сырую погоду можно упасть с *паской* в лужу. Тем не менее надо бежать, потому что тот, кто придет последним, умрет в течение года» [Довгун 1923: 24]. Ср.: «Как только освящение кончается, все поспешно берут освященное и буквально бросаются из церкви, обычно расположенной в высокой части села» [Кожміновá 1922: 75]. Ср. также: «Как только священник окончил краткое обращение после освящения пасхальных хлебов, все крестьяне бросаются опростеж бежать, минуя кладби-

Я, наконец, записал и объяснение рационалистического характера: «Те, кто освятил *паску*, спешат вернуться домой сразу после освящения, потому что идти далеко, а дома их ждут голодные женщины и дети» (Бобонич, Нижний Быстрый).

ЯЙЦА

Наряду с обычаями, относящимися к *паске*, в Закарпатье существует много обрядов, связанных с крашеными и некрашеными яйцами⁴³.

У гуцулов девушки предлагают крашеные яйца парням. «Яйца красят только там, где есть молодые девушки» (Богдан). Тот же обычай существует в Вышней Колочаве. В этом месте «девушки красят яйца в красный, зеленый и другие цвета». В Прислопе девушки красят яйца «не во всех домах». Здесь крашеные яйца и *паску* дают нищим. «Их красят в красный цвет: это цвет, в который красят шерсть, чтобы девушкам вплетать в косы. Яйца красят, чтобы отделить те, которые предназначены для нищих» (В. Головка, Прислоп)⁴⁴.

Вообще следует заметить, что обычай красить яйца мало распространен в Верховине (Мармарошская жупа). Так, в Прислопе нам объяснили, что «учителя и богачи, которые живут в достатке, на Пасху красят яйца, а бедные не могут на это потратить и одной кроны» (В. Головка). Действительно, у крестьян этой деревни во время освящения *паски* я не видел крашеных яиц. Прислопские цыгане подтвердили, что красят яйца в соседних деревнях (Торунь, Нижний Синевир), в Колочаве же не красят, хотя одна девушка оттуда и уверяла меня в обратном.

Одна восьмидесятилетняя женщина из деревни Нижний Синевир сказала мне, что красят только те яйца, которые дают детям.

ще и стараясь обогнать друг друга. Считается, что тот, кто окажется последним, в конце года умрет или с ним что-нибудь случится. Напротив, тот, кто прибежит домой первым, будет очень счастлив» [Král 19256: 277].

⁴³ Возьмем село Липша на юге Мармарошской жупы: «На Пасху детям дают крашеные яйца. Крестная красит их и дарит своим крестникам. Яйца разрисовывают воском и окунают в краску; рисуют маленькой жестяной палочкой» (сведения от учителя. — П. Б.). Красят только в один цвет. Обычно воском рисуют звезду или изогнутые черточки, а потом красят. Тот же способ применяется в селах в долине Турья (Ужгородская жупа). У гуцулов рисунки совершенно не такие, как в других местах Закарпатья.

⁴⁴ Обычай красить яйца сопоставляется с легендами, относящимися к воскресению Иисуса Христа: «Когда Иисус воскрес, Мария Магдалина пошла к Ироду и не знала, что ему сказать. „Что нового?“ — спросил Ирод. Она ответила: „Иисус Христос воскрес“, — и подала ему крашеное яйцо, добавив: „В честь этого я раскрасила яйцо“» (церковный староста, Монастырец). Ср. гуцульские легенды относительно обычая красить яйца на Пасху у Шушевича [Шухевич 1904: 223–224].

В этих деревнях, во всяком случае, крашеные яйца не святят. Напротив, я видел, как святят очищенные яйца.

Уже упомянутая женщина из Нижнего Синевира так объяснила мне этот обычай: «В церковь несут яйца без скорлупы, потому что иначе пришлось бы выбрасывать освященную скорлупу».

Скорлупа от яиц, пошедших в *паску*, обладает особой магической силой. «Чтобы избавиться от червей, скорлупу помещают на специальную палку в огороде» (Бобонич и молодые парни, Нижний Быстрый). Скорлупу также подвешивают к потолочной балке (*геренда*) или к жерди для сушки белья (*грятка*), где ее не могут достать дети. Потом, когда начинают сажать чеснок, в землю втыкают две палки, на которых находится яичная скорлупа (Палага Славита, Прислоп). Благодаря этому «чеснок будет крупный, как яйцо» (Андрей Славита, Прислоп)⁴⁵.

Здесь перед нами обычное магическое действие. Чеснок, по закону подобия, должен быть похож на скорлупу от яиц, а поскольку это не обыкновенные яйца, а те, которые пошли в *паску*, они обладают двойной магической силой.

Важно отметить, что это касается не только скорлупы от освященных яиц. Это подтверждается объяснением, данным в тот же день профессору Гавацци крестьянкой из другого дома в Прислопе. Она сказала: «Когда сажают чеснок, в землю бросают скорлупу не только от яиц, пошедших в *паску*, но и от всех яиц вообще. Скорлупу от пошедших в *паску* яиц надо хранить, чтобы летом, когда гремит гром, бросать ее по кусочку; ее подвешивают к *геренде* и оставляют от Пасхи до Пасхи».

КОСТРЫ У ЦЕРКВИ В КАНУН ПАСХИ

Во многих деревнях мы отметили обычай перед всенощной зажигать у церкви костер. В Синевирской Поляне «в канун Пасхи костер зажигают около кладбища, в нашей — около церкви».

В другой деревне, в Монастырце, мне объяснили этот обычай как связанный с эпизодом из Евангелия. «Когда Иисуса опустили в могилу, над ним совершалось бдение. Верные бдят, ожидая его воскресения» (церковный староста, Монастырец).

В другой деревне мне дали такое объяснение: «Перед пасхальной всенощной костер зажигают, чтобы не заснуть» (старый церковный сторож, Горинчево).

В одном случае мне не объяснили этот обряд, но подчеркнули его значение: «Перед пасхальной всенощной жители деревни должны украсть дров и всю ночь жечь вокруг церкви костры; надо соблюдать этот обычай (*бо так треба, так гудно*), потому что он

⁴⁵ Ср.: «Когда сажают капусту, на грядки ставят большой горшок, прикрывают его белой материей, а сверху кладут камень, чтобы капуста выросла большая, как горшок, твердая, как камень, и белая, как полотно» [Bystroń 1916: 281].

существует с основания церкви». Когда я спросил, почему дрова надо красть, мне ответили: «Потому что так их не дадут» (молодая девушка, Нижняя Колочава).

Здесь следует прокомментировать не только то обстоятельство, что дрова должны быть украдены, но и рационалистический характер объяснения этой кражи. Анализ этого обычая в Закарпатье, в Галиции (ср.: [Вапкі 1889]) и у румын заставляет нас предполагать, что это не случайная, а, вероятно, имеющая ритуальное значение деталь.

Обряд зажигания костров в вечер Страстной субботы в некоторых местностях связан с культом мертвых. «С ночи Страстной субботы до Пасхального воскресенья души мертвых поднимаются из могил и идут в церковь молиться, поэтому на кладбище у церкви зажигают костры (*субітки палят*)» (архив Ржегоржа).

Зеленин предполагает, что когда-то в России существовал подобный обычай; он состоял в зажигании костров перед заутреней в четверг и в субботу Страстной недели, о чем есть следующий намек в двадцать шестом вопросе сорок первой главы Стоглава: «Рано утром в святой четверг жгут солому, зовут мертвых». Он отмечает также украинский обряд согревания мертвых, описанный Добровольским в статье «О дорогобужских мещанах и их шубрейском и кубрацком языке» (см.: [Добровольский 1897: 333]). «Вечером накануне Радоницы и вторника Фоминой недели собирается народ в поле, несут дрова „родителей греть“, играют в горипни (горелки?), в ката-мышки, в веревочки. Если смотреть с холмов Дорогобужа на заднепровскую часть, то можно видеть массу светящихся огоньков; до поздней ночи слышны крик и смех веселящейся молодежи» [Зеленин 1909: 268–270].

Если мнение Зеленина сопоставить с материалами, собранными в Струсове, то можно смело включать обычай зажигать костры в комплекс обрядов, посвященных мертвым⁴⁶. Но эти обряды могут иметь и другое значение. Мы не думаем, что какое-нибудь из этих объяснений можно считать первичным. По данным Закарпатья, в наше время обряд зажигания в канун Пасхи костров не связан с культом мертвых.

ПАСХАЛЬНЫЕ ИГРЫ

Игры, в которые на Пасху играют у церкви, представляют большой интерес. В Закарпатье они в настоящее время не носят магического ха-

⁴⁶ Ср. объяснения обычая в канун Пятидесятницы, а в некоторых местностях и в канун св. Иоанна зажигать костры там, где похоронены умершие не своей смертью (повесившиеся, утопленники и пр.): «Прохожие кидают туда ветки, которые должны оставаться до кануна Пятидесятницы, когда дети, пасущие стадо, приходят их жечь. Костры зажигают для того, чтобы погруженные во мрак души грешников в эту ночь были освещены. Кто зажег костер первым, получает отпущение грехов» [Франко 1898: 209].

рактера — это только развлечение. «У церкви на Пасху устраивают игры, чтобы повеселиться» (Ф. Печкан, Нижний Синевир). Но тот факт, что эти игры устраивают в определенный день и на определенном месте (церковь, кладбище), вызывает предположение, что раньше они были не простыми развлечениями, а обрядовыми действиями. Это касается одной из наиболее распространенных в Закарпатье игр — *оборіг*, *оборуг* или *оборюг* (в деревне Монастырец эта игра называется *копиця*). Она состоит в том, что играющие изображают стог сена. Без сомнения, раньше это имело значение магического действия. Мы заметили лишь то, что играющие в *оборіг* обходят церковь кругом.

В некоторых местах в Галиции обрядовый характер этой игры выражен сильнее. Четверо или пятеро парней, ставши в круг плечом к плечу, изображают *оборог*. Четверо или пятеро других залезают к ним на плечи и, стоя вплотную друг к другу, поют: «Христос воскрес, аллилуйя, радость нам». С пением аллилуйи *оборог* обходит вокруг церкви и затем заходит к священнику и церковному старосте. Чтобы войти в дверь, верхние пригибаются, а чтобы *оборог* не рассыпался, один из парней залезает в середину и поддерживает его. Таким образом *оборог* входит в дом и, сделав несколько оборотов вокруг своей оси, распадается.

Та деталь, что в этой деревне *оборог* сопровождается церковными песнопениями и что посещение священника и церковного старосты обязательно, указывает, что здесь мы имеем дело не с простым развлечением, но что игра содержит в себе нечто от обряда. Она могла иметь значение магического действия, направленного на то, чтобы собрать такие же большие стога сена, как *оборог*, представленный парнями на Пасху⁴⁷. Мы выдвигаем это лишь как гипотезу.

Кроме игр, относительно которых можно предположить, что они когда-то были магическими действиями, в настоящее время в цикл пасхальных игр введены и другие, не имеющие такого происхождения. Укажу, например, игру в железную дорогу. «Парни идут гуськом, самый первый свистит; их называют *железниця*. Те, кто прошли военную службу, учат младших» (Прислоп)⁴⁸.

По сообщению одного из информаторов Ржегоржа, крестьяне деревни Озерянка в Галиции объединяют пасхальные игры с культом мертвых. «В этот день мертвые веселятся вместе с живы-

⁴⁷ В некоторых деревнях эту игру называют *турня* или *звоница*. Если верна наша гипотеза о том, что в древности она была магическим действием, то это название могло появиться уже после превращения магического действия в игру.

⁴⁸ Надо отметить, что пасхальные игры совершенно лишены эротики. В некоторых деревнях, например в Вышней Колочаве, в них участвуют либо только парни, либо только девушки. В других деревнях это же правило соблюдается в отношении других игр. Игры, где одновременно участвуют и парни и девушки, встречаются крайне редко, например игра в блох (*блехи*) в Богдане.

ми: они выходят из могил, чтобы посмотреть на игры. Люди собираются на могилах своих близких: отца, матери, детей, других родственников. В это время молодежь развлекается, поет *ягилки* (ритуальные весенние песни, исполняемые только в этом случае), а старшие разговаривают и едят освященное (*приймают ся свяченим*). Считается, что покойники принимают участие в разговорах и в еде, как это было при их жизни» (архив Ржегоржа). В Закарпатье ничего аналогичного я не обнаружил.

ЗАПРЕЩЕНИЕ СПАТЬ НА ПАСХУ

Остановимся на любопытном табу, относящемся ко дню Пасхи. «В утро пасхального воскресенья нельзя спать, потому что иначе поляжет хлеб. У того же, кто не спал, хлеб выстоит даже в грозу. Если спать, то ветер все в поле повалит».

После возвращения из церкви нельзя спать (Головка, Прислоп). «В Рождество и на Пасху нельзя спать, чтобы лен не упал (*аби лен не упаў*). Мужчина еще может заснуть, а женщине нельзя» (Прислоп).

Ясно, что, по закону подобия, действие, совершенное хозяином или его женой, повторится с тем, что находится с ними в непосредственном контакте, — мужчина и хлеб, женщина и лен: хлеб и лен тогда полягут. Крестьянин из Прислопа добавил к этому: «Если хозяин спит, то и хлеб весь год будет лежать; если не спит, хлеб будет стоять. Так сказал сам Господь, и это есть в священных книгах (*то ў книгах є*)» (В. Головка). Здесь перед нами примечательный пример смешения народного обычая с религиозным законом. Обычай считается установленным церковью, ссылка на Бога и церковные книги узаконивает и христианизует его.

ОБЛИВАНИЕ ВОДОЙ В ПАСХАЛЬНЫЙ ПОНЕДЕЛЬНИК (ПОЛЕВАНИЙ ПОНЕДІЛОК)

В пасхальный понедельник крестьяне поливают друг друга, откуда и происходит название этого дня — *полеваний понеділок*. «Парни поливают девушек, а те — парней». В некоторых деревнях парни обливают девушек в понедельник, а те их — во вторник. Совершение этого обряда в Богдане показывает, что здесь он, в противоположность предположению Аничкова⁴⁹, не является просто праздничным развлечением. «В пасхальный понедельник парень посылает девушку за водой и говорит: „Будь веселой, как весна, сытой, как осень, и богатой, как святая земля! (*Бисте така веселá як весна, ситна, як осінь, і маюча, як земля світа!*)“». В это же время

⁴⁹ Аничков предполагает, что обливание не носит серьезного характера и является просто праздничным развлечением; однако он указывает, что в некоторых местах обливанию или купанию при обрядах вызывания дождя еще придается особое значение (см.: [Аничков 1905: 337]).

девушка дает парню крашеное яйцо. Здесь перед нами магическое действие, сопровождаемое словесной формулой. В деревне Прислоп мне так объяснили обряд обливания: «Люди обливаются водой, чтобы быть здоровыми, как вода (*аби здорові були як вода*)». Так выражается вера в то, что соприкосновение с водой, по закону контакта, передает человеку ее свойства.

Девушка из Вышней Колочавы не смогла точно определить значение обряда, но сказала, что его необходимо выполнять⁵⁰. Доказательством того, что это не просто развлечение, служит его связь с эпизодом из Священной истории. В Верховине Быстрой и Вышнем Быстром мне объяснили, что обливание в понедельник и вторник пасхальной недели совершают в память о том, что после Воскресения Христова евреи обливали верующих, чтобы те не разгласили этой вести. По словам дьяка из Смерекова, когда Христос воскрес, евреи обливали толпу верующих, чтобы разогнать ее.

Итак, обряд совершался в память о событиях, взятых из легенд Священного писания и передающихся традицией: играющие здесь изображают врагов Христа, хотя вообще всячески избегают представлять врагов Христа, церкви и святых. Поразительный в этом отношении пример — запрещение подражать действиям палачей св. Иоанна Крестителя в День Усекновения главы, когда нельзя резать круглые предметы, пользоваться ножом, топором и т. д.

Как истолковать такие противоречия у одного и того же народа и даже, возможно, у одного и того же человека? В одном случае в пасхальный понедельник верующие подражают действиям врагов Христа, в то время как в другом случае подобное считается большим грехом. Здесь, несомненно, существенно, что обливание толпы не носит такого трагического характера, как обезглавливание св. Иоанна Крестителя. Кроме того, можно предположить, что обязательный обычай обливания в пасхальный понедельник частично связан с традицией той эпохи, когда он, вероятно, имел другое значение. Вообще же отмеченное противоречие можно разрешить следующим образом: в каждом обряде есть одна главная деталь, остальные являются второстепенными; в мотивированных магических действиях важна одна или несколько деталей, но далеко не все. В обряде, о котором идет речь, основным является символ Воскресения Христа и то, что из-за этого евреи обливали верующих водой. Важно имитировать действие, символизирующее Воскресение, а то, что при этом часть актеров должна изображать врагов Христа, второ-

⁵⁰ От старого церковного сторожа в Горинчево мы получили такое странное объяснение: «Раньше на Пасху обливались господа и священники, а крестьяне — нет». Может быть, священник происходил из другой деревни, где этот обряд существовал, в то время как в Горинчево о нем забыли или не совершали вообще.

степенно. Напротив, в упомянутом табу в День Усекновения главы св. Иоанна Крестителя центр тяжести падает именно на обезглавливание. В сознании крестьян сосуществуют два обычая, и оба они связаны с эпизодами из Священной истории, хотя оба происходят исторически из совершенно разных источников и вначале имели совершенно разные объяснения. Сходный обычай изображения врагов мученика распространен в Чехии — в день годовщины мученичества Яна Гуса зажигают костры и устраивают шествие с лампадами. Основное в обряде — то, что костры символизируют костер Гуса. Никому, естественно, не приходит в голову, что зажигание костров является имитацией действий его палачей.

Эти примеры позволяют прийти к заключению, что по крайней мере в некоторых деревнях Закарпаття обливание в пасхальный понедельник не может рассматриваться как простое развлечение. Правда, в настоящее время обряд потерял магическое значение и при этом приобрел новые черты. Например, в деревне Озерянка, по словам Чумака, «в пасхальный понедельник, который называют также *обливаний*, парни обливают девушек; те девушки, которые этого не хотят, откупаются крашеными яйцами (*крашанки*)».

В этом случае, следовательно, обливание не есть обряд с благоприятным результатом, а только игра, от участия в которой можно избавиться с помощью крашенных яиц.

СВЯТОЙ ГЕОРГИЙ ПОБЕДОНОСЕЦ (ЮРИЙ)

В некоторых деревнях, например в Лишне, обычай обливать друг друга водой относится и к Пасхе, и ко Дню св. Георгия. Кроме того, мы обнаружили следующий обряд: «В День св. Георгия вырывают цветущую к этому времени сорную траву (*юреўнік*) и дают ее коровам, чтобы у них было хорошее (*чітавоє*) молоко. Есть еще одна сорная трава, которую называют *коровник*» (по сведениям от одной крестьянской семьи в Синевирской Поляне).

Я часто указывал, что для народных верований большое значение имеет день, в который совершается тот или иной обряд. Травы, собранные в определенный день, обладают особой силой, излечивающей людей и домашних животных. В те же дни особым могуществом обладают колдуны и колдуньи, которые и совершают свои козни. Чтобы их предотвратить, крестьяне принимают меры предосторожности.

«Колдуньи (*ворошки*) рассыпают соль на дороге, по которой скотина возвращается с пастбища, чтобы отнять молоко у чужих коров и отдать его своим. Поэтому нельзя вести стадо по дороге» (Смереково).

Укажем еще бытующее в некоторых деревнях обыкновение зажигать в День св. Георгия костры: это один из весенних обычаев.

ЗАМЕР МОЛОКА (МІРА)

В праздник св. Георгия, а иногда несколько раньше или позже, крестьяне в первый раз выгоняют мелкий рогатый скот на горные пастбища и приступают к замеру молока. Количество сыра будет соответствовать количеству молока, выдоенного в день *міри*. Вся эта церемония сопровождается множеством обрядов. Упомянем хотя бы магическое действие бросания крапивы в *гелету* (род низкого деревянного сосуда), куда в первый раз наливают овечье молоко. «Это делают для того, чтобы овцы не болели».

Вот другое объяснение, данное стариком из той же деревни: «Крапиву кладут в *гелету*, чтобы скотину, как и крапиву, никто не трогал (*штовби худобі так не вадило, як жаліві*)». То, что делают с частью, повторяется с целым. Так свойство крапивы через контакт с молоком передается от него овцам. Вспомним здесь поверье о связи между коровой и молоком. «Если во время кипячения молоко убежит, надо насыпать в него соли, иначе у коровы будет болеть вымя и молоко сгорит (*молоко згорит*)» (Люта).

Другое магическое действие: «После дойки овец самый старый пастух берет сумку с солью (*тайстрину*) и бежит по кругу, бросая соль бегущим за ним овцам. Остальные пастухи помогают согнать овец, чтобы они тоже бежали по кругу. Овцы жалобно блеют, зовут ягнят. Старый пастух обегает три круга, в то время как другой пастух три раза стреляет из ружья, по разу на каждый круг. Это колдовство нужно, чтобы овцы не разбредались в горах» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Объяснение, которое мы привели, принадлежит молодому парню, умеющему читать и писать; старик в той же деревне объяснил по-другому: «При обряде *міри* пастух бросает соль и стреляет три раза из ружья, чтобы напугать скотину и заставить ее пастись вместе». В этом случае стадо собирается вместе от страха, действия пастуха утилитарны и не имеют никакой примеси магии⁵¹.

Во время *міри* пастух совершает еще одно магическое действие: «Когда всех овец соберут вместе, самый опытный пастух заставляет их пробежать три круга, сам берет топор, огонь, *ужоу* (деталь плуга, большое деревянное кольцо, которым соединяются между собой сам плуг и его передок. — П. Б.) и бежит вокруг стада: тогда дикие звери не тронут овец» (В. Головка, Прислоп). Брат Головки так объяснил, почему пастух берет эти три предмета: «Как *ужоу* служит для того, чтобы держать, так и овцы будут держаться около пастуха. Топор берут, чтобы быть таким же острым (*острий*), как он, а огонь — чтобы не бояться, чтобы быть веселым».

⁵¹ О магическом значении выстрелов из ружья см.: [Bogatyrev 1926: 195–196] и библиографию там же.

Это означает, что свойства предметов, которые пастух берет в этот момент, передадутся ему самому.

ПЯТИДЕСЯТНИЦА

(СВЯТА НЕДІЛЯ, ЗЕЛЕНІ СВЯТКИ, РУСАЛІЇ)

Теперь в Закарпатье не существует никаких народных обрядов, специально посвященных Пятидесятнице. Единственно, что делают, это устилают травой пол в церкви и украшают ее и дома ветками.

В этот же день собирают лекарственные травы. «Священник освящает *царину* (огороженное поле); на крест вешают красивый венок, а дома украшают ветками орешника и бука» (Прислоп). Обычай украшать церковь ветками и травой, очевидно, вызвал и обычай украшать дома. Так возникли обряды украшения зеленью. Отметим еще интересный обычай, касающийся траура: дом, где кто-нибудь умер, нельзя украшать зеленью в течение года (Прислоп). Укажем и другой обычай: «В пятницу на *Русалії*, когда боятся злых колдуний, стойло закрывают деревянным засовом, чтобы они не отбирали у коров молоко (*щоб не одбирали молоко басуркані*)» (Люта).

СВ. ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ (ИВАНДЕЛЬ)

Как и в Пятидесятницу, дома украшают зеленью (Вышня Колочава, Прислоп). Собирают разные травы, сушат их и затем употребляют как лекарства — собирать надо именно тогда. Многие травы действительно обладают целебными свойствами, другие считаются полезными лишь потому, что крестьяне приписывают им возможность передавать свои качества человеку, который в них нуждается. Надо заметить, что эти качества часто являются всего лишь метафорой: «Девушки собирают *танцуўник*, потому что эта трава дрожит, танцует на ветру. Девушка будет танцевать так же, как она, и парни будут ее приглашать» (Прислоп).

Так, название травы *танцуўник* и свойство, которым она обладает, по закону контакта, переходят к девушке.

Аналогично считается, что большой силой обладает *девясил*, корень которого вырывают с трудом, — отсюда поверье, что, если новорожденного выкупать в воде, куда положена эта трава, он будет обладать ее силой.

В День св. Иоанна Крестителя собирают не только полезные травы — колдуны собирают нужные им вредные травы. «Колдуньи (*чарівниці*) устраивают свои козни против коров и вообще против хозяйства; они идут, голыми, искать вредные травы, чтобы отобрать у соседских коров молоко и передать его своим» (М. Головка, Прислоп).

Бывает, что лекарственные травы, собранные в День св. Иоанна Крестителя, употребляются и в другие дни. «В День св. Иоанна

Крестителя девушки собирают одну траву, обладающую волшебной силой. В сочельник они кладут ее в воду, чтобы выйти замуж (*аби ся видали*)» (Вышня Колочава).

Закарпатские крестьяне вообще относятся к медицине и к врачам с опаской. Они не только не считают нужным обращаться к врачам, но в ряде случаев и противятся их предписаниям. В одной деревне, например, крестьяне отказались делать детям прививку против дифтерита. К ним присоединились и евреи, хотя последние вообще охотно обращаются к врачам и исполняют их предписания. Только после выздоровления еврейского ребенка, которому была сделана прививка, крестьяне позволили врачам делать прививки их детям. В другой раз в Верховине свирепствовала тифозная горячка. Администрация прислала машину Красного Креста, чтобы перевозить больных в специальные госпитальные бараки. Однако распространился слух, что там болезнь не проходит, а усиливается. Страх крестьян достиг таких размеров, что они убегали и всячески скрывали свою болезнь, как только узнавали, что их хотят отправить в больницу. Этот страх был тем более непонятен, что к тому времени почти не было смертных случаев, так что даже по софизму «*post hoc ergo propter hoc*» («после этого — значит, вследствие этого») трудно было поверить в то, что больница вызывала смерть. Кроме того, в этой местности свирепствовал голод, так что перспектива получать в больнице более питательную еду, казалось бы, должна привлекать туда больных. Но страх был сильнее.

Зато крестьяне спрашивают медицинских советов у первого встречного. Одна женщина попросила у меня лекарство от головных болей, мучивших ее уже давно. Когда я посоветовал ей обратиться к врачу, она ответила: «О! К врачу, чтобы ему платить! А вот прохожий человек, вроде вас, вылечил бы меня, если бы только захотел». Страх перед врачами и, напротив, большая вера в народные средства объясняются общей тенденцией считать многие явления, особенно болезни, сверхъестественными и, следовательно, питать большее доверие к избавлению от них с помощью сверхъестественных же сил, чем с помощью рациональной медицины.

Одна старая женщина жаловалась мне, что она, когда болела, обратилась к колдунье, та велела ей стать вниз головой, что причинило больной невыносимые страдания. Это могло произойти от ухудшения болезни, а не от лечения, но следует подчеркнуть, что из страха перед врачами, операциями и больницей крестьяне предпочитают отдавать себя в руки знахарей.

Их лечение состоит прежде всего в заговорах, сопровождаемых магическими действиями; на втором месте — лекарственные травы, иногда оказывающие полезное действие, и, наконец, эффективные народные средства, никак не связанные ни с магией, ни да-

же с гипнозом. Я уже говорил, что травы должны быть собраны в определенные дни, особенно в День св. Иоанна Крестителя.

Многие болезни приписываются дурному глазу. Головка рассказал мне, что так умер его отец и что колдунья сглазила и его мать, отчего у той в животе завелись черви. Один из них укусил ее в сердце — и она умерла. Другие болезни объясняются тем, что человеку в тело вошел бес.

Одним из распространенных в Закарпатье способов лечения является купание в воде. «Перед рассветом (*ў ночі до ння*) женщина или мужчина, которые умеют изгонять беса, с ног до головы моют одержимого у слияния трех источников; вода должна покрыть ему все тело, сверху донизу.

В это время говорят бесу: „Оставляем тебя здесь, бери того, кто придет, и пусть его унесут бесы“. Тогда одержимый чувствует облегчение».

«В деревне Новоселице есть человек, одержимый бесом. В новолуние он очень болеет. Непонятная сила по пяти дней бьет и поднимает его вверх (*по 5 дній б'є ним горі*). Никак не соберутся его вымыть» (цыгане, Прислоп).

В каких-то случаях изгнание беса может быть совершено лишь в определенный момент, например в Сочельник до восхода солнца.

УСЕКНОВЕНИЕ ГЛАВЫ СВ. ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ (ГЛАВОСІКА)

В Закарпатье широко распространено табу, запрещающее есть в этот день круглые овощи. Старый церковный сторож в Горинчеве сказал: «Это потому, что в Евангелии говорится, что св. Иоанну Крестителю отрубили голову», а Ф. Печкан из Синевира дал нам следующее объяснение: «Нельзя есть ничего круглого, никакой головы, чья бы она ни была, потому что св. Иоанну Крестителю отрубили голову (*глава усікла ся, глава жадная не уживає ся*)». Эти примеры ясно показывают, что табу объясняют на основании евангельского эпизода.

По сведениям Мошинского, запрещено также резать что-нибудь в этот день и вообще пользоваться острыми железными предметами, поскольку это напоминало бы усекновение головы святого (см.: [Moszyński 1925: 5]). В Закарпатье нам не пришлось встретиться с этим запрещением, существующим в других местах. Но и здесь нельзя есть круглые овощи и пользоваться блюдом или тарелкой — есть можно только из горшка. Это запрещение объясняется боязнью подражать действиям палачей св. Иоанна Крестителя.

«В день *Главосіки* нельзя есть из миски, можно есть только из горшка» (Люта). «В день *Главосіки* нельзя есть на блюде, потому что отрубленную голову св. Иоанна положили на блюдо» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Следует отметить, что в ряде случаев табу на круглые овощи не только объясняется их сходством с человеческой головой, но и основано на омонимии (см. выше: «Нельзя есть голову, потому что св. Иоанну Крестителю отрубили голову»). В деревне Нижний Быстрый мне сказали: «Головки лука или чеснока есть нельзя, а картошку можно» (Бобонич, Нижний Быстрый). Хоть картошка и круглая, но есть ее можно, потому что ее не называют головой.

В архивах Ржегоржа это табу мотивировано так: «В день *Главосіки* нельзя ничего срезать в огороде и нельзя рубить голову капусты, потому что из нее потечет кровь».

Поняв метафору буквально, от табу «как было грехом рубить голову св. Иоанну Крестителю, так грех рубить голову овощам» переходят к вере в то, что, «если резать круглые овощи, из них потечет кровь, как текла кровь из головы св. Иоанна Крестителя» (Крехов, архив Ржегоржа).

Эта реализация метафоры еще более усиливается в рассказах, где о том, что из овощей, срезанных в День св. Иоанна Крестителя, потекла кровь, говорится как о действительном факте: «В день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя запрещено есть капусту, лук, чеснок, потому что у них есть голова; если их резать ножом, потечет кровь: это кровь св. Иоанна Крестителя. Однажды в этот день одна крестьянка срезала в огороде ножом голову капусты для борща и вдруг увидела у себя в руках голову ребенка, с глазами, ртом и волосами; кровь полилась из головы потоком и обдала женщину»⁵². «Другая крестьянка, которая тоже срезала голову капусты, тотчас же увидела, как из нее течет кровь» (архив Ржегоржа).

На этом анализ народного календаря кончается, и мы переходим к рассмотрению обрядов и магических действий, относящихся к крещению, свадьбе и похоронам.

Глава II

Рождение и крещение

На беременную женщину налагается множество табу, нарушение которых повлекло бы тяжелые последствия для будущего ребенка. Почти все эти табу связаны с законом подобия или с законом контакта; опасно не только непосредственное прикосновение к предмету — опасно перешагнуть через него или даже просто посмотреть на него. Приведу примеры табу для беременных женщин:

⁵² Мошинский приводит такое мотивированное объяснение: если в день этого праздника резать хлеб, голова св. Иоанна Крестителя, соединившаяся с телом, вновь отделится от него [Moszyński 1925: 5].

«Нельзя перешагивать через жабу (*коропоўка*), потому что ребенок долго не научится ходить и будет сидеть на четвереньках, как жаба».

«Нельзя смотреть на безобразное животное (*паскунное*) или на трубочиста, потому что ребенок родится черным».

«Нельзя перешагнуть через дышло (*рут*), потому что у ребенка будет большой член (аналогия по форме обоих предметов)».

«Нельзя смотреть на огонь, потому что, если испугаешься, ребенок родится красным».

В других случаях речь идет о непосредственном контакте:

«Беременной женщине нельзя убивать ни жабу, ни змею, ни мышь». «Нельзя убивать мышь, иначе у ребенка на щеке будет мышь». Неясно, проявляется ли вредное влияние только от прикосновения к этим животным или от того, что беременная женщина их убивает.

Существует также поверье, что изображение предмета, украденного матерью, появляется у ребенка на теле как наказание за нарушение табу, запрещающего беременным красть. Здесь магическая передача изображения предмета связана с наказанием за преступление: «Нельзя красть, иначе изображение украденного предмета появится у ребенка на теле» (цыгане, Прислоп).

У многих народов день появления ребенка на свет отмечен целым набором примет, гаданий, магических действий и обрядов. Верят в то, что магические действия, совершенные в этот день над новорожденным, заранее определяют его судьбу. Эта вера существует и в Закарпатье. Укажем сначала обычаи, связанные с первым купанием ребенка: «Тотчас же после рождения ребенка купают, чтобы он был сильным (*моцний*). В воду кладут корень *девясила* (см. выше, с. 85 наст. изд.), собранного в День св. Иоанна Крестителя».

В Прислопе я обнаружил более сложный церемониал первого купания ребенка: «Ребенка купают, как только он родился. Чтобы он был сильным, в воду кладут корень *девясила*, а кроме того, кусок хлеба, серебряные деньги (*гроши сріберні*) и святой воды с Иордани» (Прислоп).

Хлеб кладут, чтобы ребенок был добрым, как хлеб, деньги — чтобы они водились в доме. Кроме того, подливают горячей воды. Иорданская вода, благодаря церковному освящению, считается целебной.

У гуцулов рассматриваемый обычай нам объяснили так: «Как только ребенок родится, его кладут в холодную воду, чтобы он, когда вырастет, не потел» (Богдан). Если в приведенных выше примерах по закону контакта передавалось свойство предметов, положенных в воду, то здесь передается свойство самой холодной воды.

День крещения — еще один очень важный день в жизни человека; он сопровождается разнообразными обрядами.

Вероятно, по мере укрепления христианства обряды, раньше относившиеся ко дню появления ребенка на свет, были перенесены

на день крещения. Действия, совершенные над ребенком в эти дни, оказывают влияние на его детство, юность и даже на всю его жизнь.

Крестьяне Закарпатья придают таинству крещения большое значение. Известно, что церковь даже разрешает повивальной бабке до прихода священника окрестить ребенка, если он слаб: «Повивальная бабка может окрестить ребенка после того, как она облила его святой водой. Когда ребенок родился, она может окрестить его и дать ему имя. Если после этого ребенок умрет, священник его похоронит. Если ребенок родился мертвым, она может только лить святую воду матери на чрево. Затем она произносит: „Если ты Адам, будь Иван, если Ева, будь Евка (*аш єсь Адам, будь Иван, ажесь Ева, будь Еўка*)“». Тогда священник может похоронить мертворожденного».

Ребенок, умерший некрещеным, *змітча*, считается чертом и причиняет родителям беспокойство: «*Змітча* остается чертом семь лет (*змітча до сім годіу ходит чертом*); семь лет он кричит, требуя у матери и у отца: „Мама, дай мне имя (*мамо, чини мні імня*)“». Есть специальные способы, как избавиться от ребенка, умершего некрещеным.

«Если женщина родила мертвого ребенка и его не окрестили, он называется *змітча* и считается чертом. Тогда надо приготовить ему косу, цеп, грабли, метлу и другие предметы, чтобы задать ему работу. Все это делается из дерева, из щепок. Если положить это в гроб, *змітча* не будет возвращаться к матери» (М. Головка, Прислоп).

Мне объяснили, что в гроб эти предметы кладутся, «чтобы *змітча* не возвращался к живым» (цыгане, Прислоп).

Предыдущие примеры позволяют представить себе верования крестьян Закарпатья следующим образом: ребенок, умерший некрещеным, продолжает вести ту же жизнь, что и живые, и нуждается в том же, что и они. Здесь следует еще раз подчеркнуть, что в выполнении христианских обрядов крестьяне идут дальше, чем сама церковь; в данном случае они считают, что ребенок становится чертом, и выходят, таким образом, за рамки церковного учения.

Наряду с христианскими обрядами крестьяне вводят в церемонию крещения и народные обычаи, не предписанные церковью. Так, чтобы ребенок рос, в крестные отцы и матери берут целомудренных юношей и девушек («*берут за нанашку дитину молодого а з сестрой, котрий не знає з діўками ніч, а діўка з хлопцями ніч, аби рос тот дитвак*») (цыгане, Прислоп).

В некоторых деревнях у ребенка бывает по несколько крестных отцов и матерей; их число может доходить до десяти, хотя священники и протестуют против этого обычая. Жители Синевирской Поляны сказали мне: «Мы бы позвали побольше крестных, да священник не позволяет».

Крестные дают своим крестникам и крестницам обычные подарки (*крижма*), отец ребенка приглашает их в гости, и этим

все ограничивается. После крещения крестные отец и мать (*на-нашки*) не связаны никакими обязательствами по отношению к ребенку. В Прислопе мне сказали, что крестные совершенно не интересуются своими крестниками и что это равнодушие обоюдное. В некоторых деревнях единственным проявлением внимания к ребенку со стороны крестной является то, что на Пасху она ему дарит крашеные яйца.

По возвращении после крещения из церкви дома совершается много обрядов; укажем некоторые из них, имеющие магический характер.

«Ребенка ставят на *оцїнок* (плоский пресный хлеб), чтобы его в доме любили так же, как хлеб» (Вышний Быстрый). «Ребенка ставят на *оцїнок*, чтобы его почитали так же, как хлеб» (Прислоп).

Этот обычай соблюдается и в Синевирской Поляне. Так, через прикосновение к предмету, по закону контакта, на ребенка переносятся те же чувства, которые вызывает этот предмет. В день крещения ребенок должен прикоснуться не только к хлебу, но и к столу: «Ребенка кладут на стол, чтобы его почитали, как стол» (Ужок).

Во многих деревнях по возвращении из церкви ребенка кладут у порога и ударяют веником, «чтобы он не плакал». Это наказание, полученное ребенком в важный день его жизни, в день крещения, должно оказать на него большое влияние. Аналогично «мальчика кладут у двери, и мать дотрагивается до него каблуком, чтобы он не кричал» (Вышня Колочава). «По возвращении из церкви ребенка передают в окно и кладут на пол у двери. Крестная мать слегка ударяет его каблуком, чтобы он не кричал» (Вышний Быстрый)⁵³.

Здесь опять идет речь о магическом значении определенных дат.

Мы говорили раньше и снова напоминаем о магической роли разных предметов, в частности дверного порога. Это очень опасное для новых членов семьи место, что подчеркивается существованием особых приемов (ср. приемы, относящиеся к похоронам). В нескольких деревнях Мармарошской и Ужгородской жуп я записал следующий обычай: «Когда ребенок, мальчик или девочка, окрещен, его вносят через окно, а не через дверь, чтобы он был счастливым (*оби серенчу мала дитина*) или уважаемым (*чесна*)» (Прислоп). «Если в семье умирали дети, то новорожденного, чтобы он жил, после крещения надо внести через окно, у которого стоит стол» (Вышний Быстрый). «Ребенка, когда его приносят после крещения из церкви, нельзя вносить в дверь, иначе он будет злым и крикливым (*реве дуже*)» (Вышня Колочава).

⁵³ Обычай ударять ребенка по губам объясняют еще таким образом: «Как только повивальная бабка вымыла ребенка, она берет его (если это мальчик), кладет на пол и слегка ударяет, чтобы он рос и был ласковым и добрым к своей будущей жене».

Все эти примеры показывают, что передать ребенка в окно — значит принести ему счастье; более точного объяснения этого обряда я не смог получить. Перед нами, несомненно, немотивированное магическое действие.

Интересно магическое действие, отводящее от ребенка смерть: «Если в семье один за другим дети умирают младенцами, то отец и мать отдают новорожденного ребенка родственнику, соседу или еще кому-нибудь. Мать протягивает ребенка в окно, а „покупатель“ дает ей деньги» (Богдан).

В другой деревне я получил более подробное описание: «Родители, у которых дети умирают, продают новорожденного, передавая его через окно чужой женщине, у которой все дети живы. Женщина покупает ребенка; она стоит на дворе и держит хлеб. Она говорит: „Ни мать, ни отец ни на этом свете, ни на том не имеют с ребенком никакого дела (*не має діла ні мати, ні отец, ні на сім світі, ні на тім...*)“». Потом купившая снова приносит ребенка в дом к настоящим родителям и, положив его на стол, говорит: „Расти, потому что ты мой (*рости, бо ти мій*)“». Далее, обернувшись к родителям, она говорит: „Воспитайте мне этого ребенка“. Тогда ребенок получает имя *Продан*. Его должны звать этим, а не христианским именем». У цыгана Андрея Славиты, рассказавшего мне об этом обычае, есть сын и дочь «Проданы» (другие его дети умерли), но зовет он их христианскими именами (*як поп учиниў*).

В этом обряде интересна прежде всего вера в то, что, изображая продажу ребенка и формальный отказ от него, родители вынуждают силу, вызывавшую раньше смерть их детей, признать, что новорожденный принадлежит другим родителям. Эта сила — персонифицированная смерть, аналогичная персонифицированным болезням. Люди верят, что смерть можно обмануть, как обманывают человека⁵⁴. Верят также в то, что, по закону подобия, достаточно выполнить какое-либо символическое действие, чтобы вызвать действие реальное со всеми его последствиями. В данном случае важно продемонстрировать отказ от ребенка, чтобы сила, причиняющая смерть, не могла ничего с ним сделать, поскольку он принадлежит другой семье. Равным образом большую роль в этом обряде играет псевдоним: не называя ребенка его настоящим именем, а говоря о нем «*продан*», защищают его от преследования злокозненной силы.

В первые дни своей жизни ребенок подвергается опасности быть подмененным: «Если мать уйдет и оставит ребенка в люльке, придет *повітруля* (род колдуньи) и его украдет, а на его место поло-

⁵⁴ В статье Д. Щербаковского мы находим интересные примеры персонификации холеры, см.: [Щербаківський 1925: 204–216]; см. также: [Гнатюк 19126: 223–229].

жит урода (*нефайное*), совсем маленького, хотя ему пятнадцать–двадцать лет; такого подмененного ребенка называют *подмінчя*.

«В новолуние кто-нибудь берет этого *подмінчю*, уносит его и глядит на луну, говоря: „Авраам, будем сватами, будем братьями, тебе девочку, мне мальчика. Бери себе свое, а мне отдай мое (*Абрага-ме, сватайме ся, братайме ся, тобі діўка, мені хлопчіще. Берит собі своє, а мені предай моє*)“. Потом он бьет лежащего на мусоре *подмінчю* метлой» (В. Головка, Прислоп).

«Когда ребенок рождается, у него отрезают часть пуповины, а часть оставляют. Затем пуповина отпадает, мать зашивает ее в мешочек и вешает ребенку на шею. Когда ему исполнится три года и он сможет купаться в реке, он развяжет мешочек, и тогда ему будет удаваться любая работа (*і розв'яже собі мішок, і та єму ўся робота розв'яже ся ў руки*); он будет уметь работать, ковать, читать, будет знать все ремесла, как будто он учился в школе. А если не завязать и потом не развязать этот мешочек, то ребенок будет глупым, как скотина. Ему придется учиться в школе (*такий глупий, як маржина, треба йому учити у школі*)» (Головка, Прислоп).

В той же деревне мне сказали, что ребенок должен развязать не мешочек, а саму пуповину.

«Предусмотрительная мать завязывает пуповину, отрезанную у ребенка, и куда-нибудь ее прячет; когда ребенок станет разумным, в пять–шесть лет, он должен ее развязать; иногда он может это сделать в три года. Если он сумеет развязать пуповину, он сможет делать любую работу (*як розв'яже тот пуп, тому ўсяку роботу може розв'язати*)» (Андрей и Палага Славита, Прислоп).

В другой деревне я записал следующий рассказ: «Пуповину прячут где-нибудь во дворе. В три года мать дает ее ребенку, который должен ее развязать». Сестра девушки, сообщившей мне об этом обряде, сумела развязать ее сама «и с того времени научилась самостоятельно (*сама с себе*) читать, писать и играть на скрипке. Она никогда не была в школе. Стоит ей посмотреть, как делают другие, и она тотчас может повторить то же самое» (Вышня Колочава).

Вера в магическую силу обряда основана, в частности, на буквальном понимании метафоры — развязать пуповину или мешочек, в котором она лежит — значит «развязать» работу, то есть справиться с ней.

Надо отметить, что среди прочих обрядов, связанных с новорожденным, крестьяне ревностно соблюдают тот, который обязывает мать перед первым выходом после родов в поле идти в церковь под благословение. Считается, что, если женщина этого не сделает, «будет град» (Воловое) или «град побьет урожай» (Люта). Распространенное среди многих народов убеждение в том, что женщина после родов должна подвергнуться очищению, было так объяснено мне в одной деревне: «Если после родов женщина не была в церкви,

ей нельзя выходить в поле на работу, потому что она нечистая» (Печкан, Нижний Синевир). Униатский священник рассказал мне, что крестьяне строго следят за соблюдением этого обычая, хотя он им и сказал, что церковь не придает ему большого значения.

Анализ мотивированных магических действий, совершаемых при рождении и крещении, и анализ табу, предписанных беременной женщине, показывает, что и те и другие подчинены закону подобия или закону контакта. Интересно, что на христианские обряды при крещении накладываются различные детали, заимствованные из народных обрядов: целомудренные восприемники, большое число крестных отцов и матерей. Некоторые верования приобрели большее значение, чем то, которое им приписывает церковь: некрещеный ребенок становится чертом, послеродовое воцерковление (*вивутки*) обязательно.

Глава III

Свадьба

Я не буду останавливаться на проблемах происхождения закарпатских свадебных обрядов. Как и в других частях этой работы, я постараюсь дать лишь их синхронное описание, показать, как они воспринимаются местными крестьянами в настоящее время.

Празднование свадьбы — это начало жизни новой экономической ячейки; со свадьбой образуется новая семья. Естественно, что весь комплекс соответствующих обрядов посвящен материальному благополучию, эротические же обряды, долженствующие увеличить деторождение и укрепить любовь молодоженов, находятся на втором плане. В большинстве случаев выбор жениха и невесты в Закарпатье определяется материальной стороной. При сватовстве приданое является одним из главных условий согласия или отказа и денежный вопрос обсуждается безо всякого стеснения.

Рассмотрим прежде всего обряды и магические действия, призванные обеспечить материальное благополучие молодого хозяйства.

Задолго до свадьбы происходит обручение (*заручини*), когда обе стороны договариваются о приданом. Жених и невеста «идут к священнику и подстилают себе под ноги половик, сплетенный из пеньки (*прядево*), чтобы не стоять на голом полу и быть богатыми (*оби били богати, аби на голом не стояли*)» (Прислоп). Этот обряд, по закону контакта, должен отвести от них бедность, символизирруемую голым полом. Приведу еще пример сосуществования народного обряда и церковной церемонии. «Во время венчания дружка (*дружба*) стоит рядом с молодыми и держит у них на плечах *оципок*, чтобы они были добрыми, как хлеб, и чтобы не нуждались

(*обися не збитковали*)». Кроме того, по закону контакта, хлеб, который был с молодыми при венчании, должен всегда быть у них в доме.

Рассмотрим теперь чрезвычайно распространенный обычай осыпания молодых зерном. «Какая-нибудь их родственница, старуха, разбрасывает вокруг пригоршни овса (*опсіват віўсом*) и насыпает его молодым за пазуху и в рукава, чтобы у них чердак всегда был полон (*аби їм вело хліб, ушитко*). Свадебный староста три раза плещет вокруг себя речной водой, потом брызгает ею на молодых, чтобы они были сильными, как вода. Старуха одета в *бунду* (верхняя одежда), на голове у нее мужская шапка» (Прислоп).

При этих обрядах, как и при обряде с *ощипком*, молодым передается, по закону контакта, не только свойство предмета, которого они касаются (в данном случае хлеба), но и сам хлеб, таким образом остающийся в доме. Обливание водой, которое совершается в некоторых деревнях, например в Прислопе, приобщает молодых к свойствам воды: «Чтобы они были сильными, как вода».

Иногда осыпание зерном сопровождается гаданием: «Когда молодые и гости возвращаются из церкви, то их осыпают овсом и бросают пригоршни зерен вверх; гости подставляют шапки; кто поймает больше всех зерен, будет самым богатым» (Верховина Быстра).

Этот обычай полностью аналогичен магическому действию в сочельник, когда бросают бобы, фасоль, зерно, сопровождая это заговорными формулами, обеспечивающими плодovitость скотины, и соединяя это с гаданием: по количеству пойманных зерен предсказывают будущее. Надо отметить, что большинство гаданий и магических действий такого же рода, то есть связанных со свадьбой, происходит в сочельник и в другие праздники того же цикла: День св. Андрея, Рождество, Новый год и Крещение.

К числу магических действий, которые должны обеспечить молодым благосостояние, относится проход под хлебом и прикосновение к нему, в котором принимают участие и близкие родственники: «Молодые приезжают; двое парней держат у себя на головах пирог (*файний колач*), приготовленный на яйцах. Молодые, староста, дружка (*дружба*) подпрыгивают под пирогом, стараясь до него дотронуться. В это время стоящая рядом женщина осыпает их рожью, пшеницей, овсом и хмелем, чтобы у них все это было (*би їм ўшитко било*)» (Монастырец).

«Когда молодые проходят под *ощипком*, они касаются его головами, чтобы хозяйство у них шло хорошо (*аби добре газдовали*)» (Колочава).

«Когда свадебное шествие приходит к жениху, то мать его стоит перед домом и держит в руках бутылку водки и блюдо с овсом; на ней *гуня*, на руках рукавицы. Гости несут два *ощипка* от невесты (2 *ощипки вють молодой*). Двое самых высоких парней берут эти *ощипки*, связанные перевязом из льна и конопли (*которі зв'язані*

повісом), и поднимают их вверх. Молодые три раза проходят под ними, а в это время мать осыпает их овсом (*а мати посипає їх тим вюсом ў рукавицях*); затем вся свадьба проходит под *ощипками* и подпрыгивает (*пютскакиває*), чтобы коснуться их головой. После этого гости разрывают перевясло (*повісмо*), говоря, что им хорошо ловить рыбу (*про то, што кажут, оно доброе з ним ловити рибу, з ним веде ся рибу ловити*). Те, кто держат *ощипки*, слегка ударяют ими молодых по голове, поэтому молодым не надо прыгать, чтобы коснуться их головами» (Нижний Синеvir).

Когда я спросил в другом доме той же деревни, зачем двое парней ударяют молодых *ощипками*, мне ответили: «Для того чтобы у них было много хлеба (*аби їм хліб вюў*)» (Нижний Синеvir). Благодаря этому, как и предыдущему, обряду, хлеб, до которого дотронулись молодые, остается в доме.

Относительно поверья, что на конопляное или льняное перевясло рыба лучше ловится, приведу следующее объяснение: «Как муж любит свою жену, так и рыба будет идти на перевясло (*як чоловік любить свою жінку, то так буде брать ся і риба за повісмо*)». Это означает, что взаимная привязанность мужа и жены передается предмету, до которого они дотронулись, в данном случае переваслу; оно же, благодаря переданному свойству, будет притягивать рыбу.

Мы уже отметили в комплексе свадебных обрядов совпадения с обрядами сочельника. Вот другая аналогия. В двух деревнях я записал то, что произносит староста на свадьбе; это оказалось воспроизведением заговора, произносимого *газдой* в сочельник, когда он бросает в стену бобы и фасоль. «Брр! Играйте, быки рогатые, коровы с большим выменем, овцы с густой шерстью, парни с... девки с... в каждом углу по ребенку, а на печи негде лечь, играйте, веселитесь (*волики рогаті, коровки дійкаті (великі дійки), овечки воўнаті, хлопчики... а дівочки... во каждой кутині по дитині, а на печі нігде лечи. Грайте ся, веселіте ся*)» (Вышний Быстрый).

Я записал в общих чертах слова, произносимые старостой в Торуне, — они примерно совпадают с услышанными мной в Прислопе, где староста на свадьбе совершает то же магическое действие, что и *газда* в сочельник: «Когда молодые вместе входят в дом и садятся за стол, староста берет горсть овса и бросает во все углы». В это же время он говорит: «Играйте, ягнята, играйте, телята, в каждом углу по ребенку, парни с... девки с... на печи негде лечь (*грайтеся ягниці, грайтеся телиці, у каждой кутині по дитині, хлопці... дивкі... На печі нігде лечи*)».

Эти слова должны не только принести богатство, но и обеспечить молодым много детей.

Часто магические действия направлены на то, чтобы рождались дети мужского пола. Это желание утилитарное, поскольку мальчиков предпочитают девочкам. Я опишу одно из таких магических действий:

«Новобрачная проходит за стол и садится рядом с молодым парнем; она сажает себе на колени двухлетнего мальчика (*бере собі на коліна дворічного хлопця*) и гладит ему гениталии (*маціт за яйця*), чтобы у нее рождались мальчики (*за того, аби хлопці вели*); тут же она дает ему яйцо и крендель (*крученик*), которому приписывается обрядовое значение» (Прислоп).

Тот же обряд в другой деревне был мне описан так: «Когда свадьба находится в доме жениха, к новобрачной подходит мальчик и садится к ней на колени, чтобы у нее рождались мальчики (*щоби у ней родилися хлопці*); в награду он получает *крученик*» (Нижний Синевир).

Здесь мы встречаемся с применением закона контакта: молодая приобретает способность производить на свет мальчиков благодаря прикосновению к ребенку мужского пола. Дальнейшие магические действия более или менее аналогичны описанным выше.

«Когда свадебное шествие входит во двор дома молодых, мать жениха, одетая в мужскую шапку, подводит их к яслям, на которые они садятся; они берут за рога вола и корову, за хвост лошадь, чтобы у них были эти животные».

Я обнаружил еще одно магическое действие, направленное на то, чтобы рождались мальчики. В Теребле зерном осыпает не мать жениха, а одна из гостей (*присівалка*). «Она наряжена в смешную мужскую одежду, на голове у нее необыкновенная мужская шапка (*чудна шапка*) с громадным гусиным пером; для нее делают из стебля кукурузы специальную трубку (*і зроблять спеціальну пипу из кукурузної били*) и надевают сверху старую рваную гуню с болтающимися рукавами. В руках у нее тарелка со всевозможным зерном; она бросает, рассеивает его по двору (*бросає, мече, присівав*), чтобы у молодых был хлеб. Мужской костюм и трубка у нее для того, чтобы у молодой рождались только мальчики (*у знак того, щоби молодим хліб родився, а мужська фокусна одіяніє і пипа у знак того, щоби у молодой только хлопці рбдили*)» (Теребля).

Переодевание в мужской костюм должно, по закону подобия, вызвать рождение мальчиков.

Наряду с обрядами, призванными благоприятствовать появлению детей, существует и обряд, совершаемый для того, чтобы помешать этому.

«Когда невеста идет в церковь венчаться, надо взять деревянный засов (*колотку*) и бросить его в воду или в колодец (*в воду, або ў студню*): тогда у нее вообще не будет детей» (Люта).

Для того чтобы не иметь детей, крестьяне этих мест кроме магических действий применяют, как мне рассказал здешний врач, разные варварские способы, часто имеющие самые тяжелые последствия.

И в заключение. От одного деревенского священника я записал магическое действие для облегчения родов: «Когда свадебное

шествие выходит после венчания из церкви, *свашка* (замужняя сестра молодой или, если такой нет, самая близкая родственница, замужняя, выполняющая на свадьбе различные функции) разбивает на пороге церкви яйцо, чтобы молодая рожала так же легко, как разбивается яйцо» (Березный, Смереково). Этот обычай ясен сам по себе, тем более что разбиваемое яйцо является зародышем жизни.

Рассмотрим теперь любопытное поверье, согласно которому невеста, ставши женой, приобретает временно магическую силу, что может благоприятствовать замужеству других девушек: «Когда венчание окончено, новобрачная оборачивается и снимает у молодых девушек (*дружек*) венок или *парту* (особый головной убор); девушка, у которой она у первой снимет венок или *парту*, первой выйдет замуж» (Смереково).

Жених, ставший мужем, и *дружка* обладают той же магической силой: «Когда муж вводит жену в дом, они вместе переступают через порог; та подружка невесты (*дружка*), которая первой дотронется до мужа или до шафера, первой выйдет замуж» (дочь священника Бачинского, Люта).

Теперь познакомимся с магическим действием, которое должно увеличить любовь жениха и невесты: оно состоит в угощении их обоих медом. «Староста потчует жениха медом и говорит: „Пусть ваша любовь будет такой же сладкой, как мед! (*Так би солодко любили як мід солодкий!*)“». В другой деревне, как мне сказали, угощение медом не сопровождается заговорной формулой. Когда же я спросил о цели этого обряда, мне ответили: «Чтобы любовь у молодых была сладкая, как мед (*як мід солодкий, так би і они солодкі*)» (Головка, Прислоп).

В обоих случаях, идет ли речь о заговорной формуле или о простом объяснении (подробнее см. с. 46 наст. изд.), здесь применен закон контакта.

Целый комплекс обрядов предназначен для того, чтобы обеспечить одному из супругов первенство над другим: «Молодые разбивают в клети (*у кліті*) древко от свадебного флага (*журагов*). Смысл этого поверья такой: первый, кто ударит другого обломком, будет командовать в доме» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

«Когда новобрачные выходят из церкви, молодая старается наступить мужу на ногу, чтобы командовать в доме» (Воловое).

Обращу внимание на один особый закарпатский обычай, он в определенной степени делает понятным значение народных обрядов, относящихся к свадьбе. Хотя крестьяне очень религиозны и тщательно исполняют предписания церкви, тем не менее в некоторых деревнях существуют незаконные браки. Дело обстоит так: по закону, молодой человек может жениться без специального разрешения, только если он отбыл воинскую повинность. Чтобы обойти этот закон, родители молодых людей идут к нотариусу (но-

тарь — нечто вроде сельского писаря, часто с юридическим образованием) и в его присутствии подписывают контракт с указанием приданого. После подписания совершается свадьба, сопровождаемая всеми народными обрядами и обычаями, но без церковного венчания. Когда молодой человек достигает возраста, в котором он может жениться без специального разрешения, муж и жена венчаются, затем автоматически узакониваются родившиеся до этого дети. До заключения гражданского брака и до венчания муж извещает нотариуса о каждом родившемся ребенке, говоря, что он его признает.

При таких браках народные обычаи, сопровождающие свадьбу, очевидно, рассматриваются как отчасти компенсирующие венчание. Многим народным свадебным обрядам приписывают то же значение, что и церковным. Этим объясняется частое смешение тех и других до такой степени, что крестьяне не могут их различить. Выше мы привели много случаев сосуществования или даже слияния церковных и народных обрядов в сознании крестьян. В народных обрядах, в свою очередь, чувствуется большое влияние церкви. Так, речь старосты изобилует оборотами и фразами, заимствованными из молитв или отмеченными влиянием Священного Писания. То же самое касается и песен на деревенских свадьбах.

В Закарпатье очень часто встречается, правда, как пережиток, обряд похищения невесты. Тогда родители жениха и невесты инсценируют сражение за владение девушкой; как правило, сражение кончается победой стороны жениха. Затем оба лагеря вступают в ораторские поединки, в ходе которых староста невесты говорит, что друзья жениха и жених проникли в дом невесты силой и т. д.

Можно предположить, что одной из причин живучести этого обычая является особое соперничество обеих семей, желание показать, что невеста пользуется и дома и в деревне большим уважением и что ее отпускают с крайней неохотой. Тем же мотивом объясняются песни, в которых подруги и родственницы невесты насмеваются и издеваются, сколько могут, над старостой жениха и над самим женихом. Этот обычай соблюдается и теперь. Обряды, изображающие покупку женихом права сидеть справа от невесты, и некоторые другие также могут объясняться желанием подчеркнуть цену, которую запрашивают за невесту. Обычно это право продает брат невесты — этим хотят показать, насколько родителям дорога дочь, с которой они должны расстаться. В некоторых деревнях существует обычай действительно платить отцу невесты и деревне, в которой она росла, значительную сумму денег. В Закарпатье сейчас ограничиваются тем, что назначают большую сумму, а на самом деле платят маленькую.

В некоторых деревнях роль брата невесты исполняет *німий* (изображающий на свадьбах немого). «Когда по возвращении из церкви свадебная процессия приходит в дом жениха, то сам жених, *староста* и *дружка* три раза обходят стол кругом и останавливают-

ся возле своих мест. Но место жениха занято *німим*; он ни слова не говорит, но знаками показывает, что хочет денег. Когда ему бросают крону, он показывает, что этого мало. Тогда его заставляют выпить водки — в этот момент он показывает, что надо насыпать тарелку серебра. Когда жених кладет туда пятьдесят или сто крон, *німий* радуется и начинает говорить; тут же он отдает деньги молодой и разрешает мужу сесть рядом с ней» (Монастырец).

Все эти игры не только символизируют цену, назначенную за невесту, но и служат развлечением.

Здесь мы не будем рассматривать историю развития обрядов. Постараемся только объяснить, как их можно в настоящее время интерпретировать.

Детальное исследование значения, которое закарпатские крестьяне придают этим обрядам, и тщательный анализ того, как обряды выполняются, позволят нам выработать теорию свадебного ритуала. Вне сомнения, в настоящее время большое число свадебных обрядов перешло либо в категорию немотивированных магических действий, либо в категорию игр и развлечений. Они, как и танцы, занимают важное место в свадебном ритуале Закарпаття и у многих других народов.

Естественно, что многие свадебные обряды превращаются в игры и развлечения быстрее, чем обряды, относящиеся к другим церемониям. Однако такие обряды, уже трансформированные в игры и развлечения, удерживаются в церемониале с большим постоянством; они не исчезают и не переходят в другой игровой цикл, как это могло бы произойти, если бы они не входили в общий комплекс свадебных действий и обрядов, до сих пор сохраняющих магическое значение.

Глава IV

Похороны

В похоронном ритуале Закарпаття мы рассмотрим два вида обрядов: обряды, относящиеся к покойнику, и обряды, относящиеся к живым. С одной стороны, проявляются забота о теле и душе умершего и желание оказать ему в последний раз наибольшее внимание. С другой стороны, живые стараются защититься от влияния покойника и от его возвращения в дом в виде призрака.

Профессор Д. К. Зеленин в своем капитальном труде «Очерки русской мифологии», 1-я часть [Зеленин 1916], и в статье о языческом культе, так называемых *заложных* покойников в Древней Руси [Зеленин 1917] полагает, что восточные славяне различали два вида покойников: «предков», хранителей очага своих потомков, и так называемых *заложных*, умерших не своей смертью, например самоубийц; опасными покойниками являются также колдуны. Это разде-

ление, в основном верное, не всегда подтверждается народными свидетельствами. В Закарпатье, в частности, оно не выражено в явном виде. Злокозненное могущество не всегда приписывается покойникам только второй категории. В настоящее время считают, что покойники могут вести себя двумя способами: либо они расположены к своей семье, и поэтому есть надежда, что они будут принимать в ней участие, как и при жизни, либо, напротив, кем бы ни был покойник, его надо остерегаться. Боятся, как бы влияние мертвого не сказалось на тех, кто его пережил, как бы он не стал притязать на свое прежнее имущество и, наконец, как бы он не вызвал смерть оставшихся в живых. Естественно, что покойники, известные при жизни своей добротой, внушают меньший страх; напротив, особенно боятся колдунов и колдуний. Умершие не своей смертью, в основном самоубийцы, из-за характера смерти вызывают больший страх, чем обычные покойники, тем более что христианская церковь считает самоубийц большими грешниками и помещает их в преисподнюю. Раньше самоубийцы подвергались всяческому оскорблению и лишались обычных похоронных почестей.

Когда-то самоубийцу зарывали на месте самоубийства, а не на кладбище; было запрещено звонить по нему во время похорон. Прохожие бросали камни на его могилу или в воду, если он утопился. Теперь тоже на место самоубийства бросают камни, но хоронят самоубийц на кладбище.

Было естественно ждать от таких покойников мести за оскорбления, которым они подвергались.

Мы увидим далее, что так называемые *заложенные* внушают в Закарпатье больший страх, чем обычные покойники, но что и последних тоже очень боятся.

Существуют прежде всего обряды, связанные с телом и душой покойника. Родственники обмывают его, одевают в красивую одежду. На дне гроба расстилают сено и стружки, чтобы тело не ударялось об дерево, — так чувствительность живого переносится на мертвого. «Они думают, что покойникам плохо спать на жестком». «Все это глупости (*то є пустое*)», — добавил крестьянин, говоря мне об этом обычае (В. Головка, Прислоп). Часто в гроб кладут предметы, которыми покойник пользовался при жизни; если это ребенок, то вместо игрушки кладут яйцо. «Если ребенок умирает в возрасте года или от двух до четырех лет, то в его гробик кладут белое яйцо; делает это крестная мать. Когда душа покидает тело, она берет с собой поиграть яйцо» (Бобонич, Нижний Быстрый). Кроме того, в гроб кладут шапку или шляпу покойника. «На покойника в гроб надевают шапку или шляпу, чтобы на том свете он не был простоволосым, а бедным дают свою одежду» (Ф. Печкан, Синевир).

В другой деревне мне разъяснили обычай класть в гроб шапку или шляпу покойника. «Если это старый человек, то кто-нибудь

надевает ему на голову шапку; другую ему подкладывают под плечо; если это молодой человек, то ему всегда надевают на голову летнюю шапку (*калан*). Так мертвый прощается с живыми» (Прислоп)⁵⁵.

Обычай одевать мертвого так, как он одевался при жизни, и класть в гроб самые привычные для него предметы не всегда означает, что он будет продолжать на том свете свою земную жизнь. Заметим, что даже тот, кто не верит в загробную жизнь (что в Закарпатье чрезвычайно редко), тем не менее будет соблюдать этот обычай по отношению к умершим близким. Обычные отношения с живым механически переносятся на покойника. И если в гроб кладут предметы для того, чтобы они послужили покойному на том свете, мы не можем утверждать, что он найдет им то же применение, что и на земле. В сущности, само тело и положенные с ним предметы имеют в народной вере две реальности: земную и неземную; то же самое действует для упомянутого выше поверья, что, если мать съест ягоды раньше определенного срока, ее умершим детям не достанется небесных ягод (см. с. 36–37 наст. изд.).

В Закарпатье существует обычай бросать в могилу деньги или класть их в гроб. Выше мы привели анализ этого обычая, сделанный французским социологом Леви-Брюлем, и видели, что он имеет разные интерпретации (см.: [Lévy-Bruhl 1910: 11–13]).

Мы сами собрали разные версии одного и того же обычая в такой небольшой области, как Закарпатье. Учитель Бонь, живший во многих деревнях, сказал нам, что родственники кладут в руку покойнику деньги, «чтобы святой Петр пустил его в свою ладью»⁵⁶, или, по другой версии, «в могилу кладут деньги в уплату за место на кладбище, чтобы умерший почил в мире».

Анна Коман из Черноголовья на вопрос, почему покойнику в руку кладут деньги, ответила: «Для искупления его грехов. Когда

⁵⁵ Тот же крестьянин объяснил мне происхождение обычая ударять гробом о порог: «Когда гроб выносят из дома, им ударяют о порог. Когда я ухожу из дома, я прощаюсь, когда я ухожу далеко и надолго, я крепко целую тех, кто остается (*файно вицюлюся*), а покойник ничего не может сделать; вот почему ударяют о порог» (В. Головка, Прислоп). Почти то же объяснение мы встречаем в Буковине. В этой местности почти везде соблюдают обычай три раза ударять гробом о входную дверь, прежде чем открыть ее. В некоторых местах, например в Магале, ударяют или, вернее, слегка прикасаются гробом по три раза ко всем порогам, мимо которых проходят. Этот обычай означает, что покойник прощается с домом, в котором он жил, и со всеми, кто пришел на его похороны (см.: [Marianu 1892: 264]).

⁵⁶ Ср.: «Обычай давать покойнику деньги появился в Европе в XV веке в связи с выпуском христианских монет с надписью „Tributum Petri“. Св. Петр здесь играет роль Харона» [Fischer 1921: 174]. Там же см. другие очень интересные данные об этом обряде.

его будут брать дьяволы, он от них откупится. Это очень старый обычай»⁵⁷.

Во всех этих примерах деньги, положенные в гроб или в могилу, должны служить покойнику на том свете и показывать заботу о нем родственников. Я обнаружил и другое объяснение, по которому эти же самые деньги должны разрывать всякую его связь с живыми: «Если кто-нибудь из родственников не хочет вновь увидеть покойника на этом свете, он ему платит (кладя в руку деньги). Тот, кто так откупился, узнает на том свете свою жену, но она его не узнает, потому что глаза у нее будут обмануты (*заманені*)» (М. Головка, Прислоп).

«Так откупаются, чтобы мертвый муж не приходил беспокоить живых, особенно свою вдову. Иначе он будет возвращаться, мучить ее, и она будет его бояться» (М. Головка, Прислоп).

Приведу, наконец, такой ответ: «Старику в гроб кладут десять крейцеров, а молодому — один крейцер. Так надо» (Нижняя Колочава). Мне не смогли объяснить точный смысл этого обряда, но подчеркнули его необходимость. Здесь перед нами пример немотивированного обряда.

До настоящего времени закарпатские крестьяне объясняют заботой о теле обычай зимой и летом везти покойника в санях, запряженных волами, — потому что, говорят они, на телеге, запряженной лошадьми, его бы растрясло: «Чаще всего везут на санях, потому что на телеге покойника можно растрясти» (Ф. Печкан, Нижний Синевир). Это наиболее распространенное объяснение показывает, почему такой обычай больше сохраняется в гористых местностях.

Санями там пользуются летом не только при похоронах — на санях крестьяне возят на базар свиней, чтобы не растрясти их в дороге⁵⁸. Той же причиной объясняют обычай везти покойника на волах: «Их везут на кладбище на волах, потому что волы идут медленно и без толчков» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Но есть и другое объяснение: «Чтобы везти покойника на кладбище, нельзя запрягать лошадей, надо только волов. Это закон. На лошадях возят евреев, а для *русинов* нужны волы. Только евреев возят на телегах. А *русина* нельзя так везти на кладбище, потому что его тело растрясется и начнет смердеть» (Прислоп).

Конечно, и еврея растрясет в телеге, запряженной лошадьми. Ясно, что здесь играет роль не только боязнь растрясти тело покойника, но и ничем не мотивированное подчинение старому обычаю. «Такой закон (*такий закон*)», — говорят жители. Надо заметить, что по отношению к лошадям, как и к другим новшествам, у них существует

⁵⁷ Ср.: «В гроб часто кладут предметы повседневного обихода, принадлежавшие покойнику: его нож, кнут и т. д. — и немного денег для выкупа его души» [Kožmínová 1922: 63].

⁵⁸ То же объяснение этого обычая, распространенного у многих народов, дает Ануцин [Ануцин 1896].

предубеждение. «*Русины* не любят держать лошадей; в средней зоне в нескольких деревнях подряд нет ни одной лошади. *Русины* говорят, что деревни, где много лошадей, бедные, потому что лошадей покупают только те, которые не могут купить волов» [Жаткович 1895: 38].

Мне часто говорили о превосходстве волов над лошадьми: «Волы лучше (*майфайное*), чем лошади. Для работы вол лучше, чем лошадь» (Прислоп). Предпочтительное применение волов, особенно на похоронах, не может быть объяснено только утилитарными соображениями, здесь присутствуют и полурелигиозные основания. Я записал то, что мне сказал один молодой крестьянин в Прислопе: «Нехорошо (*скаренно*) везти покойников на кладбище на лошадях, как евреев. Лошадь — нечистое животное. Вол — самое чистое животное». Там же цыганка Пелагея Славита рассказала мне об этом более подробно: «У лошади нет дыхания (*не має диханіє*), она не верит в Бога. Вот почему покойников возят не на лошадях, а на волах и не на телеге, а на саях. Волон нельзя запрячь в телегу, нет такой упряжи».

Здесь прежде всего интересно стремление объяснить применение саней рационально: «Вола нельзя запрячь в телегу». Из этого, очевидно, следует, что обычай везти покойников на кладбище на волах, объясняемый практическими соображениями или носящий полурелигиозный характер, на деле вызван боязнью любых новшеств, которая распространена в Закарпатье, где вам всегда дадут массу объяснений относительно опасности новшеств⁵⁹.

Известно, что многие народы отвергают любые нововведения в похоронных обрядах и часто употребляют предметы, давно вышедшие из повседневного обихода [Чајкановић 1921: 265].

Приведу еще одно полученное в Синевирской Поляне объяснение того же обычая везти покойников на волах, а не на лошадях: «Похороны на лошадях — торжественные (*порадноє діло*), а мертвых нельзя так хоронить».

Таким образом, похороны на лошадях рассматриваются в Закарпатье как роскошь, неуместная при этой церемонии⁶⁰. Вот другое примечательное объяснение того же запрещения: «Мертвых нельзя возить на кобылах, чтобы те не сделались бесплодными» [Народные обычаи 1912: 37–39]. Здесь ссылаются на то, что кобылы под влиянием покойника могут стать бесплодными, в то время как волы, естественно, такой опасности не подвергаются.

Среди обычаев, означающих заботу о теле, надо упомянуть и боязнь того, как бы к телу не подобралась кошка: «У мертвого тела нельзя оставлять кошку, она может осквернить тело (*ізробится пас-*

⁵⁹ То же самое можно сказать об отношении к картошке в тех местах России, где ее не едят. Одни считают ее малопитательной, другие полагают, что есть ее — грех.

⁶⁰ Ср. запрещение класть в гроб серебряные или золотые предметы, существующее, например, в Саратове.

кунно тіло), так что на него нельзя будет смотреть. Кошка нечистая (*поганая*). Она ест мышей» (М. Головка, Прислоп).

Внешние признаки траура в Закарпатье имеют особый характер: во время траура родственники не носят шапок. «Родственники должны соблюдать этот обычай три дня, пока не похоронят. Если у меня кто-нибудь умрет, я без шапки пойду вверх по деревне; тогда поймут, что кто-то умер» (В. Головка, Прислоп).

«Ходить без шапки (*без кресані*) — знак траура. Раньше в церкви не звонили — шли без шапок. Так в деревне узнавали, у кого покойник» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Траур здесь имеет особое значение: он является способом оповещения о чьей-нибудь смерти. Кроме народных обрядов родственники покойника пунктуально выполняют и религиозные предписания: дьяк читает Псалтырь, трижды звонят в колокол — с расходами обычно не считаются, надо, чтобы священник и дьяк воздали покойнику все почести⁶¹.

После похорон семья угощает присутствовавших на них (*ко-машні*), это угощение происходит в доме покойника, а иногда, например в Бегендят Пастель, возле самой могилы.

В Нижнем Синевире я записал интересный обычай вознаграждать мужчин и женщин, кладущих покойника в гроб: если умер мужчина, то за голову его берет мужчина, если женщина — то женщина. Мужчина получает барана, женщина — курицу. Когда я попросил объяснить мне этот обычай, мне ответили игрой слов: «Кто берет покойника или покойницу за голову (*за голову бере*), получает „живую голову“ (*голову живую*)»⁶².

Траурные обряды в честь покойника совершаются после похорон следующим образом: на сороковой день родственники заказывают панихиду по покойному; кроме того, существуют праздники покойни-

⁶¹ Укажем существующий в Закарпатье обычай платить священнику за похороны не деньгами, а скотом: «Раньше, когда умирал богатый человек, родственники должны были давать священнику корову, телку или пять овец; бывало даже, что ему давали пару волов» (Ясеня). Этот обычай, без сомнения, объясняется тем, что в стране был распространен натуральный, а не денежный обмен.

⁶² Обычай давать домашнее животное тому, кто держит голову покойника, вызывает предположение о том, не является ли такая плата пережитком жертвоприношения домашних животных, которых затем хоронили вместе с покойником. Ср. также обычай, «вероятно, представляющий собой древний пережиток: могильщику над могилой дают живую курицу». Этот обряд встречается в районе Прута, в Буковине и в Галиции [Кузеля 1912].

Правда, следует сказать, что, по мнению Нидерле, кости домашних животных, найденные в древних захоронениях, вероятно, являются остатками трапез в честь покойника, а не костями жертвенных животных, положенных в могилу их владельца [Niederle 1916: 261].

ков — «субботы покойников (*задушіні суботи*)» — родительские субботы. Во многих закарпатских деревнях хозяин дома (*газда*) один или несколько раз в году читает у себя дома Псалтырь за упокой души умерших. Это чтение длится всю ночь, и присутствующих на нем угощают.

Перейдем теперь к анализу обрядов и магических действий, направленных на то, чтобы избежать злокозненного влияния покойника. Вокруг него, как вокруг заразных больных, существует опасная зона. Соседи также должны быть настороже. «Когда в доме покойник, то сосед, сажая курицу на яйца, кладет в гнездо кусок железа, чтобы убереечь будущих цыплят от смерти» (учитель Бальцер, Волосянка).

В доме покойника особенно берегут зерно. Для этого существуют разные магические действия. «Когда покойника выносят, надо шевелить (*рушати*) зерно; если оно не сдвинется, значит, при посеве не взойдет (*не зійде насіне*). Тогда надо его есть, ни для чего другого оно не годится (*иншо с того не валюшно*)» (М. Головка, Прислоп). Один крестьянин из Нижнего Быстрого прибавил: «Зерно надо шевелить, если кто-нибудь умер зимой, — летом это не нужно. Если во время похорон не шевелить зерно, оно не взойдет как следует» (М. Бобонич).

Когда я в Прислопе спросил, для чего при выносе покойника шевелят зерно, мне ответили: «Чтобы при посеве оно хорошо возшло, не погибло бы (*не мертво́ло*), чтобы не было мертвым, как железо (*не би́ў мертвий як же́лізо*)». В другой семье мне так объяснили это действие: «Когда покойника выносят, зерно шевелят, чтобы оно не умерло, не стало бы мертвым, как покойник» (Колочава).

Все эти свидетельства сходятся в том, что смерть сама по себе оскверняет зерно и что надо применять магические способы для возвращения ему жизни и способности к плодоношению — этого достигают, шевеля и перемешивая зерно.

Приведу объяснение того же обычая, данное молодым человеком из Прислопа: «Надо трижды пошевелить зерно, пока покойника не положат в гроб (*деревинише*), и подбросить его в воздух (при этом он повторил три раза соответствующий жест). Это делается для того, чтобы зерно не умерло, чтобы оно росло и родило (*оби ся росло, оби ся родило*)».

Здесь мы встречаемся с распространенным магическим действием, вызывающим прорастание зерна: подбрасывание его в воздух (см. выше, с. 62—64 наст. изд.)

Существует магическое действие, предназначенное для сохранения хлеба в доме: «Когда покойника выносят, все присутствующие берут хлеб и смотрят в окно на лес, чтобы в доме всегда был хлеб (*абы хліб ў хижі не перевіў*)» (Нижний Синевир).

Здесь, по закону контакта, прикосновение к хлебу рукой должно заставить его остаться дома вместе с живыми. Существует вера в тесную связь между зерном и хозяином дома. Хозяин, умирая,

может унести с собой животворную силу (*спора*), благодаря которой хлеб колосится. Сходным образом восточные славяне, в основном белорусы, верят, что колдуны могут уничтожить эту силу и сделать колосья пустыми [Moszyński 1925: 6–8].

«Когда покойника выносят из дома, надо шевелить зерно, потому что оно может уйти вместе с ним. Иначе, когда его посеют, колос будет пустым (*стебло е, а зерно не е*)» (М. Головка, Прислоп). Иногда это влияние изображают как жалость зерна к покойнику: «Когда хоронят хозяина или хозяйку (*газдыня*), шевелят и перемешивают зерно, чтобы оно не пугалось (*не пугалось*) и чтобы жалость к хозяину (*не жаловалося*) не мешала ему расти» (Смереково).

В приведенном примере зерно персонифицируется: как человек, оно жалеет своего хозяина и перестает расти. Магическое действие шевеления зерна служит для того, чтобы противостоять губительному влиянию покойника и, по закону подобия, сохранить зерну его животворящую силу.

Наряду с этими действиями, противопоставленными смертельной силе, исходящей от покойника, существует еще табу на употребление хлеба. Я записал следующее запрещение: «Нельзя есть над мертвым. Когда едят за столом, то нельзя ронять ни кусочка в сторону покойника, а то хлеб и зерно умрут» (М. Головка, Прислоп).

Переходя от части к целому, опасное влияние покойника передается от куска хлеба вообще хлебу и зерну. Другое табу, запрещающее похоронной процессии идти по засеянному полю, также объясняется страхом перед вредной силой покойника. Священник Бачинский из Черноголовья рассказал мне следующее: однажды, провожая покойника на кладбище, он отделился от процессии и прошел через поле, потому что дорога была очень грязной. Случилось так, что урожай был плохим. Владелец обвинил его в том, что, пройдя через его поле, он ему испортил урожай.

Влияние покойника несет в себе угрозу живым, в особенности его близким. Принимаются меры, чтобы заговорить это влияние.

«Когда покойника выносят, родственники смотрят на лес (*дивлят на чащу*), чтобы быть такими же здоровыми, как он (*аби били так здорові, як чаща*)» (Прислоп).

Там же я записал более сложный обряд, служащий той же цели: «Когда покойника вынесли и дом подмели, семья (*челядь*) собирается за столом, и их три раза окропляют водой из кружки (*іс конви*); потом они должны посмотреть на растущее дерево (*сирое дерево*) и сказать: „Как это дерево здорово, так и мы здоровы (*який то дерево здоровий, так і ми здорові*)“».

Необходимо, чтобы, смотря на дерево, домочадцы сидели за столом и чтобы их окропляли водой. В Закарпатье существует много обрядов, где вода и стол играют благотворную роль, дают здоро-

вье и богатство. Это касается действий, совершаемых при рождении и крещении ребенка, в сочельник, на Пасху и в другие праздники.

По закону контакта, тому, кто смотрит на дерево, передаются его свойства. Правда, контакт здесь осуществляется только с помощью зрения.

Гибельное влияние покойника, пока он находится в доме, может передаваться сору на полу. Сообщу следующий обычай: «Женщина, которая убирает в доме покойника, получает за это кукурузный, овсяный или ржаной ощипок» (Нижний Синевир, Вышний Быстрый). Когда в первой из названных деревень я попросил объяснить этот обычай, мне ответили: «Так как никто не хочет убирать в доме покойника, злую судьбу надо приворожить (*приворожют*); чтобы женщина, которая это делает, не умерла, ей на бедность дают ощипок» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

Опасность сосредоточена прежде всего в пороге дома, чем и объясняется боязнь перешагнуть его. Когда женится вдовец, его вторая жена после венчания входит в дом не через дверь, а через окно (Мармарошская жупа). «Точно так же, если в семье умирают дети, то, когда рождается еще ребенок, его, чтобы он остался в живых, после крещения вносят не в дверь, а в окно, возле которого стоит стол (*крюз застольний вижюр*)». Если дверной порог рассматривается как опасное место, то окно, напротив, защищает от губительного влияния покойника. Этим пользуются и для того, чтобы избавиться от тоски по умершему.

Вдовец или вдова, у которых жена или муж умерли молодыми, дотрагиваются рукой до стола или до хлеба. Близкие открывают окно — от этого умерший и оставшийся в живых не будут тосковать друг по другу (*штови не бановали друг за другом*).

Существуют разные способы помешать покойнику возвращаться к живым; вот один из них: «Чтобы не бояться покойного мужа, вдова три раза выкрикивает его имя в печную трубу (*у цїўку*)» (Богдан). Но особенно опасен приход покойников-вампиров. Для того чтобы помешать этому, принимаются специальные меры:

«Если покойник — колдун, то ему на дорогу бросают мак, чтобы он начал его собирать и этим отвлекся (*штови тот босуркан маў роботу збірати, аби ся займал*)» (Ф. Печкан, Нижний Синевир).

«Вампир и колдун — это одно и то же (*утир, босуркун, то едно*). В гроб вампиру кладут стружку, бумагу, куски осины (*осику*), гвозди; затем, если он при жизни очень лютовал (*коли дуже лютий биў*), его привязывают за ногу ожиной (*ожиноў*). У могилы трижды рассыпают мак; причем выбирают «слепой» (*слітий*)» (цыган Андрей Славита, Прислоп).

Иногда для избавления от вампиров крестьяне принимают более решительные меры. Старый священник из деревни Люта, который там и родился, рассказал мне, что он сохранил воспоминания об одном происшествии своего детства. Вырыли тело крестья-

нина, считавшегося вампиром, «отрезали ему голову и перевернули в гробу со спины на живот».

Во время моей последней поездки по Закарпатьяю вместе с профессором Гавацци я остановился на несколько дней в деревне Нижний Быстрый. Там ходили слухи, что одна недавно умершая женщина являлась и пугала живых, и прежде всего своего мужа. Церковный староста подтвердил это и сказал, что она приходила и к нему: «Она взяла в рот его мизинец и хотела укусить (*брала в рот та хотіла кусити мизельник*); он вырвался, но тогда она укусила его за бок (*кусала за бюк*)» (М. Бобонич, Нижний Быстрый). Несколько крестьян объявили, что это *басурканя* (колдунья) и что ее надо вырыть и разрубить на куски (*порубати*). Приводили различные факты из ее жизни, свидетельствующие о том, что уже тогда она обладала сверхъестественной силой. Так, однажды, когда она болела, ее навестила жена того же церковного старосты и услышала, как больная скрипит зубами. Спросила почему. Колдунья ответила: «Твой муж бьет мою свинью». Вернувшись домой, жена спросила у старосты, бил ли он свинью. «Да, — ответил тот, — я ее прибил потому, что она рыла у нас картошку». Это было доказательством того, что колдунья обладала даром двойного зрения. Один парень передал мне также разговоры о том, что «при жизни у нее в глазах можно было видеть двух человечков (*у еї в очах било, коли жива була, два чуловічка*)».

По поводу прихода этой колдуньи принялись рассказывать давние истории, когда колдунов разрубали на части, после чего они переставали появляться. Вот что рассказал один молодой человек из Нижнего Быстрого:

Один раз, уже очень давно, вырыли колдуна: он лежал на боку, весь в крови; сначала все испугались, а потом отрезали ему голову и положили между ног. Покойник стал кричать: «Зачем вы меня извели? (*ці ізіли сте мя?*)». Когда его стали рубить на части, то в рот ему засунули обломок осины.

Существуют признаки, по которым крестьяне отличают обычного покойника от покойника особенно опасного. Если тело не коченеет, то в гроб кладут мак или уголь, чтобы «покойник считал зерна мака или писал углем: благодаря этой предосторожности он не выйдет из гроба».

Но к живым приходят не только вампиры. В. Головка из Прислопа рассказал мне происшествие, случившееся с ним самим:

«Меня мучила мать. Однажды после ее смерти я спал не здесь, в доме, а во дворе, на сене (*на оборозі*). И вот мне приснилось, что я бью

кого-то ножом. Я проснулся и вскочил. Рубаха на мне была мокрая, хоть выжми (*така на мні сорочка була мокра, бо мош скрутити*)».

Когда я у него спросил, почему мать приходила его мучить, он ответил, что, несомненно, при жизни он ее обидел.

Но закарпатские крестьяне не считают любое посещение покойников опасным или нежелательным. В некоторых случаях они сами вызывают их приход. «Если кто-то умер, нельзя белить дом (*не мош мастити*). Душа остается в нем год. При побелке кусок потолка надо оставить нетронутым. Душа ходит по потолку, ей надо оставить место (*у повалу душа ходит, аби мала місто*)» (М. Головка, Прислоп).

В Люте «в день похорон на столе оставляют воду и полотенце, всю ночь горит свеча; душа входит в окно и умывается».

В некоторых деревнях существует убеждение, что душа покойника имеет тот же внешний облик, что и у живых: «Если кто-нибудь умер, и в первую ночь один из родственников рассыпет на столе муку, то покойник, который в эту ночь вернется домой, оставит на ней след: как будто кто-то по ней ходил» (М. Головка, Прислоп).

Учитель Халанский из Нижнего Быстрого рассказал мне, что его жена, учительница, как-то раз была в доме покойника. Комната была полна народу, была удушливая жара. Учительница спросила у крестьян, почему они не открывают окна. Ей ответили: «Нельзя, а то душа уйдет».

Многие похоронные обряды Закарпатья и их объяснения напоминают аналогичные обычаи, существующие у городской интеллигенции или, во всяком случае, привычные нам — забота о теле и душе покойника и даже боязнь его влияния. Но что нам совершенно чуждо и полностью противоречит тому, как мы выполняем последний долг перед умершим, — это носящие иногда непристойный характер игры, которые устраиваются в присутствии покойника — *свічіня* и *лопатки* [Bogatyrev 1926: 9].

Изучение церемоний и магических обрядов, совершаемых в Закарпатье при похоронах, показывает, что большая часть их должна оградить живых от опасного влияния покойника, лишить его способности к возвращению. Они отличаются от действий, производимых при рождении, крещении, на свадьбе и календарных праздниках. Цель последних — вызвать, по закону контакта, появление свойства какого-либо предмета или добиться, по закону подobia, желаемой вещи или соответствующего результата.

От табу предохранительные магические действия отличаются тем, что табу запрещает совершать определенное действие, которое может повлечь пагубные последствия; в данном же случае, напротив, следует, так сказать, перейти в наступление и произвести целый ряд действий, препятствующих опасности.

Объяснения крестьян с очевидностью показывают, что труп, как и любой другой предмет, в определенные моменты обладает, по закону

контакта, способностью передавать другому предмету свои самые существенные качества, включая и саму смерть. Из других поверий следует, что труп воспринимается не только как предмет, обладающий определенными свойствами, которые могут магически передаваться другому предмету, но что он наделен и качествами живого существа, проявляющего инициативу, вступающего в сношения с живыми, иногда приносящего им вред. Многие народы верят в то, что, расставшись с жизнью, покойники приобретают сверхъестественную силу; мы видим, что вера в загробную жизнь покойников дополняется верой, приписывающей им сверхъестественную силу, что заставляет нас говорить уже о культе мертвых. Собранные нами в Закарпатье материалы не дают возможности подтвердить существование веры в покойников, наделенных сверхъестественной силой (сюда нельзя относить покойников-колдунов, поскольку у них была сверхъестественная сила уже при жизни), но эти материалы, во всяком случае, содержат достаточные сведения о вере закарпатских русинов в загробную жизнь.

Глава V

Чудесные явления и сверхъестественные существа

Вера в чудесные явления, в сверхъестественных существ, так же как и вера в могущество колдунов или в магические церемонии, у закарпатских крестьян и жива, и сильна. До сих пор можно встретить крестьян, которые не только говорят вам, что их родные или знакомые видели то или иное сверхъестественное существо, но и описывают, как они сами встретились с вампиром (*опир*), ночным духом (*нучник*), колдуном (*босуркун*) или колдуньей (*босурканя*).

Тщательный анализ этих рассказов заставляет нас приписать их галлюцинациям или явлениям того же рода. Приведу примеры чудесных явлений, происходивших во время моих экспедиций в Закарпатье.

* * *

В церкви одной деревни Земплинской жупы произошло чудесное явление ликов Христа и Святой Девы. Туда начали приходить паломники с большими пожертвованиями даже из соседней Ужгородской жупы. Это чудо вызвало интерес у местного духовенства. Специальная комиссия по расследованию, состоящая из нескольких епископов, объявила, что чуда не было и что богомольцы были введены в заблуждение. Но те не придали никакого значения этим выводам и, вернувшись в свои деревни, продолжали повсюду говорить о чуде. Под

впечатлением этих рассказов они принялись рассматривать кресты у себя в деревнях и открыли новые, чудесно явившиеся лики.

Время, дождь и ветер оставляют на каменных крестах неясные изображения. Так же воздействует на металлические части каменных или деревянных крестов ржавчина. Эти смутные очертания крестьяне тоже принимали за чудесно явившиеся лики.

Однажды в моем присутствии крестьянин увидел эти изображения. Мы вместе с ним проходили мимо каменного креста в деревне Гусное (Ужгородская жупа). Крестьянин остановился у креста и объявил мне, что здесь недавно явились лики Христа и Святой Девы. Сказав, что их нельзя показывать просто рукой, он подобрал сухую ветку и показал мне очертания, высеченные на кресте дождем и ветром. Эти очертания не имели ничего общего с ликами Христа и Святой Девы, но крестьянин уверенно сказал мне, что он ясно их видит.

В деревне Черноголовье (Ужгородская жупа) толпа крестьян, собравшаяся у креста, стоящего рядом с церковью, увидела на нем лики. Подобно этому, в Люте крестьяне вечером собирались у креста со свечами и пели молитвы.

Местный священник пытался объяснять, что чуда не было, но не всегда решался высказывать свои взгляды открыто. Крестьяне считают, что только простые люди (*руський чуловік*) могут видеть эти лики; господа «их видеть не могут (*пани видіть то не можуть*)»⁶³. И если бы священник решительно выступил против этого мнимого чуда, то они, вероятно, заключили бы: «Поп грешник и поэтому не может видеть лики». Достаточно было нескольких линий, едва намечающих человеческие контуры, чтобы воображение толпы их дополняло и дорисовывало соответствующий образ.

Очень часто рассказы о чудесных явлениях относятся не к реальным фактам (в данном случае какие-то смутные изображения были), а к тем, которые воображение трансформирует и доводит до необычайных размеров. Предыдущий пример представляет собой один из наиболее редких случаев коллективного самовнушения.

Другой пример того же рода был засвидетельствован в Хусте. Я собрал разные рассказы о необыкновенных явлениях, которые происходили вокруг и внутри одного дома в этом городе. Что там было на самом деле, мне выяснить не удалось, поэтому я ограничиваюсь простым пересказом историй о падающих камнях в Хусте⁶⁴.

Камни падали туда, где сейчас стоит православная церковь. Хозяин был православный. Его посадили в тюрьму. Однажды кто-то

⁶³ Здесь понятие национальности смешивается с социальной характеристикой, поэтому *руський чуловік* означает *русский крестьянин*.

⁶⁴ Хуст был тогда городом с 11 500 жителями: 6000 униатов, 2000 православных, 3500 иудеев.

у него сидел, и вдруг опрокинулся стол. Они вышли во двор. Там падали камни.

Это было в 1914 году в Хусте, за три месяца до начала войны. Михаил Палканич шел к себе домой. Весь день, каждые двадцать—тридцать минут, с неба падали камни, а между шестью и десятью часами камни падали каждые три минуты. И камень падал на крышу, никого не задевая. Кругом были жандармы, народ, всего тысячи три! Каждый вечер там собирались жандармы и полиция. Народу было, как при выходе из церкви. И в самую середину упал камень. Когда до него дотронулись, то посыпались искры, как от шрапнели. И ни один камень даже не коснулся людей. В день, когда началась война, все прекратилось, и камни больше не падали.

Один человек ехал в телеге и сказал, что это неправда, и прямо в его телегу упал камень, чтобы он убедился. В одном доме был мешок с яблоками. Одно яблоко упало, и дети попросили еще одно. Яблоки стали падать, пока не высыпался весь мешок.

Шла старая женщина (*баба*). Она назвала того, кто бросал камни. Тут же у нее весь рукав покрылся нечистотами. Ей пришлось вернуться, и больше этой кофты она не носила.

Это версия, рассказанная Штифусом. Приведу другую, принадлежащую Ивану Инцику, тоже из Хуста.

Это случилось в Хусте в 1916 году. Хозяин дома сидел в тюрьме за веру. Вдруг однажды на дом стали падать камни, и никто не знал откуда. Они падали часто, по шести-семи камней в минуту. Падали и туда, где собирались люди, но никого не задевали. Жандармы искали, но ничего не нашли. Когда кто-нибудь входил в дом, предметы начинали двигаться. Когда хозяин вышел из тюрьмы, он посмотрел на дом. Потом, не перекрестясь, он вошел во двор и сказал: «Если Господь хочет меня погубить, пусть убивает...» Но камни его не убили. Они все время падали на дом, а он ходил и молился. Мы втроем пришли к нему, один приятель с женой и я. Он взял Псалтырь и стал ее внимательно читать. Стул повернулся к нему, и мы сказали: «Пусть тот, кто это делает, ответит». Но ничего не отозвалось. Потом мы все втроем вышли. Две минуты мы разговаривали в кухне, а за это время все, что было в доме, собралось в одно место: лавка, кровать, стулья; с полок все попадало на землю. Дверь в дом была закрыта, но подошник дошел до кухни. Пятьдесят или сто человек пришло на это смотреть. Внучка человека, на чей дом падали камни, живет в Хусте. Ее мать умерла. Она приходит к дочери и душит ее. Они уже много денег отдали врачам. Все делают, чтобы ее вылечить, но ничего не помогает. Мать, покойница, хочет, чтобы и дочь тоже умерла⁶⁵.

⁶⁵ О падающих камнях и о беспорядке в доме см.: [Богатырев 1918: 48].

Из приведенных рассказов следует, что много народу видело одно и то же сверхъестественное явление; на самом деле у них были разные галлюцинации; может быть, даже галлюцинация была только у одного лица, и лишь позже он описал ее так, как будто бы речь шла о коллективных галлюцинациях.

Для иллюстрации этого явления приведем рассказ одной женщины:

Я возвращалась из Волового. Было поздно, и мне с сыном пришлось зайти к одному крестьянину в Радавке, попроситься переночевать. Он нас принял, накормил и любезничал со мной. У него была жена и трое детей. В это время вся его семья собиралась ложиться спать во дворе. Я спросила, почему они не ложатся в комнате. Крестьянин мне ответил: «У нас, жена божья, большой страх и плохие сны (*у нас, жена божья, великий страх а недобрый сон*)». Но все-таки они не легли снаружи. Отец лег с одним ребенком, мать с двумя другими на лавку у печи. Луна ярко освещала комнату. Мне стало казаться, что хозяин поднялся с постели и собирается лечь со мной. Я начала громко кричать, чтобы услышала его жена: «Что вам надо? Что вам надо?» Крестьянин ничего не ответил. Он встал у стола и так сильно наступил мне на ногу, что я тоже вскочила. Тогда он обернулся моим сыном, тем, которого я оставила дома. Я тут же закричала: «Иван, куда ты идешь?» Меня охватил сильный страх, и я стала молиться. Я увидела, что кто-то в обличье ребенка подходит к моему сыну, который спал рядом со мной, сжимает ему руку и говорит: «Вставай и кричи, чтобы все вставали; если ты не закричишь, я разорву тебя на куски (*покришу*)». Тогда мы оба, сын и я, встали и принялись молиться. Утром хозяева спросили, как мы спали. Я ответила, что хорошо, потому что мы, встав, хорошо себя чувствовали (*добре, кой сме добре стали*). Тогда крестьянин воскликнул: «А мы наоборот, потому что у нас в доме страшно (*у нас дуже тяжкий добре, бо у нас у хижі пудит*). Он стоит на нечистом месте (*ні на чистом місті побудовалися*)». И прибавил, что они отсюда уйдут.

Для понимания этой эротической галлюцинации надо принять во внимание, что рассказ исходил от цыганки. Так как в Закарпатье некоторые цыганки не отличаются безупречным поведением, легко предположить, что и наша цыганка, оставшись одна с ребенком в чужом доме, могла опасаться, как бы хозяин, слишком вольно шутивший за ужином, не стал на нее покушаться. В таком случае у впечатлительной женщины могла возникнуть галлюцинация. Галлюцинация сына цыганки, если она у него была, без сомнения, была вызвана страхом и криками лежавшей рядом с ним матери. Как бы

то ни было, рассказчица была убеждена в том, что столкнулась со сверхъестественным явлением.

Случаи, когда необыкновенные явления происходили при многих свидетелях, достаточно редки. Гораздо чаще их видит один человек — таких случаев в Закарпатье засвидетельствовано очень много.

Вот один из наиболее характерных:

Это было перед войной, в каком году, не знаю; один парень задержался на посиделках. Он возвращался к себе. Его дом стоял в конце деревни, у *толоки* (выгон для скота. — П. Б.). Недалеко от дома была *пустиня*, то есть пустая хата, в которой никто не жил. Было лето, все уже созрело, и перед *пустиней* стояли конопля, репа, бобы. Парень подошел к *пустине*, а луна светила так ярко, что все было видно. И вот он замечает большого волка, который стоит перед *пустиней* и смотрит через окно внутрь. Он так испугался, что закричал. Волк посмотрел на него, неторопливо повернулся и пошел через репу, бобы и коноплю. Он был таких размеров, что высокая конопля не доходила ему даже до брюха. Парень бросился к дому, еще раз крикнул и от страха упал на землю. Вышел отец, втащил его в дом и спросил, что случилось. Но тот от страха не мог произнести ни слова. Только на другое утро он рассказал о том, что видел. Больше никогда он не возвращался домой так поздно. Это все действительно произошло, святая правда. Парень этот и сейчас жив, у него жена и дети» (Нижний Синевир).

Его отец тоже как-то возвращался из деревни очень поздно; на дороге он никого не видел, но кто-то все время ставил ему подножку. На каждом шагу он падал. Только пойдет — тут же падает. Пьяным он не был: он непьющий. Никого позвать он не мог — хотел крикнуть, но ничего не получилось. Он не смог открыть рта. Так за два часа он прошел не больше тридцати метров. Он хорошо чувствовал, что кто-то держит его за ноги, но ничего не видел. Тогда он перекрестился и произнес молитву, но все было напрасно. Тут он подумал: «Раз я не могу идти, буду катиться по земле». Его дом был не очень далеко. С трудом он до него докатился, а крикнуть так и не смог. Добравшись до двери, он стал стучать ногами. Из дома вышли и втащили его внутрь. Он был без сил и мокрый, как будто только что вылез из воды. Когда у него спросили, что произошло, он ответил, что никого не видел, но что-то все время мешало ему идти. Два или три дня ему пришлось лежать, а потом он чувствовал себя таким же здоровым, как и раньше. В этих местах стараются поздно ночью не выходить, потому что часто людей что-то пугает. В прошлые времена здесь была церковь и кладбище (Нижний Синевир).

В предыдущих рассказах не фигурируют сверхъестественные существа из народных поверий. С ними мы встречаемся в других расска-

зах, которые и приводим. Вот несколько из них, посвященные вампирам (*упири* или *опири*).

Мы пошли вчетвером стеречь *толоку*. Часам к одиннадцати услышали у изгороди хихиканье и увидели, что там прошел человек. Это был вампир. Он пошел к *толоке*, стал гоняться за лошадьми и сам ржал, как лошадь. Мы вдвоем увидели его, а четверо остальных не видели. Но потом и они его увидели. Сначала они приняли нас за сумасшедших, а потом, когда сами увидели, признали, что это правда. Вампир может быть человеком, лошадью или собакой... Когда удят рыбу, то ему дают попробовать. И после этого можно наловить воз рыбы. Но с ним нельзя говорить. Он такой страшный, что с ним невозможно говорить.

Другой крестьянин рассказал мне о вампире следующее: «Он живет у воды. Когда он встречает у воды людей, то мучает их и убивает...» Потом он рассказал мне о встрече своего тестя с вампиром: «У него воровали бревна (*сажни*), и он пошел с ружьем их сторожить. Как только он пришел, то увидел, что в воде, в глубоком месте, стоит черный человек. А в другой раз, когда вязали плоты и народ еще не спал, он увидел, что большой черный человек идет один. Когда он вышел на берег, то стал еще больше. Старик пошел за товарищем, чтобы показать ему этого огромного человека. Как только они пришли, тот обратился в *лум* (искривленный ствол засохшего дерева, нависший над водой)». Я записал также рассказ этого крестьянина об одном особом виде вампира, *нучнике* (ночном духе). «Когда он встречает людей на берегу реки, он их убивает. Люди, как его увидят, бегут. Я часто видел, как он блесит! Он блесит. Он идет на берег реки. Он переходит через реку. Однажды мы втроем остановились, и вдруг прямо на нас идет свет. Паромщик побоялся ночевать на берегу и убежал к себе. Свет прошел по канату парома с одного берега на другой. Однажды паромщик услышал на Тиссе удары, как будто по воде били большими досками. Он думает, что это был водяной вампир (*водовий опири*)» (Рассказ Прокопа из Кривы)⁶⁶.

Кроме рассказов о разных видах вампиров мы записали и несколько рассказов о змйтчатах, или детях, умерших некрещеными (см. выше, часть II).

Это было лет пятнадцать назад. Я был еще маленький. Мне было восемь лет, но я все хорошо помню. Я играл с сестрой, братом

⁶⁶ Название *опир* (вампир), которое обозначает покойников, приходящих к живым пить кровь, применяется в Закарпатье и к другим сверхъестественным существам, сохраняя при этом и свое первоначальное значение. О вампирах см.: [Wollman 1925; Гнатюк 19126; Богатырев 1918: 13–55; Polívka 1922: 119–121; Tille 1918].

и другими детьми. Это было на заходе солнца. И мы, дети, играли, во что, не помню, у конюшни. Вдруг я вижу, что из-под конюшни выходит маленький мальчик. В нем было всего 35 сантиметров, и он начал быстро убегать от нас. А мы, дети, стали его догонять. Далеко он не убежал. От конюшни до дому было близко — не больше девяти метров. А *підлога* (пол, лежащий на фундаменте дома таким образом, что под домом остается свободное пространство. — П. Б.) в этой хате была высокая. И мальчик пробежал под дом, под *підлогу*, даже не пригнувшись. Он был босой, без шапки, в одной коротенькой рубашонке. Потом мы стали смотреть под хату и ничего не увидели, так что я до сих пор не знаю, кто это был. Женщины нам рассказали, что это был *змитча*, то есть ребенок, который не жил, потому что родившая его девушка его задушила, чтобы люди не знали, что у нее был ребенок (Ф. Печкан, Нижний Синевир; ср.: [Гнатюк 1912б: 199–207]).

Все рассказы такого типа, то есть те, в которых речь идет о сверхъестественных происшествиях и существах, долгое время считались галлюцинациями или явлениями того же порядка [Wundt 1910: 464–466]).

Многие ученые считали, что для эпохи малоизвестной палеославянской древности можно установить внешний вид и характерные черты различных персонажей народной демонологии, а не только имена, под которыми они известны. Но сейчас бо́льшая часть рассказов о сверхъестественных происшествиях или существах представляет собой просто описание индивидуальных видений. На их основании нельзя с достаточной достоверностью представить себе облик, под которым сверхъестественные существа являлись древним славянам. А priori на основании рассказов об индивидуальных видениях невозможно установить даже современный облик сверхъестественного существа.

Тем не менее все рассказы о встречах со сверхъестественными существами в общем совпадают. В них хотя и смутно, но проявляются характерные черты таких духов, как домовой, леший, водяной.

Как объяснить эти совпадения? Люди не выдумывают облик своих видений; часть их извлекается из народных преданий. Поэтому в них не происходит быстрых изменений — напротив, будучи объектами культа, они стремятся к устойчивости. Так, с одной стороны, облик сверхъестественного существа проявляет тенденцию к тому, чтобы остаться неизменяемым в той мере, в какой это не зависит от индивидуальных видений, а с другой стороны, под их влиянием он непрерывно изменяется.

Более того, нельзя забывать, что в одинаковых обстоятельствах могут быть одни и те же галлюцинации и что в этот момент на галлюцинации могут оказывать воздействие услышанные ранее рассказы. Общеизвестность историй о чудесных явлениях опреде-

ляет и совпадения в рассказах. Психологи показали, что любой человек, описывающий свои собственные сны, изменяет их под влиянием аналогичных снов или фактов, о которых он слышал ранее. Так же и тот, кто рассказывает, как ему привиделся какой-нибудь дух, во время рассказа бессознательно изменяет свое видение под влиянием схожих историй, которые он раньше знал.

В Закарпатье твердо верят в существование людей, наделенных сверхъестественной силой, — колдунов (*босуркун*) и колдуний (*босурканя*).

Вот рассказ крестьянина Прокопа о встрече его тестя с ведьмами (*босуркани*). Этот рассказ я прочел самому тестю, и тот исправил лишь некоторые детали, подтвердив, что все было именно так.

Ведьм (*босурканя*) можно видеть ночью. Мой старый тесть их встретил. Как-то в полночь он возвращался домой и услышал в грушевом саду какой-то шум. Он посмотрел в ту сторону и увидел одну еврейку, двух русских женщин и одного умершего недавно мужчину по имени *Валотир*; все четверо были из Кривы. (Тесть сказал мне, что *Валотира* видел не он, а кто-то другой. — П. Б.) Он их увидел, узнал, и они его тоже заметили. Он бросился на землю, но они подошли к нему и хотели убить. Он умолял их, плакал и обещал никому не говорить, что их видел. Всего там было 12 ведьм (старик поправил, что пять. — П. Б.), четыре из Кривы. Они собирались его убить, но ведьма из Чербины (соседняя с Кривой деревня. — П. Б.) сказала: «Отпустим его, а если он нас выдаст, уьем прямо за его столом». Он побожился, что никому не скажет. На следующий день в корчме он встретил эту старуху из Чербины и поставил ей водку, чтобы отблагодарить за спасение. Он часто встречал ее ночью вместе с еврейкой. Тесть не был пьян: он человек трезвый.

Тот же Прокоп рассказал мне еще, что «его тесть и еще один крестьянин рубили деревья и нашли бук, вокруг которого были упавшие, втоптанные в пыль листья. Там играли *босуркани*!»

Прокоп так объяснил мне, что такое оборотень (*воўкун*): «*Воўкун* — это человек, который может оборачиваться волком и убивает много людей» (ср.: [Гнатюк 1912б: 85–92; Polívka 1922: 107–108]).

В горной части (Верховине) Мармароша, в Прислопе, мне рассказали о способе опознания ведьмы: «Надо взять палку и, увидев перед собой собаку или кошку, ударить ее один раз левой рукой. Больше одного раза бить нельзя. Как только ее ударишь, она примет человеческий облик и будет умолять: „Миленький мой, ударь меня еще раз!“ Но этого никак нельзя делать. А утром станет видно, что это *босурканя*, потому что она сдохнет. Про тех, кому бес помогает, нельзя говорить „умрет“, надо говорить „сдохнет“. А если ее ударить второй раз, она бросится на вас, превратившись в черта».

Иногда в сознании крестьян колдуны и колдуньи смешиваются с представителями народной мифологии или хотя бы носят то же имя. С этой точки зрения характерна история корчмаря, который раньше был *нічник* (ночной дух). Там он фигурирует как мифическое существо, нечто вроде русского водяного.

Это было во время господского ужина; хозяин послал одного слугу за пивом и вином. Его встретил *нічник*. Слуга узнал его, потому что они были из одной деревни. *Нічник* стал его душить. Тогда слуга вынул нож и несколько раз его ударил. После этого он пошел за водкой и пивом и вернулся к господам весь в крови. Те спросили у него, что случилось. Он ответил: «*Нічник* хотел меня задушить, а я ударил его ножом». Господа не верят и на другой день вместе со слугой идут в дом к корчмарю. Жена говорит, что его нет дома. Спрашивают у нее, где он. Она снова отвечает, что его нет дома. Тогда слуга, который ударил его ножом, спросил: «Где он? Я ему должен деньги и хочу отдать». Тогда она сказала: «Он в другой комнате, входите». Он вошел и увидел *нічника*, всего окровавленного. Тот ему сказал: «Дорогой Михаил, прошу тебя, никому не рассказывай о том, что случилось. Я никогда ничего плохого не скажу ни о тебе, ни о твоей семье и дам тебе пятьдесят монет серебром с условием, что ты никому не расскажешь о том, что произошло». Вот и все. Это было пять лет назад в Нижнем Синевире. Это чистая правда. Можно поставить печать», — прибавил рассказчик.

Анализ церемоний и магических обрядов показывает, что часто их устойчивость укрепляется тем, что они совпадают с религиозными праздниками. Народ верит в свои обычаи сильнее, когда они сопровождают церковные обряды.

То же самое можно сказать о вере в сверхъестественных существ. Вера в *босуркань*, *упырей*, *леших* подкрепляется тем, что и церковь говорит о существовании злого духа, дьявола.

Один весьма благочестивый крестьянин из Архангельской губернии, который рассказал мне много историй о лешем, домовом и др., заключил, что все это были лишь разные проявления одного «злого духа». У него смешалось христианское представление о дьяволе и народные представления о лешем, домовом, водяном и т. д. (см.: [Богатырев 1918: 43]). Церковь же считает эти верования остатками опасного язычества и старается уничтожить народные суеверия, в особенности веру в персонажей народной демонологии.

Но иногда влияние религии касается лишь изменения внешнего облика злых духов. Это влияние дает нам возможность объяснить, почему в настоящее время большая часть сверхъестественных существ считается опасной и вредной для человека, в то время как, су-

дя по многочисленным рассказам, эти существа вовсе не злокозненны. Однако с того времени, как их начали рассматривать только с точки зрения христианства, они считаются воплощениями злого духа и утрачивают свою доброжелательность. В некоторых рассказах о чудесных явлениях ясно видна роль религиозных верований. Свидетельством этому служат следующие записанные мной рассказы.

Вот что случилось с одним парнем (*легинь*). Это было летом, на покосе, довольно далеко от деревни. Вечером его отец остался спать в хате, а он лег на чердаке, на солому. Другой *легинь* был там с девушкой. Наш парень лег от них подальше и попытался заснуть. Тогда было около одиннадцати часов. Только он стал засыпать — еще как следует не заснул — и вдруг чувствует, что к нему что-то идет, приближается, и он хватается это рукой, думая, что пришла девушка, спавшая с другим *легинем*. Но это была не она! *Это* упало на него и придавило так, что он не мог шевельнуть ни рукой, ни ногой. Он не знал, что *это* было. Хотел крикнуть, но не мог. Хотел перекреститься, помолиться, но не смог пошевелить рукой. Он пришел в себя, но перекреститься не мог, потому что *это* так прижало его, что он не мог двинуться. Его охватил такой страх, что он стал выть и разбудил отца и тетку, спавших в хате. Они услышали, как он воет и кричит. *Легинь* и девушка, которые лежали рядом с ним, стали смеяться. Они решили, что ему что-то снится, и окликнули его, но он не мог подняться. Отец и тетка пришли из хаты будить его. Он не спал — он просто не мог пошевелиться, и это прошло, когда пришли отец с теткой. Они спросили, что с ним было, что ему снилось. Он был так напуган, что сначала не мог сказать ни слова. Наконец, он им сказал: «Я не спал, что-то на меня навалилось так, что я не мог двинуть ни рукой, ни ногой...» И он сказал: «Я не знаю, что меня так сильно давило!» Хорошо! И все ему тогда сказали, что это был дьявол, потому что он лег спать, не помолясь. Потом ничего больше не произошло. Теперь, ложась спать, он молится. И такая же история очень часто бывает и с другими.

А со мной вот что тоже случилось. Мне было лет двенадцать. Я был далеко, в лугах, со скотиной. Там у нас была хатка. Вечером я лег спать и долго не мог заснуть. Никого со мной не было, я был один. Я думал о разном. Уже наступила ночь. Вдруг, только у меня начали закрываться глаза, чувствую, что на меня что-то наваливается. Я еще не спал, хотел пошевелиться, встать, но не смог этого сделать, не было сил. И я подумал: «Что же это такое?» И хотел помолиться. Я все понимал, но не мог перекреститься. Я не мог двинуться и поэтому не мог перекреститься. Вот тогда я стал что-то придумывать, какую-то молитву, и *это* меня отпустило. Я тут же поднялся, посмотрел вокруг и ничего не увидел. Тогда я зажег лампу и оглядел всю хату, нет ли там кого. Но ничего не увидел, потому

что дверь была заперта так же, как я запер ее, ложась. Мне потом сказали, что это потому, что я лег, не помолившись. Потом со мной ничего такого не случилось. Раньше я об этом слышал, но не верил. Поверил, когда *это* прижало меня так, что я едва дышал (Ф. Печкан, Синевир) [Гнатюк 1912б: 398, 432–436; Гнатюк 1912а: 56–57].

Кроме влияния христианства обнаруживается и влияние демонологии соседних народов. Известно, что западные славяне заимствовали у немцев целый ряд названий духов [Brückner 1918: 142–143]. Естественно, что изменения имен повлекли за собой и изменения характерных черт. Я хочу еще отметить, что замена старых названий новыми, кроме всего прочего, выражает хорошо известную тенденцию к эвфемистичности, столь распространенную в разных религиях, когда речь идет об обозначении богов или демонов.

Итак, по разным причинам свойства сверхъестественных существ все время меняются. Если мы можем весьма приблизительно установить современный облик того или иного существа, то совершенно невозможно выяснить, был ли он таким же много веков назад, в праславянскую или в прарусскую эпоху. Описать сверхъестественные существа в их современном виде трудно еще и потому, что рассказы о встречах с ними находятся под влиянием народных сказок и легенд и строятся в их привычных рамках. Отсюда вытекают изменения характера персонажей.

Народные сказки представляют собой произведения, характеризующие прежде всего особой структурой композиции. В них содержатся только характеры. Все попытки установить по сказкам внешность персонажей были безуспешны.

В своей работе о словацких сказках И. Поливка прекрасно показал, какие изменения претерпевают персонажи, приведя в качестве примера трансформацию Бабы яги в разных словацких сказках [Polívka 1922: 256–257]. Такие изменения вполне естественны. Кроме сюжета в каждой сказке так или иначе представлены свойства разных персонажей.

В ходе сказки часто бывает, что свойства персонажа меняются по ходу действия. В тех случаях, когда сказки используют схему рассказов о сверхъестественных существах, характеристики этих существ и само изложение значительно меняются. Приведу пример сказки, представленной мне как рассказ о действительном происшествии.

Не очень давно у нас был поп *Кавардань*, который много лет служил в нашей церкви. И когда он умер, его похоронили у церкви. Его заменил его зять, *Рудко*. Однажды вечером, выходя из деревни, пономарь увидел в церкви свет. Он пошел сказать об этом попу. Было около одиннадцати часов или полночь.

Поп пошел к церкви послушать, что там делается. Потом он вернулся домой и велел пономарю собрать несколько человек. Напоив и накормив их, поп сказал: «Пошли в церковь». Когда они пришли и посмотрели в замочную скважину, то увидели, что прежний поп там совершает службу. Новый поп тогда велел им молчать, пока покойник не закончит службу. Когда тот кончил и стал благословлять, то поп, который был снаружи, сказал «Аминь». Он не дал покойнику сказать «Аминь», потому что тогда все, кто был снаружи, крестьяне и поп, умерли бы. Как только поп, который стоял перед церковью, так крикнул, покойник исчез. Только свеча продолжала гореть. Но новый поп был ученый, он знал, что надо делать, и сказал пономарю: «Я буду смотреть в замочную скважину, а ты считай от одного до десяти». Когда пономарь дошел до десяти, свеча все еще горела. «Теперь, — сказал поп, — считай от десяти до ста». А поп все время смотрит, не погаснет ли свеча. Когда тот дошел до ста, свеча все еще горела. «Хорошо, — сказал поп, — теперь считай от ста до тысячи». Тогда тот стал считать: сто один, сто два, сто три... и на трехстах свеча сама погасла. И поп ему сказал, чтобы дальше не считать. И стал объяснять: «Покойный поп не дослужил в своей жизни трехсот служб. Теперь он приходит их совершать. А я их беру на себя, и больше он никогда не придет». И так новый поп отслужил триста служб, и покойник больше не возвращался в церковь. Это случилось у нас, в Нижнем Синевире.

Крестьянин Андрей Нурзан, слушавший этот рассказ, дополнил его так: «Это было тридцать два года назад. Этот поп *Кавардань*, который покойником приходил служить в церкви, меня крестил. А пономарь, который его видел, — это мой отец». Когда я спросил, живы ли еще свидетели этого происшествия, Андрей Нурзан ответил: «По-замчук знает наверняка, он там был! — и прибавил: — Если бы поп не понял, в чем дело, покойник приходил бы отслуживать все службы, которые ему остались».

Семидесятивосьмилетняя старуха, у которой я спросил, действительно ли это произошло в их деревне, подтвердила, что все было именно так. Затем другой крестьянин, хорошо знавший православное Писание, сказал, что и он об этом слышал; он считал это вполне правдоподобным, потому что униатские священники не выполняют своего долга, поэтому церковь потеряла святость и там могут появляться существа с того света. Он думает, что *Кавардань* должен был вернуться с того света потому, что адский огонь принуждал его отдать свой старый долг. Подтверждением народных верований для него, православного, было то, что речь шла об униатах.

Можно предположить, что в церкви заметили свет, что собрались узнать, в чем дело, и что, может быть, кто-то что-то увидел в за-

мочную скважину. Затем появились всевозможные добавления, основанные на когда-то слышанных легендах.

Эта история настолько перегружена мотивами, заимствованными из сказок, что трудно определить, откуда она ведет свое происхождение [Bořte, Polivka 1913–1918, Bd. 3: № 208].

Мы отметили большое влияние сказок и легенд на рассказы о чудесных явлениях. Но сказки и легенды почти никогда не играют роль предписаний. Сверхъестественные и фантастические существа, являющиеся героями русских сказок, такие, как *Кащей Бессмертный*, *Змей Горыныч*, *Баба яга* и другие, не играют никакой роли в народной русской демонологии.

Напротив, ее обычные персонажи — *леший*, *водяной*, *домовой* — лишь изредка вводятся в сказки. Все рассказы об их появлениях лишены характерных для сказки черт, таких, как вступление, эпилог, постоянные эпитеты. Эти персонажи появляются в сказках лишь для замены легендарных древних персонажей; такая замена к тому же ограничивается именем персонажа, основные черты которого обычно не модифицируются. Эти общие соображения приложимы и к сказкам Закарпатья. Один из их главных персонажей, *шаркань* (дракон), в народных верованиях не занимает никакого места. И напротив, сверхъестественные существа, в которых верят в Закарпатье, такие, как *утир*, *нічник*, *воўкун*, *змітча*, в сказках появляются чрезвычайно редко.

У русских исключение составляют только колдун и колдунья, которых мы одинаково часто встречаем в сказках и в народных верованиях. Правда, в сказках это название чаще прилагается к сверхъестественному персонажу, например к Бабе Яге. То же самое, даже в больших размерах, касается *босуркунов* и *босуркань* (колдун и колдунья) в сказках и народных верованиях Закарпатья.

Благодаря своей форме, установленной композиции, традиционным мотивам и различным словесным формулам сказка создает впечатление чисто художественного произведения. Отсюда вытекает, что сверхъестественные существа появляются там как создания поэтического вымысла. Для крестьянина эти фантастические и искусственные фигуры резко отличаются от сверхъестественных существ, в которых он верит.

В то же время сказка весьма ограничена и в мотивах, и в форме. Как всякий традиционный жанр, она лишь с трудом допускает проникновение новых элементов.

Каково происхождение сверхъестественных сказочных персонажей? Являются ли они плодом художественного творчества или здесь идет речь о существах, в которых верили прошлые поколения или другие народы? В настоящее время решить это очень трудно. Во всяком случае, нет оснований объяснять, как это делают некоторые ученые, все фантастические мотивы сказок пережитками определенных культов.

Мы не должны забывать, что облик персонажей народных рассказов часто напоминает сверхъестественных существ, бывших объектами культа. Но если они и напоминают образы народной демонологии, то это совершенно не означает, что, прежде чем войти в эти рассказы, они сами были объектами культа. Сходство не есть достаточный аргумент.

Происхождение сказочных персонажей может быть иным, чем происхождение сверхъестественных существ народной демонологии. Они могут быть вымышленными целиком, как герои романов. Рассказы о сверхъестественных происшествиях, претерпевшие влияние сказок и легенд, одновременно являются и поэтическими произведениями, и выражением искренней веры. Рассказчик верит в свою историю, но в то же время старается придать ей литературную форму.

В фольклоре мы встречаемся с целым рядом произведений такого типа. Сюда надо отнести заговорные формулы, составленные по определенным художественным законам и в различных своих элементах ощутимо приближающиеся к сказке, к эпической или, скорее, к лирической песне. Призванные воздействовать внушением, они достигают цели благодаря форме, которая одновременно отвечает и эстетическим требованиям.

* * *

Все предшествующее показывает нам непрочность основы, на которой хотят восстановить демонологию отдаленных эпох. Нашими знаниями о сверхъестественных персонажах современной демонологии мы обязаны индивидуальным видениям. Облик этих существ, описание их появлений отмечены влиянием христианства. Сам рассказ испытывает, кроме того, эстетическое воздействие сказок и легенд. Очевидно, что на основании таких данных весьма трудно восстановить древнюю славянскую или индоевропейскую мифологию. И напротив, эти живые свидетельства делают для нас возможным синхронный анализ верований в сверхъестественные существа.

Синхронный анализ подводит нас к целому ряду проблем, до сих пор не привлекавших внимания исследователей. Какова роль индивидуального видения в представлениях о сверхъестественных существах и явлениях, и, с другой стороны, какова роль в индивидуальном видении представлений о сверхъестественных существах и явлениях, стилизованных в верованиях местного населения и составляющих элемент коллективного сознания? Каковы, особенно в наши дни, взаимоотношения между догмами церкви и народной верой в сверхъестественные существа и явления? В каких случаях церковь разрушает веру в сверхъестественных существ, в каких она ее укрепляет? Наконец, каково влияние поэтических, народных и индивидуальных произведений на свойства сверхъестественных существ и на рассказы о них?

Заключение

Синхронный метод, приложенный нами к анализу обрядовых действий в календарные праздники или при церемониях крещения, свадьбы, похорон, позволил нам заключить, что вера в силу магии ощущается в Закарпатье чрезвычайно живо. Засвидетельствованные нами ответы о значении магических действий и обрядов показывают, что их объяснения исходят из установленных Фрэзером законов: закона контакта и закона подобия.

Не следует думать, однако, что большая часть обрядов и магических действий непосредственно связана с магией — скорее, можно утверждать обратное. Но сами крестьяне объясняют свои действия по преимуществу магией.

Во многих случаях крестьяне сами, без побуждения, давали объяснения магического характера; наши вопросы о значении обрядов были краткими и не наводящими: почему совершаются такие-то обряды, почему выполняются такие-то действия? Тем не менее и эти краткие вопросы пробуждали их мысль и ставили проблемы, которые сами по себе перед ними, несомненно, не возникли бы. Возможно, что в ряде случаев объяснения были непосредственно спровоцированы нашими вопросами. Но такие внушенные или вынужденные ответы совпадали с теми, которые давались свободно.

Эти два рода данных согласно доказывают, что современные объяснения обрядов, если таковые даются, подчинены одной общей тенденции — законам магии.

В своей работе мы очень мало занимались верованиями и представлениями крестьян, не связанными с магией, главным образом потому, что они менее распространены и не занимают значительного места в их сознании. Тем не менее на основании закарпатских верований и обрядов, относящихся к похоронам, удалось установить целый ряд поверий о жизни покойника на том свете: мы видели, что в определенной степени она напоминает земную — душа покойника нуждается в предметах, которыми он пользовался при жизни. Он возвращается к живым, иногда его душа даже материализуется: верят, например, что он оставляет следы своего посещения.

Среди закарпатских похоронных обрядов мы не нашли таких, которые были бы связаны с культом мертвых, но в Галиции обнаружены подобные обряды, причем они не всегда непосредственно связаны с похоронами.

В главе о сверхъестественных существах на многочисленных примерах мы показали, насколько живуча вера закарпатского крестьянина в чудесные явления и сверхъестественных существ и как велико значение галлюцинаций в этом виде верований.

Рассмотрим теперь более детально роль животных в народных верованиях и их значение в магических действиях и обрядах. Во мно-

гих случаях они являются просто орудиями при совершении магических действий. Очень часто свойство животного передается через прикосновение к нему. Но такая передача ни в коей мере не означает, что то или иное животное обладает сверхъестественной силой — это только та сверхъестественная сила, которая приписывается неодушевленному предмету, чьи свойства воздействуют на человека или животное. И те и другие — не более, чем орудия при магическом действии. Здесь можно привести следующее народное поверье: «Если человек после еды увидит весной в первый раз цыпленка, то отберет у него силу, но если человек выйдет натошак, то силу отберет цыпленок». Этот пример ясно показывает, что птица может отобрать у человека силу только в определенный момент и при определенных условиях; цыпленок не обладает сверхъестественной силой, потому что в первом случае преимущество принадлежит человеку. Существует много примет, связанных с приходом определенных животных, с определенными их действиями. Но и тогда в большинстве случаев животные являются лишь орудиями какой-то силы и приметы не зависят от воли или некоего особого сверхъестественного свойства этих животных.

Бывает, что приметы связаны не столько с самими животными, сколько со временем года и другими явлениями, совпадающими со встречей с животными. «Увидеть натошак весной первую ласточку означает, что весь год будет радость; увидеть курицу — наоборот». Встреча с одним и тем же животным, в зависимости от места ее, может означать и хорошее и плохое. «Услышать кукушку с востока — хорошая примета, с запада — плохая».

Но во многих случаях важным элементом магических действий и гаданий является то, что в них участвуют определенные животные, которым приписывается особая сверхъестественная сила; таким же образом эффективность действия увеличивают и некоторые неодушевленные предметы.

Приведем теперь некоторые верования, относящиеся к священным животным, которых запрещено убивать.

«Нельзя убивать ласточку, потому что Бог это запрещает (*ластоўку не мош убити. Не гудно, бо Бог приказаў, це не гінно кивати*). Нельзя также брать ее в руки» (М. Бобонич, Нижний Быстрый).

«Бог не разрешает убивать кулика или дотрагиваться до него (*так не гінно і фертиг, бо Бог приказаў, ёі не гінно кивати*). Из поколения в поколение родители не велят детям трогать эту птицу» (М. Бобонич, Нижний Быстрый).

Правда, можно встретить и рационалистические объяснения запрещения вредить ласточке, например, боязнью мести со стороны птицы: «Нельзя уничтожать ласточкино гнездо, а то она сожжет дом; она найдет, где взять огонь».

Считается, что в противоположность священным животным есть животные нечистые.

«Кошка нечистая, потому что она ест мышей. Есть кошки, которые ходят на границу (Закарпатья и Галиции) и носят, как лошади, на спине ведьм. Ведьмы им метят иногда одно, иногда оба уха (*ухо поштюмплуют*)».

Вспомним то, с чем мы познакомились в связи с похоронами. Если кошка останется на теле покойника, труп будет осквернен [Клинггер 1911: 149].

Но кошка пользуется такой плохой репутацией не у всех народов. Вспоминаю, как в детстве мне говорили, что кошка, в отличие от собаки, чистое животное. Говорили, что кошку пускают в церковь, даже в алтарь.

Несмотря на то что закарпатские крестьяне приписывают некоторым животным особые свойства, которых нет у человека, — кукушке, например, дар предсказывать будущее, — и поэтому в каком-то смысле ставят их выше человека, тем не менее люди все-таки считаются у них высшими существами.

«У животных нет души (*душа*), у них есть только разум (*розум*) (М. Бобонич, Нижний Быстрый).

В то же время надо отметить, что часто необыкновенные способности, приписываемые животным, не отличаются от человеческих, например речь.

«Мы слышали разговоры о том, что в сочельник плохо кормленная скотина ругает хозяина» (от молодежи, Нижний Быстрый).

«В сочельник все животные разговаривают. В этот день скотина ругает *газду*, который ее плохо кормит. Но как она его ругает, нельзя услышать (*то немош чути, лиш так є у притису*)» (цыгане, Прислоп).

Вот что рассказывает В. Головка из Прислопа: «Я слышал, что в сочельник надо как следует накормить скотину и намазать ей морду медом. В эту ночь нельзя спать в стойле, можно только сидеть у яслей, если хочешь услышать, как животные разговаривают между собой: „Как тебе?“ — „Мне хорошо“. — „Мне тоже“, — отвечает первый».

«У скотины есть разум, потому что она может понимать, как человек, но я не знаю, почему ей дана речь (*за що їй дано говорити*)».

Теперь мы должны сказать, что в закарпатских народных верованиях, относящихся к животным, насколько нам известно, нет следов тотемизма. Напротив, во многих рассказах содержится мысль о том, что некоторые животные произошли от человека.

«У медведя есть душа. Он происходит от человека, а именно от мельника. Один мельник взял слишком большую плату за помол, тогда его схватили, и он превратился в медведя» [Клинггер 1911: 277–278].

«У пчелы тоже есть душа, как у человека. Она происходит от него. Убить пчелу — такой же смертный грех (*гріх неспасенний*), как и убить человека» (цыгане, Прислоп).

Происхождение этих поверий частично может быть объяснено стремлением рационально объяснить табу, запрещающее уби-

вать разных животных, просто внешним или другим сходством, которое существует между ними и человеком⁶⁷.

В противоположность мнению некоторых исследователей (см. [Klawe 1920]) мы считаем, что легенды о происхождении человека и животных не являются пережитками тотемизма.

Кроме поверий, относящихся к животным и птицам, в Закарпатье существует вера в сказочных чудовищ. Мы много раз слышали рассказы о змее, называемом *полоз*. «Там, где пройдет полоз, земля горит; он разрушает леса. *Полоз* свистит» (цыгане, Прислоп).

Рассмотрим теперь магическую роль атмосферных явлений.

Мы видели, что совершение обряда в определенный день увеличивает его действенность и что для выполнения некоторых из них это является необходимым условием. То же касается и обрядов, связанных с атмосферными явлениями.

«Например, при первом ударе грома надо зажать между зубов камешек и разговаривать. Если камешек испортится („заболеет“), то и зубы будут болеть».

К этому, очевидно, относится и вера в «открывающееся небо». «Когда небо открывается (оно открывается ночью), то оттуда исходит сильный свет, как будто освещается дорога через все небо. Тогда человек может просить себе царство небесное или богатство (*царство небесное, або богатство, або на сім світі биў газдоў, або на тім*). Если он попросит и то и другое, то не получит ничего, потому что это большой грех». Мы спросили: «Когда же небо открывалось?» Ответ: «Это было в 1914 году. Чуть-чуть, совсем чуть-чуть оно открывается каждый год тому, кто может это видеть, то есть тому, кто праведно служит Богу и часто молится. Ему Господь помогает».

Различные действия предназначены для того, чтобы менять погоду. Вспомним о способе отводить грозу с помощью вербы, освященной в Вербное воскресенье. Один крестьянин так объяснил нам солнечное затмение:

«Когда солнце исчезает, надо набрать в бочку воды и смотреть в нее. Тогда мы помогаем солнцу: дракон (*шаркань*) не может его съесть. Когда началась война, *шаркань* съел солнце и его было едва видно. Через два часа оно вышло на свой обычный путь и снова стало согревать землю: *шаркань* его не победил»⁶⁸.

⁶⁷ Нам рассказали, что полевая мышь, *поўх* (avrikola), происходит от человека: «*Поўх* похож на мышь, но он больше, у него есть руки, как у человека».

⁶⁸ В другом доме нам сказали, что в воду или через закопченное стекло надо смотреть потому, что иначе не выдерживают глаза. Крестьянин заметил при этом: «Только дураки верят в сказку о том, что *шаркань* ест солнце, никакой *шаркань* не смог бы там жить, он бы сгорел. Затмение солнца делает луну».

Ограничимся этими несколькими упоминаниями о народных обрядах и действиях, куда включаются поверья, связанные с животными и атмосферными явлениями.

В ходе анализа нам часто приходилось подчеркивать сильное влияние в сознании крестьян христианской веры на народную. Этот религиозно-магический конгломерат, несомненно, должен быть исследован: с одной стороны, крестьяне стремятся объяснить большое число народных обрядов согласно религии, а с другой стороны, много христианских обрядов интерпретируется в рамках народных поверий.

Надо учесть, что применение синхронного метода, синхронный анализ народных обрядов представляют большую трудность.

В то время как синхронная лингвистика, основанная на непосредственном анализе, изучает тот же язык, на котором говорит исследователь, этнограф, который не занимается верованиями и обрядами своей собственной среды, не может действовать с той же легкостью. Большие трудности заключаются в том, что метод анализа в этнографии мы должны применять весьма ограниченно и осторожно из-за большой разницы в интеллекте между исследователем и информатором.

Без сомнения, объяснения народных обрядов и верований, данные европейскими крестьянами, имеют много точек соприкосновения с мышлением образованного человека. Но и здесь велика разница между, например, верой закарпатского крестьянина в приметы и суеверием чешского актера.

Остается единственный метод: изучать образ мышления крестьян и анализировать и классифицировать их объяснения магических действий и обрядов согласно определенной теории. Поскольку в этнографии невозможно применить интроспективный метод, надо примириться с тем, что от нас ускользает множество нюансов в этих объяснениях. Тем не менее синхронный анализ этнографических фактов дает большие результаты, чем сопровождающееся особыми трудностями построение гипотез. В итоге мы надеемся, что в ходе этого исследования нам удалось наметить некоторые отправные точки.

Лакуна, о которой мы говорим, конечно, задержит овладение этими законами, потому что мы не можем проверять данные крестьянами объяснения своими собственными объяснениями. Тем не менее мы уверены, что постепенно на это будет проливаться свет и что нам удастся в определенной степени обобщить не только собранные этнографией верования крестьян и смысл, который они этим верованиям придают, но и взаимодействие различных обрядов и их интерпретаций. Наконец, мы сможем установить законы, по которым изменяются обряды, и значения, которые они принимают.

Значит ли, что первостепенная роль, которую для нас играет синхронный метод в социологии, заставляет нас пренебрегать любым исследованием исторического развития? Ни в коем случае, потому что оба эти метода имеют равные права на существование.

Мы лишь хотели привлечь внимание к заблуждениям авторов, чересчур поспешно объясняющих значение, которое имели обряды в отдаленные от нас эпохи, и отметить, что исследование это чрезвычайно сложно, а иногда и невозможно. В настоящее время с помощью исторических и археологических данных легче восстановить сам обряд и его формы, чем его смысл и функции. Синхронный анализ народных поверий и тесно связанных с ними явлений может, как нам кажется, быть чрезвычайно полезным для выяснения истории обряда и его значения; этот метод позволяет нам использовать большое количество данных, углублять исследование, поскольку с его помощью можно до мельчайших подробностей анализировать изменения, которые претерпевают в настоящее время и сами обряды, и их интерпретации. Чтобы выработать более точные методы, найти законы и принципы, по которым обряд изменяется, необходимо начинать с синхронного метода.

«ПОЛАЗНИК» У ЮЖНЫХ СЛАВЯН, МАДЬЯРОВ, СЛОВАКОВ, ПОЛЯКОВ И УКРАИНЦЕВ. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов*

I

Обряд, связанный с терминами «полазник», «полаженик» и т. п., бытует в настоящее время у следующих народов: сербов, хорватов, словенцев, болгар, мадьяр, словаков, поляков и украинцев.

В последнее время обряд «полазник» подвергся рассмотрению в работах сербского исследователя Чайкановича¹ и немецкого исследователя Шнеевейса [Schneeweis 1925]. Вскользь об этом обряде упоминают украинский исследователь М. Грушевский [Грушевський 1923: 145 и 155] и польские исследователи А. Фишер [Fischer 1926: 148–149] и Е. Франковский [Frankowski 1928: 14–15].

Я останавлиюсь в первой главе на исследованиях Чайкановича. В главе «Полаженик» статьи «Неколике примедбе» (Несколько замечаний) Чайканович стремится доказать, что визит «полаженика» является остатком теофании, причем в доказательство своего положения он приводит следующие обряды, связанные с посещением «полаженика»: 1) снятие с «полаженика» обуви; 2) «ручак», на который он приглашается; 3) плодovitость, которую он предвещает [Чайкановић 1921: 284]. Хотя, по-видимому, предположение Чайкановича о том, что обычай гостеприимства, в связи с которым стоит и обряд «полазник», правдоподобнее всего объясняется религиозными мотивами, все же у нас нет достаточных оснований относить

*Опубликовано: «Полазник» у южных славян, мадьяр, словаков, поляков, украинцев // Lud Słowiański. T. III. Zesz. 1, B (etnografja). Kraków, 1933. S. 107–114; Zesz. 2, B (etnografja), Kraków, 1934. S. 212–273. Перевод приводимых автором материалов и комментарии к ним (с пометой Е. Л.) выполнены для наст. изд. Е. Е. Левкиевской (*Примеч. ред.*).

¹ См. главу IV «Полаженик» в статье «Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић» [Чайкановић 1921: 281–285] и главу «Људски и животињски полаженик» в книге «Студије из религије и фолклора. Живот и обичаји народни» [Чайкановић 1924: 150–156].

обряд «полаженик» к теофании. Если иностранный гость обладает известной магической силой, это еще не означает наличия у него силы божественной. Что касается угощения «полаженика» и его разувания, то это указывает только на уважение к человеку, обладающему большей магической силой по сравнению с окружающими.

В посвященной тому же вопросу главе «Људски и животињски полаженик» (Человеческий и животный полазник) книги «Студије из религије и фолклора» профессор Чайканович, по-видимому, правильно отмечает, что обдаривание «полаженика» является жертвой (я бы сказал, скорее благодарственной платой за принесение счастья). Но дальнейшие положения Чайкановича малоубедительны. Отмечая, что «полаженик» дарует плодovitость скоту и растениям, Чайканович замечает: «Ко даје плодност у религији свих Индоевроплана и у нашој религији, ако не преци? Ко ме се ми о Божићу обраћамо, на чију помоћ рачунамо, кога зовемо на гозбу, ако не претке? Сам Божић — чији је празник, ако не њихов?» <Кто дает плодovitость в религии всех индоевропейцев, как не предки? К кому мы на Рождество обращаемся, на чью помощь рассчитываем, кого зовем на угощение, как не предков? Само Рождество — чей праздник, как не их?> [Чайкановић 1924: 151–152].

Действительно, существует верование, что предки могут вызвать плодovitость и плодородие или, напротив, помешать им (например, вызвать бездождие). Некоторые обряды следует объяснять как умиловивление предков с той целью, чтобы они содействовали плодородию и плодovitости. Но все это не дает еще нам права делать вывод, что обряды и магические действия, содействующие и препятствующие плодородию, связаны только с культом предков². На другой заданный Чайкановичем вопрос, — кого, как не предков, зовут на ужин, — следует ответить, что зовут не только предков (например, животных). Не доказал Чайканович и положения, что сам Божић является праздником только предков. Несомненно, как это видно из целого ряда показаний славянских и неславянских народов, в цикл рождественских праздников вошли обряды, связанные с

² Чайканович стремится доказать, что все обряды на Бадњи дан и Божић связаны с культом предков. Это проходит красной нитью в упомянутых уже здесь работах: «Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић» [Чайкановић 1921] и «Људски и животињски полаженик» [Чайкановић 1924], а также в статье «Божична слама» [Чайкановић 1923: 123–132] и, наконец, в популярной статье «Бадње Вече код нас није чекање Новорођеног него помен „мртвица“, помещенной в газете «Време» [Чайкановић 1926: 27]. К сожалению, выводы проф. Чайкановича малоубедительны. Мы здесь не можем останавливаться на разборе положения Чайкановича относительно других рождественских обрядов и остановимся только на его объяснениях относительно обряда «полазник».

культом предков, но, кроме того, в этом цикле заключается много обрядов, которые могут быть объяснены и в настоящее время объясняются крестьянами иначе (ср. раздел «Культ предков»: [Schneeweis 1925: § 77, 206–209]. Если даже предположить вместе с Чайкановичем, что в основе этого праздника лежит культ предков, то и тогда мы должны признать, что к этому празднику могли присоединяться обряды, не имеющие ничего общего с этим культом, а это не позволяет нам всякий обряд, совершаемый в наше время в рождественский вечер, объяснять исходя из культа предков. В частности, неудачна попытка Чайкановича объяснить происхождение обряда «полаженик» из культа предков на том основании, что «полаженика» обсыпают орехами и угощают медовой ракией (см.: [Чайкановић 1924: 152]).

Попытка Чайкановича доказать связь ореха и орехового дерева с дьяволом (Вук Караджич, Талмуд, примеры, взятые из романского фольклора), а дьявола с загробным миром (см.: [Чайкановић 1921: 261–262]) тоже еще не доказывает связи ореха и орехового дерева с культом предков. Если бы мы приняли это положение, мы впали бы в логическую ошибку. Дьявол, конечно, связан с загробным миром, но не все то, что связано с дьяволом, связано с загробным миром³. Недоказательно также положение Чайкановича, что «медена ракия» и вино, которое дается «полаженику», имеют связь с культом предков. Несомненно, что употребление меда обычно при обрядах,

³ Теперь обратимся к нынешним объяснениям среди югославян обряда бросания орехов. Из рассмотрения примеров этого обряда, приведенных Шнеевейсом в его книге «Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten» <«Рождественские обычаи сербохорватов»>, видно, что в тех случаях, где дается объяснение этому обряду, он объясняется согласно законам симпатической магии (например, в Косове [Schneeweis 1925: 55], около Болеваца [Schneeweis 1925: 58], у боснийских сербов [Schneeweis 1925: 62], в Банате [Schneeweis 1925: 62–63]), то же свидетельствуют анекдоты об этом обряде: около Шабаша [Schneeweis 1925: 59], в Герцеговине [Schneeweis 1925: 61–62], ср. также замечание Шнеевейса: «Die Nuss gilt nicht nur bei den Südslaven als Symbol der Fülle, sondern in ganz Europa» <орех является символом богатства не только у южных славян, но и вообще по всей Европе> [Schneeweis 1925: 167]; там же библиография по этому вопросу. Только в одном из всех приведенных Шнеевейсом примеров (Черногория) при исполнении обряда бросания орехов есть упоминание об умерших: Der Hausvater wirft visir Nüsse Kreuzweise in die Ecken und spricht dabei: «Den Lebenden Gesundheit, langes Leben und Zuwachs, den Seelen der Toten Erlösung von den Sünden» <Хозяин дома бросает четыре ореха крест-накрест по углам дома и говорит при этом: «Живым здоровья, долгой жизни и прибавления семейства, душам мертвых — освобождения от грехов»> [Schneeweis 1925: 60]. Но и эта формула не указывает на изначальную связь обряда бросания орехов с культом предков.

связанных с культом покойников, но в некоторых обрядах эта связь могла и не существовать⁴. Да, наконец, если даже предположить, что орехи и мед связаны с культом предков, то одно только угощение «полаженника» медом и обсыпание его орехами не может служить доказательством того, что обряд «полаженник» связан с культом предков. Неубедительны также доказательства Чайкановича в защиту того, что териоморфный «полаженник» старше антропоморфного [Чайкановић 1924: 152]. Дело в том, что если даже вместе с профессором Чайкановичем придерживаться того тезиса, что бог в образе животного возникает раньше антропоморфного божества (что тоже не доказано), то все же отдельные обряды, связанные с обожещением животных, могли быть данным народом заимствованы уже в то время, когда у него существовали верования в антропоморфных божеств. В частности, когда уже утвердилось верование, что гость-человек приносит счастье, могло быть заимствовано верование, что и отдельные животные приносят счастье. Во всяком случае, из изучения современных верований мы видим, что легко могут ужиться верования в сверхъестественную силу людей с верованиями в сверхъестественную силу животных, а это позволяет предположить, что заимствование верований в божественную силу животных могло произойти после того, как утвердилось верование в антропоморфных божеств.

Итак, все объяснения, которые приводит Чайканович относительно полазника, не исключают целого ряда других объяснений этого обряда. То же следует сказать почти о всех объяснениях, которые Чайканович дает отдельным обрядам рождественского цикла. Всем его объяснениям можно противопоставить другие объяснения.

Рождественские обряды являются конгломератом обрядов, преследующих различные цели, при этом переживших несколько рядов религиозных систем, причем хронологически мы не можем установить, которая из этих систем бытовала у данного народа раньше. Мы не знаем также, не сочеталась ли одна система с другой и не составлялась ли та или иная система из разных элементов — скажем, из культа предков и культа животных и т. п.

Отсюда мы не можем утверждать, каково было первоначальное значение того или иного обряда.

При статическом рассмотрении обрядов мы видим, как в настоящее время сосуществуют различные объяснения и осмысления одного и того же обряда, причем мы не в состоянии установить, какое объяснение является более древним, а какое позднейшим (ср. в моей книге «Магические действия...», с. 23–29 наст. изд.).

⁴ Ср.: [Schneeweis 1925: 168]. Ср. «Магические действия...» об угощении медом жениха и невесты в ходе свадебного обряда (см. с. 98 наст. изд.).

Может быть, некоторые положения и гипотезы профессора Чайкановича в основе и верны, но те методы, которыми он стремится доказать эти положения, грешат против основных методологических требований. Оттого и самые его положения и гипотезы остаются недоказанными. Укажем несколько таких, как нам кажется, ошибочных методологических приемов, которыми пользуется профессор Чайканович в своих работах.

1. Профессор Чайканович для доказательства своих положений указывает только те варианты обряда, которые подтверждают его гипотезу (например, что данный обряд связан с культом предков), и не упоминает о тех, которые его гипотезы не подтверждают. Между тем его положения только тогда могли бы казаться утвердительными, если бы он разобрал как те примеры, которые подтверждают его положения, так и те, которые им противоречат, и далее доказал бы, что позволяет ему не считаться с последними.
2. Профессор Чайканович указывает на то, что «По себи се разуме, да наш празник није наставок римског, већ су и један и други независни остаци на најстарије индогерманске прошлости» <Само собой разумеется, что наш праздник — не продолжение римского, но и один и другой — независимые остатки из наидревнейшего индогерманского прошлого> [Чайкановић 1921: 268].

Став на точку зрения, что рождественские обряды индоевропейского происхождения, мы должны будем сначала восстановить значение праславянского обряда, затем праиталийского или прагреческого и только после этого приступить к восстановлению исконного индоевропейского значения. Чайканович это основное требование игнорирует и считает достаточным значение сербского обряда объяснять подобным или схожим обрядом, существовавшим у античных народов (ср. «Магические действия...», с. 24–25 наст. изд.). В частности, что касается объяснений славянских обрядов через античные, то здесь следует иметь в виду, что античные, в особенности римские, обряды, как показали последние исследования, по сравнению со славянскими должны были сохранить значительно меньше исконных индоевропейских черт (см. [Dumézil 1924]).

Покажу на конкретном примере, что объяснение обряда одного славянского народа бывает более легким и убедительным, чем объяснение его с помощью сходных обрядов у античных народов. В архиве Ф. Ржегоржа (Pozůstalost Řehoře) мне удалось отыскать описание обряда, в котором указывается на определенную связь «полазника», а именно териоморфного «полазника», с культом покойников. Пример этот является более доказательным для подтверждения гипотезы Чайкановича, чем те, на которые он ссылается. Приведу этот пример.

Душі померших (на Святий вечір перед Різдвом) о півночі приходять до хати. Чому не знають, покушавши трошки кожної страви відходять. Кожної страви лишаєсь по трошки в мисці і то на першу піч, а пшеницю, цілу миску, через цілих три дні і ночі. Одна вдовица боячись, щоби пшениці в ночі кіт або що иншого не порушило, встала в ночі і прикрила її ситом. О півночі почула стукіт, а сито упало на землю, тогди старий батько сказав: «Всякое дыханіе да хвалит Господа» і почули відповідь: «і я Го хвалю». По голосі пізнали, що то душа помершого мужа тої жінки. Тогда спитали, чого душа бажає, голос відповів «служби божої». Рано збирають всі останки страв полишених для душ да одной миски, відтак вводять до хати полазника (полазником звуть корову, теля, ягне, взагалі худобу рогату, котру вводять на свята до хати) і соломой з дідуха обвинувши роги, дають тое з'їсти. Начине мие ся аж тогди, коли останки з-їсть полазник (о. Olesnickij, Perevoloka u Bučace, Pozůstalost Řehoře).

Души умерших (в сочельник перед Рождеством) в полночь приходят в дом, зачем — не знают, поев немного каждого кушанья, уходят. Каждого кушанья оставляют понемногу в миске — и так на первую ночь. А пшеницу, целую миску, — в течение целых трех дней и ночей. Одна вдова, боясь, чтобы пшеницу ночью кот или кто-либо не тронул, встала ночью и прикрыла ее ситом. В полночь услышала стук, а сито упало на землю, тогда старый отец сказал: «Всякое дыхание да хвалит Господа», и услышал ответ: «И я Его хвалю». По голосу узнали, что это душа умершего мужа этой женщины. Тогда спросили, чего душа желает, голос ответил: «Службы Божьей». Утром собирают остатки кушаний, оставленных для душ, в одну миску, потом вводят в дом полазника (полазником считают корову, теленка, ягненка, вообще рогатый скот, который вводят на праздник в дом) и, обмотав рога соломой от *дидуха* <сноп соломы, который в течение всех святок стоит в красном углу. — Е. Л.>, дают это съесть. Посуда моется лишь тогда, когда остатки съест полазник (отец Олесницкий из с. Переволока в Бучаче, архив Ржегоржа).

Этот один пример если и не может служить доказательством того, что обряд «полазник» вытекает из культа предков, все же ясно указывает на определенную связь его с этим культом⁵.

⁵ В только что приведенном галицийском материале указывается, что пища откладывается для умерших, а затем ее дают есть «полазнику». В Восточной Словакии я собрал в нескольких селах сведения об аналогичном обряде, когда на «Святий вечір» откладывается часть пищи в отдельную миску, причем в одних селах мне указывали, что эта пища откладывается для душ умерших, в других — что откладывается для «полазника» — животного. Такого слу-

Я счел нужным остановиться здесь на объяснении Чайкановичем обряда «полазник», бытующего на Балканах, так как вид разбираемых Чайкановичем элементов, встречающихся у южных славян, мы встретим также у мадьяр, словаков, поляков и украинцев. Естественно, надо было занять определенную позицию по отношению к тем объяснениям, которые дает этим обрядам Чайканович. <Ср. статью В. В. Усачевой «Обряд „полазник“ и его фольклорные элементы в ареале сербохорватского языка» (сб. «Славянский и балканский фольклор». М., 1978. С. 27–47), в которой она поддерживает мнение В. Чайкановича (*Примеч. ред.*)>.

Что касается нашей работы, то мы не будем пытаться отыскивать первоначальное значение обряда «полазник». Разыскание первоначального значения как данного обряда, так и других обрядов мы считаем при нынешнем состоянии науки обреченным на неудачу. Мы ставим себе более скромные задачи, а именно дать синхронистическое описание как самого обряда, так и его осознания современными крестьянами, а также определить генетическую связь этого обряда у южных славян с таковым у славян восточных (украинцев) и западных (словаков и поляков), а также у мадьяр.

II

В этой главе я предлагаю вниманию читателей материал по обряду «полазник», как разысканный мною в печатных и рукописных материалах, так и лично мною записанный от крестьян. Материал этот касается бытования этого обряда у мадьяр, словаков, поляков и украинцев. Эти сведения я располагаю в географическом порядке, сначала с юга на север, далее к востоку и затем опять на юг. Первыми идут мадьярские материалы (привожу их в русском переводе), далее материалы из Средней Словакии (здесь в параллель к приведенным сведениям о распространении обряда «полазник» я привожу сведения о районе распространения так называемых югославянизмов в диалектах Средней Словакии: оба эти района распространения совпадают), Польши (поляки, затем галицийские украинцы) и, наконец,

чая, при котором, как в галицийском примере, объединялись бы оба момента, мне констатировать не удалось. Отмечу еще обряд кормления кур пищей, оставленной покойнику. На «Велию Божего Народзенья пре душички оставляют на тарелке „бобалькы“. Эти „бобалькы“ лежат до утра». <В сочельник перед Рождеством для душечек оставляют на тарелке галушки. Эти галушки лежат до утра. — Е. Л.> Потом их дают курам (с. Лачново, Восточная Словакия).

материалы, собранные мною в Восточной Словакии и на Подкарпатской Руси. В конце я привожу сведения об обряде «полазник» из старорусских памятников.

* * *

Обряд «*palázulás*» у мадьяр.

На святую Люцию ходят, как они это называют, «полазовать» (*palázolni*). Делается это для того, чтобы курицы в будущем году хорошо и много неслись. Соберутся два-три мальчика, свяжут большую охапку соломы и на рассвете начинают «полазовать». Обряд этот состоит в том, что они один за другим входят в дом, на пороге комнаты разбрасывают немножко соломы, потом на нее падут на колени и произносят следующие стихи несколько драстицкого характера: «пусть у вашей дочери будет такая... как отверстие в печи; пусть у вашей дочери будут такие груди, как *arató bugyoga* (посуда для питья, из которой пьют во время жатвы); пусть у вашей свиньи будет столько сала, как эти двери. Пусть ваше степенство получит столько сала, сколько в колодце воды, столько денег, сколько в овине мякены. Дай Бог, чтобы вы дожили еще до многих Люций». После того как они это произнесут, они получают за это деньги, яйца или сало. Хозяйка ни за что даже одной соломинки не позволит выбросить в навозную яму. Она всю эту солому сметет и положит в курник (Sorki [Márton 1891: 113]).

Обычай «полазовать», обычай, полный поверий, встречается в Vasmegyе, например в Némét-Gencse и его окрестностях. Обряд этот состоит в нижеследующем: семи—двенадцатилетние мальчики перед восходом солнца вытаскивают из стога или из овина довольно большую охапку соломы, берут ее под мышки и начинают ходить по домам, приветствуя знакомых и незнакомых. Когда ребенок, идущий «полазовать», войдет в дом, он, по обычаю католиков, произносит следующие слова приветствия: «Слава Господу Иисусу Христу». Потом он разбрасывает немного соломы, которую держит под мышкой, в углу около очага или печи, после чего на нее садится и произносит то же, что в первой выписке, но в стихах (см. выше). По произнесении этого стиха ребенок встает и получает в подарок несколько крейцеров или фрукты, прощается и идет в следующий дом, где произносит то же приветствие. После ухода ребенка хозяйка заботливо собирает с полу разбросанную солому, чтобы потом положить ее в гнездо сидящей на яйцах птицы (курицы, гусыни или утки), так как она от этого будто бы лучше сидит на яйцах (см.: [Király 1891: 365]).

На Люцию (13 декабря), сговорившись, два-три мальчика берут под пазуху немного соломы и ходят по домам с пожеланиями счастья. Сначала они вежливо приветствуют хозяев, а потом падают на колени на солому и начинают свой приговор: «Чтобы их (хозяев) корова давала много молока; чтобы у них было столько денег, сколь-

ко мякины; чтобы у них было столько яиц, сколько на небе звезд; чтобы у них было столько куриц, сколько стеблей в траве, столько сала, сколько воды в колодце; чтобы „солонина“ их была такая толстая, как дверная рама (?), колбаса такая длинная, как длинно село, чтобы их топор и сверло всегда были на месте, как дерево держится своего корня». После того как они проговорят это приветствие, они рассыпят солому по земле и встают с коленей [Kováts, János 1891: 75].

* * *

Далее привожу словацкий материал об обряде *polazuvati*, сначала словацкий материал, не имеющий обозначения места записи, затем записи, сделанные в Западной Словакии. Словацкий материал, собранный мною в Восточной Словакии, я помещаю рядом с записями того же обряда, сделанными в Восточной Словакии у карпато-руссов.

Na Slovensku polazuje se tiež, ale tam je polazovati jen choditi z domu k domu s přáním a to od kračúna až do nového roku. Jako polazník v Srbsku, tak se i každý kdo přichází přát na Slovensku, slavně hostí [Hanus 1860: 44–45].

Polazit' — chodia na hody — sviatky: Vianoce, Velkú noc (Rusadlá), mládež obojho pohľavia i starší chudobní po «dobrých lúd'och» so spevom lebo «vinšom» blahoprajením budúce obdarení. Prijdeli prvá polazit ženská, to je nie «šťastlivo». Šťastie znamená keď prvý polazí cigán (Šujanský František, rukopis z archívu múzea v Turčianskom Sv. Martine).

Naposledy v samý slavný den vánoční hned na svítání vyvádí z chléva ovci a trikrát s ní okolo stolu obejde, načež jí žehná a oplátky s medem i jiné věci, kteréž se na stole nalézají, dává. Potom

В Словакии также ходят полазниками, но там «полазовать» — значит ходить от дома к дому с поздравлением, и то от Рождества аж до Нового года. Как полазник в Сербии, так и каждый, кто приходит поздравлять в Словакии — уважаемые гости.

Polazit' — ходит в годовые праздники: Рождество, Пасху, Троицу — молодежь обоего пола и старшие из бедняков «по добрым людям» с пением или пожеланиями благополучия в будущем. Если первой придет «полазить» женщина, это «несчастливо». Счастье знаменует, когда первым «полазит» цыган (Франтишек Шуянский, архив музея в Турчанском Св. Мартине).

Наконец, в самый торжественный рождественский день сразу же, как только рассветет, выводит из хлева овцу и трижды с ней вокруг стола обходит, после чего ее благословляет и облатки с медом

všem šťastné svátky zavinšuje [Němcová 1911: 225].

Vtom sotva brieždi sa, už lazia polazníci z dom na dom klučky na dverach z rúk do rúk si podávajúc. Sú to zasa pastieri, mendici, čelad' a cigáni, niekde i mestski hajdúsi (drábi); kde večer nepostačili, dojdú za rána alebo aj po druhýkrát navštevujú domy majetnejších. Ale aj rodina k rodine a známym vysíela polazníkov, nie z núdze ale z vd'aky. Za veľké si pokladajú práve majetnejšie rodiny vysíelač a prijímač polazníkov, keď takto pekne oblečený, mladušký pát' do dvanást' ročný krsný, synovec, vnuk, ba i v далеkej ešte budúcnosti nádejnú zat'ko príde do domu, majúc pri boku často väčšiu kapsu ako je sám, a pekne zarytmuje či vo veršach zavinšuje; začo dostáva koláče v podobe okruhlého peraca alebo polokrúhlej makovej podkovy (kvaка), або kačky, vtáčka upečené a zvlášte jablko, v ňomž dľa majetnosti a vôle dárca a primerane k hodnosti mladého polazníka krajciare, sreborné šestáky, desiatniky i dvadsiatniky pozapichované sú. Dievčatá len zriedka chodia takto lazit', zdá sa to byť nastrosené výlučne len pre chlapcov; ale dnes polazníkov a na nový rok koledníkov len mladých radi majú a do izby pripúšťajú, domnievajúc sa, že mladi zdravie a život, starí chorobu a smrť do domu donášajú.

и другие вещи, которые на столе стоят, ей дает. Потом всем желает счастливых святок.

В тот момент, когда едва забрезжит, уже ходят полазники из дома в дом, дверные ручки из рук в руки передавая. Это всегда пастухи, церковные служки, батраки и цыгане, кое-где и городские стражники; где вечером не успели, придут утром, или аж во второй раз посещают дома самых зажиточных. Но родственники к родственникам и знакомым посылают полазников не из нужды, а из признательности. Наиболее зажиточные родственники считают своим большим правом посылать и принимать полазников, когда красиво одетые маленькие дети от пяти до двенадцати лет, крестник, племянник, внук, который, даже и в далеком еще будущем, как надеются, зятем придет в дом, имея на боку часто большую сумку, чем он сам, и прекрасно зарифмует или в стихах пожелает, за что получает калач в виде округлого веночка или полукруглой маковой подковы (квака), или утку, испеченную птицу и всегда яблоко в ней для зажиточности, а позовет даритель, и, соответственно званию молодого полазника, посыплется крейцеры, серебряные монеты, десятки-двадцатки. Девчата, однако, редко ходят такими полазниками, кажется, это предназначено исключительно лишь для хлопцев; но сегодня полазников, а на Новый год колядников лишь молодых обыкновенно принимают и в избу впускают, считая, что молодые — здоровье и жизнь, а старые — болезнь и смерть в дом приносят.

Rytmy alebo vinše polaznikov:

8. Vinšujem hody,
aby ste nepili vody,
iba víno a marec;
aby sa Vám urodil dobrý
jarec.

Nový Rok, d. l. ľádna. Ktorí na deň Božieho narodenia lazili, ti isti dnes ráno koledujú; ač výraz koledník koledovať niekde (Luptov) aj o vianočných polazníkoch užívajú (Zdá sa, že i slovo, koleda je nič inšie, leda kolenáda, čili lazenie po kolenách) [Dobšinský 1870: 173–174, 176].

Na boží hod polazujú susedé a přátelé z domu do domu, přejíce jeden druhému št'astné a veselé svátky, při čemž obyčejně jeden druhého pocti koláči, hriatým aneb vinem [Němcová 1859: 283].

Na druhý svátek «polazu» chodí děti s touto koledou:

Já malá panna
vitám Krista Pána,
Vítam ho já vitam
peňážčok si pýtam
Peňážčok mi dajte
zdraví zostávajúte.
A já malý žiačik
pýtam si koláčik.
Kapselka trčí,
pes na nej vrčí.
Dajte mi koláča
nak sami natláča.

Do školy nechodím
a viem vinšovaťi;

Ритмы или пожелания полазников:

8. Поздравляем со святками,
Чтобы не пили воды,
Только вино и март (?),
Чтобы вам родился
хороший ягненок.

Новый год, 1 января. Те, кто на Рождество ходили полазниками, те самые утром колятуют, и слова «колядник», «колядовать» кое-где (Луптов) и по отношению к рождественским полазникам употребляют. Кажется, что и слово «коледа» не что иное, как «kolenáda», или хождение с колядами.

На Рождество «полазуют» соседи и приятели из дома в дом, желая один другому счастливых и веселых святок, и при этом обычно один другого потчует калачами, жженкой или вином.

На другой праздник «полазов» ходят дети с такой колядой:

Я, маленькая панна,
Славлю Христа Пана,
Славлю Его я, славлю,
Денежек себе прошу,
Денежек мне дайте,
Здоровы оставайтесь.
А я, маленький ученичок,
Прошу себе калачик.
Сумочка растопырилась,
Пес на нее ворчит.
Дайте мне калача,
Пусть мы сами набьем его
<в сумку>.

В школу не ходим,
а выходим поздравлять,

teraz si rozvážte, čo mi
 máti dáti.
 Ak mi pedáte
 hambu získate,
 lebo se skúpi, lebo
 nemáte.
 Prišla som k vám povledáti
 vám
 že se narodil Kristus Pán
 Ak mi nechtete veriti
 môžete tajti opáčliť.
 Tam leží v jesličkách
 Obvímtej v plienčičkách.

Na nový rok obchádzajú deti
 s týmto práním:

Vmšujem vám nový rok,
 aby vám vypadal z peci bok,
 a z kozuba polovica,
 aby sa vám otelila jalovica
 koľko máte ližiček
 toľko tazdinej teliček,
 a koľko máte kolov,
 toľko gazdovi volov;
 koľko máte tanierikov,
 toľko vašej dievke
 frajerikov
 [Chotek 1906: 231–232].

Na Božie narodenie chodia
 chlapci «polazuvat», obyčajne
 žiaci. Príde dnu a povie:

Pochválen buč Ježiš Kristus!
 Ja som malý žiačik,
 spívam jako ftáčik
 o Kristu Pápu
 narod'enému.
 Narodilo se dit'atko malé,
 pri Betiáme leží
 na slame,
 Maria spívá, Jozef kolíňa.
 Aj my spívajme,

Теперь подумайте, что мне
 маме дать.
 Если мне не дадите,
 взыщете стыда,
 Или вы скупые, или
 неимущие.
 Я пришла к вам поведать
 вам,
 Что родился Христос Пан.
 Если не хотите мне верить,
 Можете там переспросить.
 Там лежит в ясельках,
 Завернутый в пеленки.

На Новый год дети обходят
 с таким поздравлением:

Поздравляем вас с Новым
 годом,
 Чтобы вам выпал из печи
 бок,
 А из очага — половина,
 Чтобы вам отелилась
 яловица,
 Сколько у вас ложечек,
 Столько хозяйке телушек,
 Сколько у вас колов,
 Столько хозяину волов,
 Сколько у вас тарелочек,
 Столько вашей девушке
 ухажеров.

На Рождество хлопцы ходят
 «полазывать», обычно ученики.
 Придет внутрь и скажет:

Да будет восславлен Иисус
 Христос!
 Я — маленький ученичок,
 Пою, как птичка,
 О Христе Пане
 народ'енном.
 Родилось дитятко малое.
 Около Вифлеема лежит
 на соломе.
 Мария поет, Иосиф качает.
 И мы поем,

prijmu nás do nebe,
do nebeskej slávy.

Примут нас до неба,
До небесной славы.

Obyčajne dostane dáky dárek
zato [Vršatský 1898: 141].

Обычно за это получают ка-
кой-нибудь подарок.

Polazeň. Na deň sv. Tomáša, tedy 21 decembra, pred Vianocmi a na Bošie narodzenie si polazujice dni. Ináčej hovorí sud i tak, že dneska je polazňa. V tieto dni kto vstúpi z nedomá-cich prvý do domu, či bližší, alebo ďalší sused, alebo aj niekto z druhej dediny, ten polazuje, to je polazeň. Takémuto polazňovi obyčajne dávajú jest', teco uhos-tia ho. Ale dobre si zapamätajú, kto boi polazňom. Keď sa po-tom cez rok niekomu zie vodi, zastihne ho nejaké nešťastie, alebo pripadne aj niečo dobrého ho potká, to povie: «Mal som zlého, alebo dobrého polazňa». Na takéhoto polazňa sud mnoho dá. Preto na polazovanie susedia a rodina posielajú si jeden druhému najradšej malé, zdravé a čerstvé deti, ktoré behajú po polazovaní najradšej rozodeté, pripadne aj bosie. To vraj má znamenať, aby susedi (rodina), bývali tak zdraví, veseli a bez starosti, ako sú tie deti. Ale neni polazeň ako polazeň. Ak má doniesť št'astie, to nesmie prist' do domu po vode, ale proti vode. Komu polazeň príde po vode, toho gazdovstvo poleti dolu, ako voda; aby polazeň doniesla št'astie, musí prisť proti vode.

В День св. Фомы, то есть 21 декабря, перед сочельником и на Рождество — в эти дни «полазуют». Иначе говоря, в народе до сих пор есть «полазень». В эти самые дни тот, кто придет из посторонних первый в дом, или ближний, или дальний сосед, или же некто из другого села, тот «полазует», то есть «полазень». Такому «полазню» обычно дают есть, тогда угощают его. Но хорошо запоминают, кто был «полазнем». Если потом, по прошествии года, кому-либо все плохо «ведется», настигнет его какое-нибудь несчастье или с ним случится и нечто хорошее, то скажет: «У меня был плохой или хороший полазень». За такого «полаз-ня» люди много дают. Поэтому на «полазование» соседи и родственники посылают один другому чаще всего маленьких, здоровых и быстрых детей, которые бегают и «полазуют» чаще всего раздеты-ми, а иногда и босыми. Это, гово-рят, должно знаменовать, чтобы соседи (родственники) были бы такими здоровыми, веселыми и беззаботными, как эти дети. Но не всякий «полазень» — настоящий «полазень». Раз он должен прине-сти счастье, то не смеет прийти в дом по течению воды, только против течения. К кому «полазень» придет по течению, у того хозяй-ство потечет вниз, как вода; чтобы «полазень» принес счастье, он дол-жен прийти против течения.

Tiež nesmie prist' polazeň v kožuchu; do ktorého domu pride v kožuchu, tam budú mať škodu na statku.

V polazujúce dni ani pes nesmie prist' za rána prvý do izby, lebo má na sebe srst', i bolo by to statku na škodu. Preto v polazujúce dni vodia gazdovia za rána ovce do izby, potom sa statok dobre drži [Vojtek 1906: 40–41].

O vánocich stavi si ditky stromek (polaznica-vršiak), na nějž zavěšují hruštičky, jablka, ořechy, jakož i paperové růže a recjazek z paperu, což v Bytči se obyčejné kupuje (Procházka «Kolérovičti drátenici (polarniea)», Kap. 14, S. 82).

Ktorý gazda má ovce, na Božie narodenie ráno, keď vstanú, ide do ovčiarne, dovedie do izby jednu ovцу a takto začne pri nej vinšovať: «Vinšujem vám tyto výročité sviatky, aby vám dal Pán Boh stáleho zdravia a šťastia, na dieťačkách potešenia, na stádečku rozmnoženia a všetko dobré, čo si len od Pána Boha žiadate». Po tomto «vinši» oboženie gazda ovцу okolo stola a dajú jej z «opáločky» jest' riasu, šipky, ovos, chlieb a oblátku. Toto všetko robia na upomienku, že keď sa Pán Kristus narodil, pastieri dovedli mu ovečku. Inde zasa dovedú do izby ovцу zavčas rána, aby im «polazila» prv, kým by mal polaziť niekto od susedov. Toto pokladajú za veľké šťastie [Geryk (б. r.): 70].

Также «полазень» не смеет прийти в кожихе; в какой дом он придет в кожихе, там будет убыток в скоте.

В дни, когда ходят полазники, даже собака не смеет прийти утром первой в избу, так как на ней есть шерсть и было бы это скоту в убыток. Поэтому в «полазниковские» дни хозяева вводят утром овец в избу, потом скот хорошо ведется.

В сочельник дети ставят деревце («полазница» — верхушка), на нее вешают груши, яблоки, орехи, также и бумажные розы, цепочки из бумаги, что-то в Бытчи обычно покупают.

Хозяин, у которого есть овцы, утром на Рождество, когда встанут, идет в овчарню, вводит в избу одну овцу и так начинает при ней говорить пожелания: «Желаю вам эти новогодние святки, чтобы дал вам Пан Бог постоянного здоровья и счастья, на детях утешения, на скоте размножения и всего доброго, чего лишь от Пана Бога желаете». После этого пожелания хозяин обводит овцу около стола и дает ей тмин, шиповник, овес, хлеб и облатку. Это все делают в память о том, что когда Пан Христос родился, пастухи привели к нему овечку. Кое-где вновь вводят в избу овцу рано утром, чтобы она «полазила» раньше, чем кто-то из соседей придет «полазить». Это считают большим счастьем.

Na Božie narodenie domáci so zvedavosťou čakajú prvého cudzieho človeka, ktorý vkročí do ich izby. Tento menuje sa polaznikom. Keď je polazník zdravý, domáci sú tomu veľmi radi a tešia sa, že sa celý rok budú zdravi. Takéhoto zdraveho polazníka počastujú niečim a pohostia. Keď je polazník chorý, obávajú sa, že ktorísi z nich ochorie [Geryk (б. г.): 71].

(V slovenské Turzovce) na sv. Lucii a potom na Vilii (Štedrý večer) chodi tam polazník (chlapec), ktorý «vinšuje» štěstí. (V Turzovce) nazývajú jej polazníčkom, neboť polazník (chlapec), jak jsme výše uvedli, chodi přát štěstí. Přijde-li ženská místo polazníka, považují ji za bosorku, před níž se mají na pozoru po celý rok [Húsek 1932: 5].

Boží hod, den božeho narození... Jen na Starohrozenkovsku pozve si soused souseda (potazníka) na «potazeň», počastuje ho oplátkou, kořalkou, vdolkem a j., aby se hostiteli dobře vedlo [Moravské Slovensko 1922: 787].

В селе Dubovo <Дубово>, находящемся вблизи сел Bacurov, Ostry Luka, Bučes <Бацуров, Остры, Лука, Бучец> ходят на Vianoce polazovati только мужчины — взрослые и дети. Они получают от хозяев за посещение палинку и другое угощение. В окрестных селах polazovati ходит пастух. В г. Зволене на Vianoce и Nový rok ходят polazovati vičiari, которые получают крону или две.

Эти беглые заметки были сделаны мною отчасти в вагоне, где я разговаривал с проезжавшими крестьянами, отчасти на одной из станций, где я вступил в разговор с одним стариком. Привожу эти заметки как материал, требующий проверки на месте. В с. Detva <Детва>, в части, носящей название Bat'ko <Батько>, в семье крестьянина Štefana Staviniska мне сказали, что колядники ходят polazovati на Стефана, 26 декабря.

На Рождество домашние с любопытством ждут первого чужого человека, который войдет в их избу. Он именуется «полазником». Если полазник здоровый, домашние этим очень довольны и радуются, что целый год будут здоровыми. Такого здорового полазника покормят чем-нибудь и угостят. Если полазник больной, опасаются, что некоторые из них заболеют.

(В словенском Туровце) в День св. Люции, а потом в канун Нового года (Щедрый вечер) там ходит полазник (хлопец), который желает счастья. (В Туровце) его называют «полазничком», поскольку полазник (хлопец), как мы выше увидели, ходит желать счастья. Если придет женщина вместо полазника, ее считают ведьмой, ее остерегаются целый год.

На Рождество... В Старогрозенковском позовет сосед соседа («потазника») на «потазень», угостит его облаткой, сладкой водкой, обрядовым хлебом и др., чтобы хозяину все хорошо велось.

Рассмотрим приведенный мною выше словацкий материал о комплексе обрядов, связанном с терминами «*polazník*», «*polazuvat*» и т. п., и попытаемся дать картину географического его распространения. К сожалению, из сведений, почерпнутых нами из работы [Hapuš 1860] и материала Франтишка Шуянского, найденного мною в архиве Этнографического музея в Турчанском Св. Мартине, не видно, в какой части Словакии были собраны эти материалы. Что касается работы Добшинского [Dobšinský 1870], то в ней также не отмечено, где был собран приведенный материал. Мы знаем из биографии Павла Добшинского (см. [Škultéty [б. г.]: 192–195]), что он большую часть своей жизни провел в различных областях Средней Словакии, Slavošovce, Revúca, Brezna, Bystrý (pri Rožňave), Banská Štiavnica, Drienčany v Gemeri <Славошовце, Ревуца, Брезна, Быстры (при Рожновце), Банска, Штавница, Дренчаны в Гемеры>. Литературная деятельность Добшинского проходит вся в Средней Словакии. Правда, жил он также и в Восточной Словакии (учился в Левоче). Й. Голубы в статье «*Ze zvykŭ a obyčejŭ na Uherském Slovensku*» <Из традиционных обычаев в Угорской Словении> пишет: «...práce Pavla Dobšinského — Obyčaje, poverý a ľary... väčším diletom ze severo-vychodnich končín» <Труд Павла Добшинского «Обычаи, поверья и колдовство»... большей частью с северо-восточных областей> [Holubý 1901]. Откуда взяты Голубым эти сведения и что он понимает под «*severo-vychodnimi končínami*», остается нам неизвестным. Биография Добшинского позволяет предположить, что он в своей работе описал среднесловацкие обряды, в частности описание обряда «*как lazia polazníci*» могло быть сделано тоже в Средней Словакии. Более точных сведений о том, где наблюдал Добшинский вышеприведенный обряд, у нас нет. Что касается сведений, приведенных Боженой Немцовой, то, судя по тому, что она ездила только по Средней Словакии, можно предположить, что она описывает здесь среднесловацкие обряды. Во всех остальных материалах точно указано, в каком селе был записан обряд, связанный с терминами «*polazník*», «*polazuvat*» и т. п. Все эти материалы были собраны главным образом в Средней Словакии.

Для дальнейших наших построений необходимо отметить, что в говорах всех тех сел, где был записан обряд «*polazník*», встречаются диалектические черты, которые лингвисты обычно считают югославянизмами. Отмечу югославянизмы во всех селах подряд, из которых мы имеем сведения об обряде «*polazník*». Я буду отмечать только три диалектические черты, признаваемые за югославянизмы в словацких говорах, а именно: 1) *ra* и *la* из праславянского *ort*, *olt*; 2) instr. sing. на *ou*; 3) *l* из правславянского *dl*, *tl*⁶. Отмечу, что вслед за целым рядом лингвис-

⁶ Ср.: [Stieber 1930a: A 230–244]. Я не принимаю здесь во внимание еще две черты, как спорные, которые Штибер в вышепоименованной работе склонен считать также югославянизмами, а именно *r* твердое из праслав. *r̥* и окончание первого лица мн. ч. на *mo*.

тов я считаю наиболее правдоподобным для западнославянских диалектов югославянизм *ra*, *la* из праславянского *ort*, *olt*. Сведения о языке сел, в которых был записан обряд «полазник», мне любезно предоставил д-р Л. Новак, готовящий в настоящее время большую работу по диалектологии Средней Словакии. Сведения эти д-р Л. Новак сообщил мне на основании анкет, полученных им из разных мест Средней Словакии.

Начну давать диалектическую характеристику сел, где был записан обряд «полазник», с юга на север.

Serovo. На анкету Новака был прислан только один ответ. Всюду 1) *ra* (кроме слова *rola*) из *ort*, 2) instr. sing. *ou*, 3) *l* из *dl*, *tl*. Там, где, по-видимому, записывала Вожена Немцова, в говорах встречаются все три югославянизма: 1) *ra* из *ort*, 2) instr. sing. *ou*, 3) *l* из *dl*, *tl*.

Solčany <Сольчаны>. На анкету д-ра Новака был прислан только один ответ. Встречается 1) *ro* и *ra* из *ort*. 2) instr. sing. *ou*, 3) *ll* из *dl* и *tl*. Из близкого к Сольчанам села Topolčanky <Топольчанка> Л. Новак получил на свою анкету 14 ответов; все они подтверждают сведения из села Сольчаны.

Terchova <Терхова>. Присланы четыре ответа на анкету Л. Новака. Встречаются и *ro*, и *ra*, но остальных так называемых югославянизмов в говорах нет: instr. sing. *u*; *dl* и *tl* сохранились.

Kolarovice <Коларовицы>. Из села Коларовицы сведений в материалах Л. Новака нет, а потому берем характеристику ближайшего к Коларовицам села Rovné <Ровне>, откуда прислано шесть ответов на анкету. Из югославянизмов в говорах Ровного встречаем: и *ro*, и *ra* из *ort*, *ll* из *dl* и *tl*, но в instr. sing. югославянизмы не отмечены; instr. sing. оканчивается на *ú*. Кроме того, были просмотрены сведения из другого ближайшего к Коларовицам села Zarieč Keblov <Заречь Кеблов>, где оказались те же самые диалектические черты, что и в Ровном.

Zarieč <Заречь>. Из четырех ответов все отмечают: 1) *ro* из *ort*, кроме слова *rascocha*, которое не является характерным для средне-словацких говоров, и только в одном ответе отмечается еще *rasces-tie*; 2) instr. sing. *u*; 3) сохранение *dl* и *tl*. Таким образом, в этом селе нет ни одного так называемого югославянизма.

Итак, во всех вышепоименованных селах, где был записан обряд «полазник», кроме села Заречь, встречаются югославянизмы⁷. Что касается села Заречь, то следует предположить, что в данном случае или югославянский обряд «полазник» продвинулся далее, чем югославянские языковые черты, или что прежде существовавшие здесь югославянские диалектические черты позднее под влиянием говоров других сел исчезли. Все же граница распространения обряда «полазник» приблизительно совпадает с изоглоссами югославянизмов в словацких диалектах. Полагаю, что распространение обряда «полазник», встречающегося и у югославян, и у словаков приблизительно в районе распространения диалектических югославянизмов, является лишним аргументом для за-

⁷ О югославянизмах в диалекте словацкого села Turzovka сведений не имею.

щиты того положения, что югославы и после распада праславян находились некоторое время в соприкосновении с западными славянами. Итак, распространение обряда «полазник» доходит здесь до самой границы Моравской Словакии. Что касается старогрозенковского обычая звать соседа (polaznika) в гости, то это, по-видимому, отголосок обряда «полазник», проникший из Словакии в Моравскую Словакию, но здесь изменивший свое наименование, причем слово «polaznik» было заменено более известным словом «potaznik».

Считаю нужным отметить, что по указанию знатоков Словакии около всех сел, в которых существует обряд «полазник», имеются «lazy». Существование в этих местах термина «lazy» могло содействовать сохранению и слов polaznik, polazuvat, так как давало населению этих сел возможность семасиологизировать эти слова. Отмечу также, что одни села, в которых встречается обряд «полазник» (Kolarovice, Terchova), — католические, другие (Zarieč, Cерово) — евангелические, так что распределение этого обряда по селам не совпадает с распределением в них двух упомянутых вероисповеданий, каковое совпадение мы встречаем иногда в Словакии при распределении других этнографических фактов.

* * *

Теперь приведу имеющийся у меня материал об обряде «полазник» (podłaznik) у поляков и галицийских украинцев. Располагаю материалом по направлению с запада на восток⁸.

«Podłaznik» — 1) plecionka ze słomy, mająca kształt małej tarczy, do której się w wigilię Bożego Narodzenia przywiesza świat z opłatków; 2) ten, który chodzi z powinszowaniem Nowego Roku (Zubsuche, Międzyzeczewienne).

«Podłazy» — zwyczaj chodzenia po domach w Boże Narodzenie i Nowy Rok i rzucania na mieszkańców owsem (Zubsuche; [Kosiński 1884: 296]).

W pierwszy dzień Godów (w Odrowążu na Podhalu)

«Podłaznik» — 1) плетенка из соломы, имеющая вид маленького диска, к которому в рождественский сочельник подвешивают «świat» из облаток; 2) тот, кто ходит с поздравлением с Новым годом (Зубсуха, Мендзычервенне).

«Podlazy» — обычай обходов домов на Рождество и Новый год и обсыпания жителей овсом (Зубсуха).

В первый день святок (в Одоровонжу на Подгале) в утренний

⁸ В подыскании польского материала об этом обряде большую помощь мне оказал проф. Мошинский. Приношу здесь ему свою искреннюю благодарность.

chodzą wczas rano chłopcy na «podłazy». «Podłażnicy» biorą do kieszeni lub w chustkę owies⁹ i obchodzą domy krewnych i znajomych z życzeniami, «suja» (rozrzucają) przytem ziarna owsa po izbie i na domowników, nawet na leżących jeszcze w łóżku. Za życzenia i «podsucie» owsem otrzymuj w darze trochę świątecznych smakołyków, czasem pieniądze. Na «podłazy» chodzą synowie uboższych gospodarzy. Bogatsi uważają sobie chodzenie po żebraniu za ujmę. «Podłażnicy» wygłaszają podczas rzucania owsa tak przemowę:

Na szczęście, na zdrowie,
na to Boże Narodzenie!

Coby sie wam darzyło
w kumorze,
w oborze,

Wszysty dobrze,
W kożdym kątku

po dziesiątku,

A na stole sto!

Podczas ostatnich słów «podłażnik» kładzie garść owsa na stół.

Inny tekst życzeniowy wygłaszają najchętniej żebracy, którzy hurmem wyruszają po jałmużnę. Ci recytują:

Na szczęście, na zdrowie,
na to Boże Narodzenie!

Coby sie wam darzyło
w kumorze,
w oborze,

Wszysty dobrze,
Cobyście mieli

teło cielicek,

Kieło w lesie jedlicek,

час парни ходят «на подлазы». Подлазники берут в карман или в платок овес⁹ и обходят дома родственников и знакомых, «сея» (разбрасывая) зерна овса по избе и на домочадцев, даже на лежащих еще в кровати. За благопожелания и «обсевание» овсом они получают в дар немного праздничных лакомств, временами — денег. На «подлазы» ходят сыновья наиболее бедных хозяев. Богатые считают хождение и кланченье унижением достоинства. «Подлазники» во время «обсеваания» овсом произносят такие приговоры:

На счастье, на здоровье,
на это Рождество!

Чтобы вам хорошо
плодилось в каморе,
на скотном дворе,

Всюду хорошо.

В каждом углу —
по десятку,

А на столе — сто!

При последних словах «подлазник» кладет горсть овса на стол.

Другой текст благопожеланий наиболее охотно оглашают нищие, которые гурьбой отправляются за подаванием. Те декламируют:

На счастье, на здоровье,
на это Рождество!

Чтобы вам хорошо
плодилось в каморе,
на скотном дворе,

Всюду хорошо.

Чтобы имели
столько телушек,

Сколько в лесу елок,

⁹ Noszono również owies w zimowej rękawicy z włóczki, np. w Zakopanem.

⁹ Носят также овес в зимней рукавице из гаруса, например, в Закопане.

Telo wołków (lub: ciołków),
Kielo na dachu
 kołków,

Telo dzieci,
Kielo przy dźwirzak śmieci,
A teraz zajrzyjcie do skrzynie,
Wyjmijcie pół świnię,
Zajrzyjcie do półki,
Wyjmijcie kukielki,
Zajrzyjcie do pieca,
Wyjmijcie kołoca,
Nieć sie wom darzi
 w kozdym kątku po dziesiątku,
A na stole sto!»

Jeżeli w domu jest dziewczyna, to i o niej nie zapominają «podłaznicy» i wtrącają w tekst życzenia, «aby miała telo frajirzi, kielo w półce talirzi».

Cyganie zwykle naprzód kołendują, a potem dopiero składają życzenia...

Parobcy «sują» na dziewczęta nietylko owsem, ale czasem i cukierkami. Czynią to czasem już po wilji przed pasterką.

Podłazy powtarzają się na św. Szczepana, t. j. w drugi dzień Go-dów, oraz na Nowy Rok. Formułki życzeń są w te dni następujące:

Na szczęście, na zdrowie,
 na tén święty Scepon,
Coby sie wom darzyła
 kapustecka z rzepom,

oraz:

Na szczęście, na zdrowie,
 na tén Nowy Rok,
Coby sie wom darzyła
 kapusta i grok.

Na Trzech Króli podłazów już niema [Lud, t. 29: 97–98].

Z okresu Bożego Narodzenia zanotowałem z Nowego Targu

Столько волов (или: телков),
Сколько на крыше
 колышков.

Столько детей,
Сколько около дверей мусора.
А теперь залезайте в сундук,
Вынимайте полсвиньи,
Залезайте на полку,
Вынимайте булочки,
Залезайте в печь,
Вынимайте калач.
Пусть вам плодится
 в каждом углу по десятку,
А на столе — сто!

Если в доме есть девушка, то и о ней не забывают «подлазники» и вставляют в текст поздравления, чтобы она имела столько ухаже-ров, сколько на полке тарелок.

Цыгане обычно сначала колы-дуют, а потом только приносят поздравления...

Парни «обсевают» девчат не только овсом, но иногда и конфета-ми. Делают это иногда после сочель-ника перед рождественской мессой.

«Подлазы» повторяются в День св. Степана, то есть на другой день святок, а также на Новый год. Фор-мулы поздравлений, употребляе-мых в эти дни, следующие:

На счастье, на здоровье,
 на этого святого Степана.
Чтобы вам родилась
 капусточка с репой.

или:

На счастье, на здоровье,
 на этот Новый год.
Чтобы вам родилась
 капуста и горох.

В День Трех королей «подла-зов» уже нет.

В период Рождества я записал в Новом Торге и окрестностях

Coby Wàm się darzyły
Kury cubate,
Gęsi siodłate;
Telo wołków,
Kielo na dachu koików,
Telo cielicek,
Co w lesie jedlicek;
Coby Wàm się darzyły
Konie z białymi nogami,
Cobyście orali
Śtyroma pługami,
Jak nie śtyroma,
To trzoma,
Jak nie trzoma,
To dwoma,
Jak nie dwoma,
To jednym,
Ale co godnym.
Siągnijcie do pieca,
Wyjmijcie kołàca;
Siągnijcie do skrzynie,
Wyjmijcie pół świnię;
Siągnijcie na wyzke,
Wyjmijcie masła łyzke;
Siągnijcie do sàfki,
Wyjmijcie gorzàłki,
Piekliście, kłuliście,
suć...

i sypią.

Za to dostają jako kolędę parę centów, albo kromkę chleba. Również i rodzice bogatsi wysyłają swoje dzieci po kolędzie do krewnych swoich bliższych i kumotrów, by ich podsuły «owsem», za co dostają od ciotek, «ujnych», babki parę centów, które z radością odnoszą do domu, prosząc matki, by im to schowała, a w jarmark kupiła jaki podarek za to. Ponieważ zbliża się czas karnawałowy, czas wesel, więc też gdzie dziewczka na wydaniu, tam

Чтобы у вас велись
Куры чубатые,
Гуси седлообразные,
Столько волов,
Сколько на крыше колышков,
Столько телушек,
Сколько в лесу елочек,
Чтобы вам плодились
Кони с белыми ногами,
Чтобы пахали
Четырьмя плугами,
Как не четыремя,
Так тремя,
Как не тремя,
Так двумя,
Как не двумя,
Так одним,
Но исправным.
Залезайте в печь,
Вынимайте калач,
Залезайте в сундук,
Вынимайте полсвиньи,
Залезайте на полку,
Вынимайте масла ложку,
Залезайте в шкаф,
Вынимайте горилку,
То, что вы напекли, наделали,
Что есть...

и <после этого> сыплют.

За это они получают как колядники пару грошей или кусок хлеба. Более богатые родители тоже посылают своих детей колядовать к своим родственникам, близким и кумовьям, чтобы «обсеять» их овсом, за это они получают от теток, дядей, бабок пару грошей, которые с радостью относят домой, прося, чтобы мать их спрятала, а на ярмарке на них купила какой-нибудь подарок. Так как приближается время карнавалов, время свадеб, то туда, где

spiesz parobczak, by ją «podsuć owsem», a zarazem dać poznać, że stara się o jej rękę. Rozumie się, że jeżeli jest mile widziany, więc zapraszają go, by usiadł, rozmawiają z nim o tem i o owem, aż w tem wśród rozmowy zjawiają się «towarzysià» parobka, ale już nie z próżnemi rękami, lecz z barylką wina lub beczułką piwa — poczem rozpoczyna się pijatyka, śpiewy, wesolość, a śmiechy i rozmowy przeplecie nieraz piosnka parobczaka zakochanego o swojej «leluji», dziewczynie — lub zawierająca prośbę do rodziców, by mu ją dali za żonę. Chłopców, chodzących w dzień ten «w podłazy», by «podsuć» gospodarza owsem, nazywają «podłaźnikami» [Kantor 1907: 117–118].

«Podłaźnik» — 1) плетёнка из соломы тarczowatego kształtu, do której w wigilję Bożego Narodzenia przywiązują opłatki; 2) chodzący z powinszowaniem Nowego Roku; *podłaźniki*, opłatki.

«Podłazy», chodzenie po domach w Boże Narodzenie i Nowy Rok [Wrześniowski 1885: 17].

«Podłazy», w wigilję Bożego Narodzenia przywiązują u pułapu w izbie t. z. podłazy, t. j. plecionkę ze słomy, różnego kształtu, często opłatkami ozdobioną; czasem wyrabiają misterne podłazy z drzewa «Podłazić kogo», iść do czyjej chałupy w noc wigilijną z powinszowaniem, stąd wyrażenie: *dobżeś me podlâz*, t. j. przyniosłeś mi szczęście. «Podłaźnik», ten, co chodzi po chałupach z powinszowaniem w noc

была девушка на выданье, спешил парень, чтобы ее «обсеять» овсом, а вместе с этим дать понять, что ищет ее руки. Понятно, что если он хорошо выглядит, то его приглашают сесть, разговаривают с ним о том о сем, а тогда среди разговора появляются «товарищи» парня, но уже не с пустыми руками, но с бочонком вина или с бочкой пива, после чего начинается пьянка, песни, веселье, а смех и разговоры неоднократно перемежаются песней парня, влюбленного в свою «лелую» — девушку, или завершаются просьбой к родителям, чтобы они отдали ее ему в жены. Парней, ходящих в этот день «в подлазы», чтобы «обсеять» хозяина овсом, называют «подлазниками».

«Podłaźnik» — 1) плетёнка из соломы округлой формы, к которой в рождественский сочельник привязывают облатки; 2) ходящий с поздравлениями с Новым годом; подлазники, облатки.

«Podłazy» — хождение по хатам в Рождество и Новый год.

«Podłazy»: в рождественский сочельник привязывают к потолку в избе так называемые «подлазы», то есть плетёнки из соломы разной формы, часто украшенные облатками; иногда искусно выделывают «подлазы» из дерева. «Podłazić kogo» — идти к чьему-нибудь дому в рождественскую ночь с поздравлениями, отсюда выражение: *«dobżeś me podlâz»*, то есть «ты приносишь мне счастье». «Подлазник» — тот, кто ходит по

wigilijną. Wchodząc do izby, ciska naprzód na wszystkie strony przyniesionym w rękawicach owsem i mówi: «Niek będzie pochwalony Jezus Chrystus! na szczęście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, coby sie darzyło, sytko dobrze wodziło, żeby było telo konicków, jako w płocie kólicków, coby było telo wolków, jako w dachu kołków, coby było telo cielicek, jako w lesie jedliczek, coby było telo owiecek, jako w brzyzku mrowiecek, coby było telo w polu kóp, jakok zrobił do wás stóp». Jeden z domowników biegnie zaczerpnąć bieżcej wody. Podłaznik bije obecnych woreczkiem z pieniędzmi po głowach, żeby ich głowy nie bolały, a potem te pieniądze wsypuje do miski z przyniesioną świeżą wodą, myją się w niej wszyscy, żeby byli zdrowi, «jak te piniądze», a gaździna, jeżeli dbała i mądra, myje także tą wodą wymiona krów, żeby się dobrze doily [Dembowski 1892: 395].

(We wsi Ponicach w Beskidzie w wilję rano) chłopaki... lecą do lasu po podłazniczki, to jest po male choinki, czyli raczej wiercholki z choinek, których całe brzemie jeszcze przed świtem przynoszą do domu. Przyciąwszy najwyższą, środkową gałązkę, zostawiają tylko boczne, a wtedy jedna z tych podłazniczek zatyka się nad jednymi drzwiami chałupy z zewnątrz, ... druga tak samo nad drugimi — gdyż drzwi w sieni zawsze bywają na przestrzał — trzecia na drzwiami obory. Potem jeszcze jedna wiesz się u pulapu

хатам с поздравлениями в рождественскую ночь. Входя в избу, он прежде всего бросает на все стороны принесенный в рукавицах овес и говорит: «Пусть будет восславлен Иисус Христос! На счастье, на здоровье, на это Рождество, чтобы все плодилось, все хорошо водилось, чтобы было столько лошадок, сколько в заборе кольев, чтобы было столько телушек, как в лесу елочек, чтобы было столько овечек, сколько в куче муравьев, чтобы было столько в поле копен, сколько я сделал до вас шагов». Один из домочадцев бежит, чтобы зачерпнуть проточной воды. Подлазник бьет присутствующих мешочком с деньгами по головам, чтобы у них не болели головы, а потом эти деньги высыпает в миску с принесенной свежей водой, в ней все умываются, чтобы быть здоровыми, «как эти деньги», а хозяйка, если она заботливая и умная, моет этой водой и вымена коров, чтобы они хорошо доились.

(В деревне Пони в Бескидах утром в сочельник) парни... бегут в лес за «подлазничками», то есть за маленькими елочками или, вернее, за верхушками елок, которых целую охапку еще до рассвета приносят домой. Вырезав самую большую, центральную ветку, оставляют только боковые, а тогда одна из этих «подлазничек» затыкается над одними дверями хаты снаружи... другая также над другими — где двери в сени всегда бывают друг напротив друга, третья — над дверями коровни-

w oborze, wierzchołkiem na dół, druga tak samo w czarnej izbie, pod pierwszym stragarzem w powale, w kącie, koło okna i nareszcie ostatnia, najparadziejniejsza, ubiera się krążkami, wyciętymi z różnobarwnych opłatków, które się nićmi przywiązują dokoła na gałązkach i zawsze wierzchołkiem nadół wiesza się w świetnicy. Wiesza się zaś tak samo u stragarza, w kącie przed obrazami, które zwykle rzędem podwójnym zapelniają jedną ścianę izby. Podłazniczki te mają być także bardzo skuteczne w domu.

Czasem też mają krążki czyli denka wielkości talerza z słomy lub pręcików wplecione, które zdobią kółkami z kolorowych opłatków po brzegach, a na samym środku dają świat, t. j. kulę ażurową z krzyżem, bardzo misternie wyklejoną z opłatków. Krążek taki służy też za podłazniczkę i wiesza się w świetnicy, a wtedy podłazniczka z choinki schodzi na drugi plan i bywa przeniesiona na dalszy stragarz, albo też zatknięta do ściany koło obrazów. Starzy ludzie jednak twierdzą, że te z choinki, jakkolwiek mniej skuteczne, mają być skuteczniejsze.

Ale cała ta ceremonia ubierania i wieszania podłazniczek odbywa się zwykle już po południu... A o godzinie 2-iej (w nocy) muszą już być wszyscy na nogach i oczekiwać przybycia podłazników, t. j. gości, którzy zwykle po pasterce przychodzą na podłazy, t. j. z powinszowaniem świąt. Mniejwięcej wiadomo jed-

ка. Затем еще одна вешается под потолком в коровнике верхушкой вниз, другая — так же в черной избе, под первой балкой потолка, в углу около окна, и, наконец, последняя, наиболее праздничная, убирается кружками, вырезанными из разноцветных облаток, которые нитками привязывают кругом на ветвях и всегда верхушкой вниз вешают в горнице. Она вешается также у балки, в углу под образами, которые обычно двойным рядом заполняют одну стену избы. Эти «подлазнички» являются очень полезными в доме.

Временами также имеют кружки или донца величиной с тарелку, сплетенные из соломы или прутьев, которые украшают колечками из разноцветных облаток по краям, а в самой середине прикрепляют «świat», то есть ажурный шар, весьма мастерски склеенный из облаток. Такой кружок также служит в качестве «подлазнички» и вешается в горнице, а тогда «подлазничка» из елки отходит на второй план и, бывает, переносится на дальнюю балку или затыкается в стену около икон. Старые люди, однако, утверждают, что «подлазнички» из елочки, несмотря на то что они менее нарядны, обладают большей эффективностью.

Но в целом эта церемония убирания и вывешивания «подлазничек» совершается уже после полудня... А во втором часу ночи все должны быть уже на ногах и ждать прибытия подлазников, то есть гостей, которые обычно после рождественской мессы приходят «на подлазы», то есть с поздравле-

nak kto przyjdzie, gdyż gaździ-na zawczasu napomyka temu i owemu, kogo mieć chce: «a nie zabaccie nie zapomnijcie, byście pu (w miejscowem narzeczu używa się zamiast ku) nam przyšli na podłazy!»; dziewczęta zaś swoją drogą umieją szepnąć słówko tym parobkom, którym sprzyjają. Zwykle też przychodzą sami parobcy, rzadko bardzo ktoś starszy.

Dziwna rzecz, że w Krakowskiem nie znają wcale podłazów, podczas gdy u wszystkich Słowian południowych, u Serbów, Chorwatów, Słowieńców, nawet u Bułgarów istnieje ten sam zwyczaj, co u górali. Nad ranem w pierwsze święto Bożego Narodzenia tak samo przychodzi tak zwany u nich polaznik, albo polażajnik i pozdrawia, mówiąc: «Chrystus się rodzi!» i sypie żytem po izbie, a domownicy nawzajem sypią na niego i odpowiadają: «Naprawdę się rodzi!» Potem polaznik przystępuje do komina, na którym od wieczora pali się badniak, t. j. pniak dębowy, i uderza weń pogrzebaczem, aby wydobyć jak najwięcej iskier, a wtedy mówi: «Tyle bydła, tyle koni, tyle kóz, tyle owiec, tyle wieprzów, tyle uli, tyle szczęścia i pomyślności!». I do popiołu rzuca kilka drobnych monet. Pisze o tem Primus Sobotka w dziele «Rostlinstvo a jeho význam v pověrách slovanských», a także Jerzy Krek w dziele «Einleitung in die slavische Litteratur».

Gdy tak podłaznik wejdzie do izby, to przedewszystkiem mówi, jak zwykle, u progu: «Niech będzie pofalony Jezus Krystus!», a potem

niaми по случаю праздника. Более или менее, однако, известно, кто придет, так как хозяйка заблаговременно намекает тому и другому, кого хочет видеть: «А не запомнятуйте, не забудьте, чтобы к нам (*рипат* — в местном наречии употребляется вместо *купат*) пришли „на подлазы“! Девчата же в свою очередь умеют шепнуть словечко тем парням, которым симпатизируют. Обычно приходят сами парни, очень редко — кто-то старший.

Удивительно, что в Краковском воеводстве в целом не знают обычая «подлазов», в то время как у всех южных славян: у сербов, хорватов, словенцев, даже у болгар — существует тот же самый обычай, что и у гуралей. К утру в первый день Рождества приходит так называемый «полазник», или «полажайник», и приветствует, говоря: «Христос рождается!», и сыпет житом по избе, а домашние в ответ сыплют на него и отвечают: «Воистину рождается!» Потом «полазник» подходит к очагу, в котором с вечера горит бадняк, то есть дубовый пень, и ударяет его кочергой, чтобы выбить как можно больше искр, а тогда говорит: «Столько скота, столько коней, столько коз, столько овец, столько свиней, столько ульев, столько счастья и удачи!» И бросает в золу несколько мелких монет. Об этом пишет Примус Сobotка в работе «Растительность и ее значение в словацких верованиях» (Praha, 1879), а также Ежи Крек в работе «Введение в славянскую литературу».

Когда таким образом подлазник входит в избу, то прежде всего говорит, как обычно, у порога:

bierze garść owsa, którego ma przy sobie pełną rękawicę — wiadomo zaś, że te chłopskie rękawice o jednym palcu straczą za worek — sypie w jedną stronę, bierze znowu garść, sypie w drugą stronę i tak idzie przez izbę, mówiąc:

Na szczęście, na zdrowie
Na to Boże Narodzenie!
Zeby się wam darzyło
w komorze,

W oborze;
Kielo koików,
Telo wołków;
Kielo jedlicek,
Telo cielicek!

I na połu дай Boże
Po dziesiątku w kozdym kątku!

Czasem też z figłów, zamiast po dziesiątku, mówią po dziesiątku w każdym kątku, a na piecu dwoje! Powstaje śmiech, a tymczasem wchodzi drugi i trzeci podłaznik, tak samo podsypuje owsem i także składa życzenia; każdy zaś z przybyłych ma z sobą flaszkę wódki lub dzban piwa i zaczynają częstować, przypijając do siebie. Gazdowie wydobywają także butelczynę jakiego trunku, przygotowanego na tę okoliczność, gaździna daje gościom po kromce chleba, jak teraz, to nawet po garnczku kawy i po kawałku strucli. Bawią się, pijąc, gawędząc i kołendując aż do białego dnia, a dziewczęta muszą każdemu z podłazników uwiązać feteciuch, t. j. wstążkę dokoła kapelusza, parobcy bowiem sami się domagają tego i mówią: «Musicie nam dać jaki feteciuch, boby nam w chałupie nie chcieli

«Пусть будет восславлен Иисус Христос!» — а потом берет горсть овса, которого у него при себе полная рукавица — известно же, что эти мужицкие рукавицы с одним пальцем заменяют собой мешочек, — сыплет в одну сторону, берет снова горсть, сыплет в другую сторону, и так идет через избу, говоря:

На счастье, на здоровье,
На это Рождество!
Чтобы вам плодилось
в каморе,

В коровнике;
Сколько колышков,
Столько волов,
Сколько елочек,
Столько телушек!

И на поле дай, Боже,
По десятку в каждом углу!

Временами также в шутку вместо «по десятку» говорят: «По десятку в каждом углу, а на печи двое!» Начинается смех, а в это время входят второй и третий полазники, также посыпают овсом и также произносят поздравления; каждый же из прибывших имеет с собой бутылку водки или жбан пива и начинает угощать, выпивая за свое здоровье. Хозяева также извлекают бутылочку какого-нибудь напитка, приготовленного на этот случай, хозяйка дает гостям по куску хлеба, а теперь — даже по кружке кофе и куску сладкого пирога. Забавляются, выпивая, балагуря и колядуя аж до белого дня, а девчата должны каждому из «подлазников» привязать «feteciuch», то есть ленточки вокруг шляпы, потому как парни сами домогаются этого и говорят: «Вы должны нам дать какую-

wierzyć, żeśmy tu byli!» Potem z podłazów idą już prosto na nabożeństwo do Rabki [Ulanowska 1888: 99–100, 104–105].

W Jurczycach (wojew. krak.) «podłaznik» oznacha jodelkę obwieszoną łakociami, którą dziewczyna pięknie przybrała i która wogóle w Krakowskiem nazywa się «sad»... Gdy do dziewczyny ktoś chodzi w zaloty, przynosi jej jodelkę, obwieszoną łakociami». Młodzieniec ten nazywa się «podłaznik», a tę samą nazwę nosi «sad», t. j. jodelka. (Materjały rękopiśmienne ze zbioru S. Udzieli, pisane w 1903–1904 r.; цитирую по книге: [Caraman 1933: 399–402]).

Co do Nowego Roku lubią nawet, aby z pierwszym brzaskiem dnia ktoś zdrowy ich podłazi czyli nawiedził (Krzywaczka), człowieka obcego zaś nie wpuszczają do domu, aż się dowiedzą o jego zdrowiu, bo po czowieku chorym lub niedobrym przez cały rok albo chorują, albo się im niedobrze powodzi (Pcim). I na Rusi bardzo uważają na to, kto w Boże Narodzenie i w Nowy Rok pierwszy z obcych wnijdzie do chałupy. Jeśli ten przychodzić jest zdrów, bez żadnej rany i znaku na ciele, to się nim cieszą, szczególnie, jeżeli do tego ma jeszcze pieniądze przy sobie, mniemają bowiem, że w tym wypadku wszyscy będą zdrowi cały rok, a pieniądze też się ich trzymać będą. Taki przychodzić zowie się «podłaznyk». Gdyby zaś pierwszym przychodniem w dni wymienione była kobieta, a do tego niezdrowa, z bolakami lub jakimibądź innemi wyrzutami na ciele, bardzo się na

нибудь ленточку, иначе нам в хате не поверят, что мы тут были!» Потом с «подлазов» идут прямо на церковную службу в Рабку.

В Юрчицах (Краковское воеводство) «подлазник» означает елочку, увешанную сладостями, которую девушка красиво убрала и которая повсеместно в Краковском воеводстве называется «сад»... Если за девушкой кто-нибудь ухаживает, он приносит ей елочку, увешанную сладостями. Этот молодой человек называется «подлазник» и то же название носит «сад», то есть елочка.

Что касается Нового года, то любят даже, чтобы с первыми лучами солнца кто-нибудь здоровый к ним пришел или навестил (Кжывачка). Чужого же человека не пускают в дом, пока не узнают о его здоровье, поскольку после человека больного или недоброго в течение всего года или болеют, или им нехорошо живется (Пцим). И на Руси очень внимательно относятся к тому, кто в Рождество и на Новый год первый из посторонних придет в хату. Если этот пришедший здоров, без одной раны или знака на теле, то ему радуются, особенно если при этом у него еще есть при себе деньги, ибо полагают, что в этом случае все будут здоровы целый год, а деньги их тоже будут держаться. Такой пришедший зовется «подлазник». Если бы первым пришедшим в указанные дни была женщина, к тому же нездоровая, с болячками либо с какими-нибудь другими высыпаниями

takie odwiedziny gniewają (Doróžów). Z powyższem mniemaniem w ścisłym związku zostaje inny zwyczaj. Nim ludzie poprzychodzą z cerkwi w Boże Narodzenie i w święto Trzech Króli (z Jordanu), wprowadzają do chałupy zamiast podłaznika krowę najzdrowszą i najpiękniejszą z wyboru, a to dlatego, ażeby nie przyszedł pierwiej ktoś obcy chorowity i niezdrowy. Tej krowie dają z każdej strawy potrosze, nawet osuchą, zwanego «placak», siana, głąbi i t. p., aby się bydło dobrze chowało i aby wszyscy w domu tym byli tak zdrowi, jak ta krowa. Krowę tę wprowadzają do chałupy także w Nowy Rok i na Uwidenie w chram preświatyja Bohorodicy (21 listopada według kalendarza wschodniego¹⁰, Doróžów). Więc tu i owdzie dopytują się: «Kto dziś pierwszy wszedł do nas?» (Tarnów i indziej).

Podłaznik, podłaznica, sad¹¹. Jest to wierzchołek młodej, niegrubej, kształtnej sosienki, najchętniej

на теле, на такое посещение очень гневается (Дорожув). С вышеупомянутым представлением тесно связан следующий обычай. Прежде чем люди придут из церкви в Рождество и в праздник Трех королей (с «Иордани»), в хату вводят вместо полазника самую здоровую и самую красивую корову, для того чтобы не пришел первым кто-нибудь посторонний, болезненный и нездоровый. Этой корове дают от каждого кушанья понемногу, даже лепешку, которую называют «*placak*», сена, кочерыжек и т. п., чтобы скот хорошо велся и чтобы все в этом доме были так же здоровы, как эта корова. Эту корову вводят в дом также на Новый год и на Введение во храм Пресвятой Богородицы (21 сентября по православному календарю¹⁰, Дорожув). Таким образом, там и сям спрашивают: «Кто сегодня первый пришел к нам?» (Тарнув и др.).

«Подлазник», «подлазница», «сад»¹¹ — это верхушка молодой,

¹⁰ W kościele łacińskim przypada 21 listopada (według kalendarza gregorjańskiego) Ofiarowanie Najśw. Panny.

¹¹ Łk. Gołębiowski [Gołębiowski 1830: 318] mniema, że zwyczaj ubierania sadu przyjęty jest od Niemców, mianowicie w Warszawie od Prusaków. Atoli nietylko nazwy swojskie, lecz i ta okoliczność, że tak u ludu nadwiślańskiego, jak u Górali aż po Tatry spotykamy się tam z sadem, tutaj z podłaznikiem, dowodzą, że to zwyczaj rodzimy. Por. Gromnica 2b. — Jak daleko sięga ten zwyczaj? Marcinkowski [Nowosielski 1857] nie wspomina o nim.

¹⁰ В католическом костеле на 21 сентября выпадает (по григорианскому календарю) Жертвоприношение Пресвятой Девы.

¹¹ Л. Голембёвски [Gołębiowski 1830: 318] полагает, что обычай убирания «сада» заимствован от немцев, именно в Варшаве — от прусаков. Однако не только собственные названия, но и то обстоятельство, что как у жителей надвислянских районов, так и у гуралей, аж по Татры встречаемся там с «садом», тут с «подлазником», доказывает, что это собственный обычай. Ср. Gromnica 2b. Как далеко распространяется этот обычай? Marcinkowski [Nowosielski 1857] не вспоминает о нем.

jodelki, a gdzie tej niema w pobliżu, smereczka (świerku), ubrany w zawieszane na nim jabłka, orzechy, opłatki wystrzygane, okrawki papieru kolorowego, na samym końcu w świat z (różnobarwnych) opłatków, a zawieszony końcem nadół u poleni czyli stragarza nad stołem czyli ławą, na której się je wieczerza wilijna (Choczniа, Jordanów, Sidzina, Jawornik, Myślenice, Osieczany, Pcim, Kasinka, Raba Niżnia i Wyżnia). Gdzieś niedługo już wczesnym rankiem idą do lasu po kilka takich wierzchołków drzew, aby jeszcze przed wschodem słońca przynieść je do domu, z których najpiękniejszy zatrzymuje się do izby (Sidzina, Jawornik, Raba Niżnia). Indziej wysyła gospodarz zrana lub przynajmniej przed południem (Raba Niżnia) parobka do lasu, a gospodyni i dziewczki upominają go: «Utnij mi tam jaką ładną podłazniczkę!» (Łącko), lub podczas gdy gazda (gospodarz) z pachotkiem (parobkiem) zboże wieje, chłopaki idą do lasu na podłazniki (Podwilk). Miejscami dopiero ku wieczorowi i po robocie, lub gdy się zmierzchać poczyna, idzie gospodarz sam, syn jego lub parobek na podłazniki (Kasinka, Skomielna Czarna, Więcierza, Tokarnia). Przy ścinaniu drzewka starać się należy, ażeby to uskutecznić jednym cięciem (Skomielna Czarna).

Indziej robią podłazniki ze słomy. Są to «krążki» sześcioboczne, upłcione ze słomy. Do ich rogów przyczepiają mniejsze «krążki» czworoboczne, a u rogów tychże różnobarwne «krąż-

netolstoj, стройной сосенки, чаще всего елочки, а где ее нет поблизости — смеречки [смерека — Picea Dietr.], украшенная навешанными на нее яблоками, орехами, вырезанными облатками, обрезками цветной бумаги; на самом конце прикреплен «świat» из (разноцветных) облаток, и повешенная концом вниз у потолочной балки над столом или лавкой, на которой стоит рождественский ужин (Хоченя, Йорданув, Сидзиня, Яворник, Мысленице, Осечаны, Пцим, Касинка, Нижняя и Вышняя Раба). Кое-где уже заблаговременно утром идут в лес за несколькими такими верхушками деревьев, чтобы еще перед восходом солнца принести их домой, из них наиболее красивые оставляют для izby (Сидзиня, Яворник, Нижняя Раба). В другом месте хозяин утром или хотя бы перед полуднем (Раба, Низница) посылает батрака в лес, а хозяйка и девушки наставляют его: «Сруби мне там какую-нибудь красивую „подлазничку“!» (Лонцко). Или подчас если «газда» (хозяин) с батраком веет зерно, в лес идут подростки за «подлазниками» (Подвilk). Местами лишь к вечеру и после работы или когда начинает смеркаться, за «подлазниками» идет сам хозяин, его сын или батрак (Касинка, Скомельна Чарна, Вечежа, Токарня). При рубке дерева нужно стараться, чтобы срубить его одним махом (Скомельна Чарна).

В других местах «подлазники» делают из соломы. Это шестисторонние кружки, сплетенные из соломы. К их кончикам прицепляют меньшие, четырехугольные, круж-

ki» z oplatków. Czasem dla większej ozdobności te słomiane podłazniki są zrobione z kilku krążków (Czarny Dunajec). Gdzieś tam przybija gospodarz przed wieczorą wilijną gwiazdę ze słomy w środku izby do stragarza (wsie pod Wieliczką).

Miejscami stawiają podłaznik na ławie obok stołu, opierając oń kilka źdźbel owsa (Nowy Targ). Ubierają go już to przed obiadem wilijnym (Chocznia, Sidzina, Kasinka), już też po nim (Osieczany), po opatrzeniu bydła. Czynią to bądź dziewczęta, bądź dzieci, zachowując przy tej robocie poważnie milczenie (Skomielna Czarna, Pcim). Dzieci robią także miejscami świat (po wieczorzy, Kasinka). Są wsie, w których wprowadzie stroją podłaznik, lecz nie mają go w każdym domu (Sidzina). Gdzieś tam «wiją sady» tylko w tych domach, w których są córki, mogące pójść za mąż (Bogucice). Jakoż do domu, w którym jest podłaznik, schodzą się w św. Szczepan kawalerowie, wyprawiając pijatyki z domownikami. Mają to nawet czynić już w Boże Narodzenie ku wieczorowi, a dziewczki stroić mają podłaznik także dopiero w Boże Narodzenie popołudniu, wieszając na nim flaszkę z wódką (Radziszów). Gdzieś tam zatykają podłazniki (nieubrane) po rozmaitych miejscach domu i obejścia, mianowicie jeden nade drzwiami lub do węgła sieni, inny w komorze, trzeci i czwarty nade drzwiami lub do węgła stajni

ki, a u ich końców — разноцветные кружки из облаток. Временами для большей нарядности эти соломенные «подлазники» делают из нескольких кружков (Чарны Дунаец). Кое-где хозяин перед ужином в сочельник прибавляет звезду из соломы в середине избы к матице (деревни под Величкой).

Местами «подлазник» ставят на лавке около стола, подкладывая несколько стеблей овса (Новы Торг). Убирают его уже перед обедом в сочельник (Хочня, Сидзиня, Касинка), а также после него (Ощечаны), после того как управятся со скотом. Это делают либо девчата, либо дети, соблюдая при этой работе серьезное молчание (Скомельна Чарна, Пцим). Дети также делают «świat» после ужина (Касинка). Существуют деревни, в которых действительно делают «подлазник», но не имеют его в каждом доме (Сидзиня). Кое-где «вьют сады» только в тех домах, в которых есть дочери, могущие выйти замуж (Богучице). По этой причине в дом, в котором есть «подлазник», в День св. Степана сходятся холостые парни, устраивая пьянки сдомочадцами. Имеют обыкновение делать это даже уже в Рождество к вечеру, а девушки — наряжать «подлазник» также только в Рождество после обеда, вешая на него бутылки с водкой (Раджишув). Кое-где затыкают неубранные «подлазники» в различных местах дома и усадьбы, особенно один над дверями или в углу сеней, другой — в каморе, третий и четвертый — над дверями или в углу хлева и гумна или

i boiska czyli stodoły (Skomielna Czarna, Więcierza, Tokarnia, Kasinka, Rogoźnik). Mlejskami przynosi gospodarz po rozesłaniu owsa lub siana na stole, kilka gałązek smrekowych, lub, jeżeli mieć może, jedliny, i zamaczawszy je w wodzie, kropi izbę i zatyka po gałązce za obrazami (Librantowa), nad oknami i drzwiami izby i w stajni. Te gałązki także podłaznikami zowią (Sidzina, Międzyzчервенне).

Podłazniki ubrane wiszą do Trzech Króli (Skomielna Czarna), miejscami do Nowego Roku (Jawornik, Kasinka) albo nawet aż do św. Błażeja (3 lutego; Jawornik), przyczem uważają, czy szpilki przez ten czas obiatują z nich, coby było zapowiedzią, że w następującym roku ludzie mrzeć będą (Skomielna Czarna). Poczem je już to palą, już też chowają jako straszidła do kapusty (Bieńkówka, Skomielna Czarna, Więcierza, Tokarnia, Międzyzчервенне). Miejscami służą za lekarstwo na uroki. Uskrobawszy trochę drzewa z zaworki u drzwi, a z podłaznika ułamawszy kawałek, okadzają tem chorego (Sidzina, Jawornik). Świat po usunięciu podłaznika wlepszają u powały, gdzie zostaje przez cały rok.

Koło godziny czwartej, indzie już po powrocie ze mszy pasterkiej (Raba Nlżnia) mężczyźni, wzięwszy owsa do rękawic, idą w podłazy, t. j. odwiedzają krewnych i sąsiadów, sypiąc owsem po izbie, po ścianach, po podłodze, po sprztach, a nawet domowników nim obsypując, gdziekolwiek nasamprzód gaz-

овина (Скомельна Чарна, Вечежа, Токарня, Касинка, Рогозник). Местами после расстилания на столе овса или сена хозяин приносит несколько веток смереки или, если может иметь, ели и, омочив ее в воде, окропляет избу и затыкает по ветке за образами (Либрантова), над окнами и дверями izby и в хлеву. Те ветки тоже называют «подлазниками» (Сидзиня, Мендзычервенне).

Украшенные «подлазники» висят до дня Трех королей (Скомельна Чарна), местами — до Нового года (Яворник, Касинка) или даже до св. Блажея (3 февраля, Яворник), при этом замечают, облетят ли за это время с них иголки, что было бы предвестием того, что в наступающем году люди будут умирать (Скомельна Чарна). После чего их сжигают, а также сохраняют как пугала для охраны капусты (Бенкувка, Скомельна Чарна, Вечежа, Токарня, Мендзычервенне). Местами они служат лекарством от сглаза. Соскребя немного древесины с дверной задвижки и отломив кусочек от «подлазника», окуривают этим больного (Сидзиня, Яворник). «Świat» после удаления «подлазника» вешают под потолком, где он остается целый год.

Около четвертого часа, коегде уже после возвращения с рождественской мессы (Нижняя Раба), мужчины, насыпав овса в рукавицы, идут «в подлазы», то есть навещают родственников и соседей, сыпя овсом по избе, по стенам, по полу, по предметам домашнего хозяйства, и даже домашних им обсыпают, кое-где

dę (Łacko), mówiąc przytem: «Na szczęście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, żeby wam się darzyło, mnożyło wszystko dobrze w komorze, w oborze i w roli. Daj Boże! żebyście tyle mieli wołków, ile w dachu kołków, tyle koników, ile w płocie kulików, tyle owiec, ile w lesie jest mrowiec (mrówek); żebyście tacy byli weseli, jako w niebie anieli» (Jordanów, Raba Wyżnia). W życzeniu tem rozmaite spotykają się dodatki i zmiany. Inne np. brzmi tak: «Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Na szczęście, na zdrowie na to Boże Narodzenie, żebyście byli weseli, jak w niebie anieli, żeby się darzyło w komorze, w oborze; wszędzie daj Boże! we worczku, na kołeczku, w każdym kątku po dzieciątku, a na piecu troje, na to winszowanie moje». Gdzie-niegdzie taki słyszy się dodatek: «Sноп przy sнопie, kopa przy kopie, gazda między kopami, jak miesiąc między gwiazdami» (Łacko). Po tem przywitaniu proszą lub proszono, bo w wielu miejscach księża zabraniali chodzenia w podłazy w Boże Narodzenie, podłazników za stół, gdzie była lub jest przygotowana przekaska, zazwyczaj chleb z masłem, specjał w górach, lub kielbasa i wódka miodem słodzona. Znaczniejszych gospodarzy lub celniejszych młodzików proszą w podłazy w kilka dni wprzód: inni biegają nieproszeni, gdzie tylko sądzą, iż coś znajdą na zęby i do popłókania gardła. Niektórzy zamiast owsa używają grochu lub jęcz-

прежде всего — хозяина (Лонцко), говоря при этом: «На счастье, на здоровье, на это Рождество, чтобы вам все плодилось, все хорошо множилось в каморе, в коровнике и на пашне. Дай Боже! Чтобы столько имели волов, сколько на крыше колышков, столько коней, сколько в поле куликов, столько овец, сколько в лесу муравьев, чтобы такими были веселыми, как ангелы в небе» (Йорданув, Вышняя Раба). В этом поздравлении встречаются разнообразные добавления и изменения. Иные, например, гласят так: «Пусть будет восславлен Иисус Христос! На счастье, на здоровье, на это Рождество, чтобы вы были веселыми, в небе ангелы, чтобы плодилось в каморе, в коровнике; везде дай Боже! В мешочке, на колышке, в каждом уголке по десятку, а на печи — трое, на это поздравление мое». Кое-где слышится такое добавление: «Сноп при снопе, копна при копне, хозяин между копнами, как месяц между звездами» (Лонцко). После этого при приветствии просят или просили (так как во многих местах ксендзы запрещали хождение «в подлазы» на Рождество) «подлазников» за стол, где есть или была приготовлена закуска, обычно хлеб с маслом — деликатес в горах, или колбаса и водка, подслащенная медом. Наиболее значительных хозяев и наиболее достойных юношей просят «в подлазы» на несколько дней вперед: иные бегают непрошеными, где только полагают, что найдут перекусить или прополоскать

mienia, którego jednak gdzieś-нигде nie biorą, mniemając, że sypanie lub obrzucanie nim wrzody sprowadza (Jordanów), lub też do owsa mieszają bób, aby obrzuceni lepiej poczuli uderzenia. Część owsa wysypuje podłaznik na stół, który nazajutrz (w św. Szczepan) święcą. Nad ranem każdy jest już u siebie w domu. (Międzyczzerwienne i indziej wszędzie; [Janota 1878: 160–161, 164–166, 238–239].

Po wilji (w Rabce i okolicy w pow. myślenickim) zabierają się młodszy do robienia «podłazniczki» czyli «światu», na pamiątkę, że w tym czasie narodził się Jezus Chrystus, Pan nieba i ziemi. Wycinają w tym celu z opłatków różnokolorowych kółka (40–50 sztuk) i zapomocą nitki długości 2 cm. przytwierdzają do okrągłej podstawy, uplecionej ze słomy, a podobnej do dna szerokiego kapelusza słomkowego i złożonej z kwadracików i jednego sześcioboku na środku, u którego zawieszają kulę, sklejoną nader kunsztownie z opłatków z krzyżykiem, wyobrażającą kulę ziemską (świat). Świat zawieszają u sufitu nad stołem, gdzie pozostaje do następnej wilii. W niektórych domach znów robią podłazniczki z kilku gałązek choiny, u których zawieszają jabłka, gruszki i orzechy. W czasie sporządzania tych podłazniczek śpiewają kolendy, często z towarzyszeniem skrzypiec.

Kolo północy wybierają się na Mszę zwaną «pasterką», z której

gorło. Некоторые вместо овса используют горох или ячмень, который, однако, в некоторых местах не берут, полагая, что разбрасывание или обсыпание им провоцирует появление язв (Йорданув), или также смешивают с овсом бобы, чтобы осыпаемые лучше почувствовали удары. Часть овса «подлазник» высыпает на стол, который на утро (на св. Степана) освящают. Под утро каждый уже находится у себя дома.

После сочельника (в Рабе и в Мышленицком повете) младшие собираются для изготовления «подлазнички» или «światu» в память того, что в это время родился Иисус Христос, Господь неба и земли. Для этой цели вырезают из разноцветных облаток кружки (40–50 штук) и с помощью нитки длиной 2 см прикрепляют к округлой подставке, сплетенной из соломы (или же ко дну широкой соломенной шляпы) и сложенной из квадратиков и одного шестиугольника в середине, к которому подвешивают шар, весьма искусно склеенный из облаток, с крестиком, представляющий земной шар (свет — «świat»). «Świat» подвешивают под потолком над столом, где он остается до следующего сочельника. В некоторых домах снова делают «подлазнички» из нескольких еловых веток, на которые подвешивают яблоки, груши и орехи. Во время изготовления этих «подлазничков» поют колядки, часто в сопровождении скрипок.

Около полуночи собираются на рождественскую мессу,

wracając do domów, sypią zbożem i mówią:

Na szczęście, na zdrowie,
Na to Boże Narodzenie
Zeby się darzyło w komorze,
w oborze,
W każdym kątku po
dzieciatku

Daj Boże!

W niektórych miejscowościach istnieje zwyczaj, że rodzice, mający córkę na wydaniu, zapraszają do domu upatrzonego dla swej córki kawalera na «podłazy» po mszy pasterskiej lub w Nowy Rok», naturalnie po poprzednim porozumieniu się z jego rodzicami. Czasem znowu kawaler, któremu się dziewczyna podoba, wbrew woli swych rodziców, aby tylko zapoznać się z jej rodzicami, przychodzi na «podłazy».

Przynosi wtedy ze sobą wino, wódkę, a wchodząc do domu, sypie owsem lub pszenicą na wszystkie strony izby i donośnym głosem mówi: «Na szczęście, na zdrowie i t. d.» (jak wyżej). Resztę owsa pozostałą w kieszeni wysypuje na stół lub ławę. Gospodarstwo zastawiają stół kolaczami, babkami, plackami, przynoszą szklanki i kielichy, w braku tych garnuszki, a wśród ożywionej rozmowy, przerywanej popijaniem i odgłosem trącanych szklanek, schodzi im czas nieraz do białego rana. Pod koniec tej zabawy dziewczyna przypina «podłaznikowi» kolorową wstążkę jedwabną do kapelusza i na szyję (zwyczaj to więcej używany w południowej okolicy Rabki) — którą tenże nosi, nie zdejmując jej wcale, aż do Trzech Króli. Po

nazываемую «pasterka», возвращаясь с которой домой, сыплют зерно и говорят:

На счастье, на здоровье,
На это Рождество,
Чтобы плодилось в каморе,
в коровнике,
В каждом углу по десятку,
Дай Боже!

В некоторых местах существует такой обычай: родители, у которых есть дочь на выданье, приглашают в дом присмотренного для своей дочери парня «на подлазы» после рождественской мессы или на Новый год, конечно, после предварительного соглашения с его родителями. Временами парень, которому нравится девушка, наперекор воле своих родителей, чтобы только познакомиться с ее родителями, приходит «на подлазы».

Тогда он приносит с собой вино, водку, а входя в дом, сыпет овсом или пшеницей на все стороны избы и громким голосом говорит: «На счастье, на здоровье...» и т. д. (как выше). Остатки овса, оставшиеся в кармане, высыпает на стол или лавку. Хозяева уставляют стол калачами, куличами, лепешками, приносят стаканы и рюмки, если их нет — кружки, а среди оживленного разговора, прерываемого выпиванием и отзвуками сдвигаемых стаканов, приходит им время белого утра. Под конец этой забавы девушка прикрепляет «подлазнику» к шапке и на шею цветную шелковую ленточку (этот обычай существует в южной части окрестностей Рабки), которую он носит, не снимая, аж до Дня Трех королей.

barwie takiej wstążki poznają dziewczęta, zwłaszcza sąsiadki podejmującej, który parobczak i gdzie, ma zamiar żenić się, układając między sobą na najbliższy mięso-pust najrozmaitsze kombinacje na tle matrymonjalnem [Lud, t. 10: 281–282].

Dzień przed wилją Bożego Narodzenia wysyłają gospodarze parobków do lasu «na podłaznice». Są to małe jodełki, w miastach na «boże drzewka» używane, u ludu zwane również «choinkami»... Około południa odwiedzają się nawzajem sąsiedzi, częstują wódką i dziękują Bogu, że im dnia tego dał doczekać. Wieczorem przybijają «połaznice» nade drzwiami każdej izby, stajni i stodoły, i ścielą słomę po wszystkich izbach; na stole kładą siano z chlebem i opłatkiem, na tem stawiają miskę z jadłem i zasiadają do obiadu (Sowliny pod Limanową).

(W wилję Bożego Narodzenia stoi) w kącie izby snopek owsa z «podłaznicką». (W odnośniku R. Zawiliński dodaje:) Jest to prawdopodobnie to samo, co w Sowlinach «połaznica»... W Boże Narodzenie... nie odwiedzają się... nawzajem... Dopiero w św. Szczepan przed świtem biegają chłopcy z owsem po domach i obsypują nim domowników mówiąc:

Na szczęście, na zdrowie,
na to Boże Narodzenie,
Zeby się rodziło
w kómorze,
Wodziło w oborze,
Co dej Panie Boże.
Na kazdem miejscu, żeby stái
snopek przy snopku,

По цвету такой ленточки девушки, главным образом соседки той, которая угощала, узнают, какой парень и где имеет намерение жениться, обговаривая между собой на ближайшую масленицу разнообразнейшие комбинации на матримониальной почве.

За день до рождественского сочельника хозяева посылают батраков в лес за «подлазницей». Это — маленькие елочки, в городах используемые как «божьи деревца», в народе также называемые «подлазниками»... Około południa соседи навещают друг друга, угощают водкой и благодарят Бога, что Он дал им дождаться этого дня. Вечером прибивают «полазницу» над дверями каждой избу, конюшни и овина и стелят солому по всем избам; на столе кладут сено с хлебом и облаткой, на него ставят миску с едой и садятся за стол (Совлины под Лимановой).

(В рождественский сочельник стоит) в углу избу снопик овса с «подлазничкой». (В сноске Р. Завилинский добавляет): «Это, вероятно, то же самое, что в Совлинах — „полазница“». В Рождество... не навещают друг друга... Лишь в день св. Степана перед рассветом бегают хлопцы совсем по домам и обсыпают им домочадцев, говоря:

На счастье, на здоровье,
на это Рождество,
Чтобы все родилось
в каморе,
Водилось в коровнике,
Что дай, Господи Боже.
На каждом месте чтобы
встал снопик при снопике,

Kopa przy kople, a gazda
między kopami,
Jako gwiazda pomiędzy
gwiazdami.

Tym «podłaznikom» dają «kołaca» lub co kto ma. Jeżeli który z chłopów ma jaką wysypkę wrzody, nie puszczają go do izby, boby się wszystkim wskutek tego robiły wrzody.

W ten dzień przyprowadzają wołu do izby i dają mu siana i chleba i «podłaziny» (Łącko pow. N. Sącz) [Zawiliński 1882: 1; 5–6].

«Podłaznik» — choinka zawieszona u powały na Boże Narodzenie. Parobek chodzący z powinowaniem w 1-sze święto Bożego Narodzenia (Górale Beskidowi; [RS 1875: 374]).

Chłopi w wilję wyjeżdżają do lasu po drzewo i jodełki na «podłazy», które dziewczęta zdobią drzwi i powały świetlicy... Potym wieszają «podłaznice», zwane też «podłaznikami» albo «połaznicami». Tak się nazywa krzaczek, zawieszony u stragarz w świetlicy; inne wiszą też nade drzwiami wchodowymi. Podróżnego przyjmują gościnnie, gdyż gość wigilijny szczęście do domu przynosi...

Po obiedzie dziewczęta tworzą figurki i «światy» z opłatków różnobarwnych i zdobią nimi «połaznicę» (Sądeczyzna; [Magiera 1904: 526–527]).

Na św. Szczepana o świcie chłopcy chodzą «po połazie», przyczem bywają obdarzani [Fischer 1932: 349].

1 ledna. Novyj rik. Ve vsleh zovou prvého, kdo přijde z cizich

Копна при копне,
а хозяин между копнами,
Как звезда между
звездами.

Этим «подлазникам» дают калач или кто что имеет. Если кто-то из хлопцев имеет какую-нибудь сыпь, прыщи, не пускают его в избу, иначе у всех вследствие этого были бы кожные высыпания.

В этот день приводят в избу вола и дают ему сена и хлеба и «подлазины» (Лонцко, волость Новы Сонч).

«Подлазник» — елочка, повешенная у потолка на Рождество; парубок, ходящий с поздравлением в первый день праздника Рождества.

Мужики в сочельник едут в лес за деревом и елочками на «подлазы», которым девчата украшают двери и потолки горницы... Потом вешают «подлазницы», называемые также «подлазниками» или «полажницами». Так называется кустик, подвешенный к потолочной балке в горнице; иные вешают также над входными дверями. Путника принимают гостеприимно, так как гость, пришедший в сочельник, приносит в дом счастье...

После обеда девчата создают фигурки и «światy» из разноцветных облаток и украшают ими «полазницу» (Судеты).

На св. Степана, когда рассветет, хлопцы ходят «по полазе», при этом их одаривают.

1 января. Новый год. Все зовут первого, кто придет из чужих

do chaty «polaznykem». Domáci mají se k «polaznykovi» neochotně, bojí se, aby on jakého neštěstí na dům nepřinesl (Staré město, Pozůstalost Řehoře).

На Воведенія перший полазник. Хто того дня перший ввійде «до хиж», тот є полазником. Коли добре веде ся через рік, повідають, що доброго полазника мали; а зле, то злого. Бесіднують: «Я мав кирьвавого полазника (нещастє приніс до дому). Люди варують ся іти до других до хиж на Воведеніє, Різтво і Великдень, щоби відтак той не нагварьував ся, до кого заходили, коли зле буде єму поводити ся (Мшанка Старомиського повіту і сусідні села [Зубрицький 1910: 51]).

в хату, «полазником». Домашние относятся к «полазнику» нелюбезно, боятся, чтобы он не принес в дом какого-нибудь несчастья (Старе место, архив Ржегоржа).

В День Введения во храм Пресвятой Богородицы — первый «полазник». Кто в этот день первым войдет в хату, тот — «полазник». Если хорошо все ведется весь год, скажут, что имели хорошего «полазника»; а плохо — плохого. Разговаривают: «У меня был кровавый „полазник“ (несчастье принес в дом)». Люди остерегаются идти к другим в дома на Введение, Рождество и Пасху, чтобы по этой причине тот, к кому приходили, не упрекал, если ему будет плохо вестись (Мшанец Старомисьской волости и соседние села).

* * *

«Про обычаи и поверия лемков».

День Рождества Христова еще вчасно зъ ночи¹² ходять вь той день «полазники»¹³, сь желаніємъ «Помагай Бѡгъ на щастє, на здорове, на той новый рѡкъ». Значене має тѡлико той, що першій прійде и если зъ

В День Рождества Христова еще во время ночи¹² ходят в тот день полазники¹³ с пожеланием: «Помогай Бог на счастье, на здоровье, на этот новый год». Значение имеет только тот, кто первый придет, и, если снизу

¹² Якъ найскорше по пѡвночи прійшовши и пожелавши еѣдає на тоту саму солому, на котрой сидѣли при вечери.

¹³ Лишь хлопцѣ могутъ бути. Неразъ декотрый господарь просить певного хлопца зъ сусѣдства, щобы до него прійшовъ за полазника, привязуючи неразъ щастя до певной особы.

¹² Как можно быстрее после полуночи придя и пожелав, садится на ту самую солому, на которой сидели за ужином.

¹³ Лишь хлопцы могут быть. Не раз тот или иной хозяин просил определенного хлопца по соседству, чтобы к нему первым пришел в качестве полазника, связывая неоднократно счастье с конкретной особой.

долу села приходить¹⁴, то означає щастє, дальше ворожуть по́сле того чи при́йде чоловѣкъ здоровый, молодой, сильный. Того першого полазника гостять щедро и обдаровують грѣшми, хлѣбомъ¹⁵ и инимъ и сей вѣдходить каже: «дякую за полазникъ» («Про обычаѣ и повѣрки лемковъ», *Pozůstalost Ěhoře*; в материале упоминается Сандецко).

Раненько на Новый год впроваджують в хату «полазника» т. с. найліишу улюблену живину, гостять єї вчєрашнов вечєров а собі жєлають з новим роком. Такого полазника впроваджують єще на Вовєдєніє і Дмитра в Довгїм. Полазника впроваджає гѣзда сам і то в той спосїб: рано скоро ся день зроби́т, першим гостем в хатї має бути полазник, а бїда тому хто-би перед полазником вїдвїдав сусїда хотьби і в як важнїй справї. Єго уважають тогдѣ ворогом цїлого дому самим полазником, котрий то то, ащоби вїдобрѣти «полаз» т. є. щастє до худоби, а щоби счарувати. Впровадивши пол, гѣзда в порозї промовляє «дай Боже, добрий день вїдповїдь: дай Боже

села приходит¹⁴, это означает счастье, дальше загадывают после того, придет ли человек здоровый, молодой, сильный. Этого полазника щедро угощают и одаривают деньгами, хлебом¹⁵ и иным, и он уходит, говоря: «Благодарю за полазник» («Про обычаи и верования лемков», рукопись из архива Ржегоржа; в материале упоминается Сандецко).

Пораньше утром на Новый год вводят в дом «полазника», то есть наилучшую любимую скотину, угощают ее вчерашним ужином, а себя поздравляют с Новым годом. Такого полазника вводят еще на Введение и в Дмитриев день в Долгом. Полазника вводит сам хозяин и таким способом: утром, как только начнется день, первым гостем в доме должен быть полазник, и беда тому, кто бы перед полазником навѣстил соседа даже и по важному делу. Его тогда считают врагом целого дома, самым полазником, который пришел либо чтобы отобрать «полаз», то есть счастье по ведению скота, либо навѣсти чары. Введя полазника, хозяин на пороге произносит: «Дай Боже, добрый день». Ответ: «Дай Боже,

¹⁴ Се має мѣсце всюда по нашихъ селахъ (бо и священникъ, колы ходить по колядѣ, не иде за бѣгомъ рѣки, але противъ бѣгу рѣки, бо люде собѣ зле ворожать, якъ иде зъ горы на дѣль).

¹⁵ Полазникъ (хлеб) зъ якой небудь муки, бо той для полазника — 10–12 см довгїй, 4–5 см высокій.

¹⁴ Это имеет место всегда по нашим селам (даже и священник, когда ходит с колядой, не идет по течению реки, но против течения реки, так как люди плохо воспринимают, если он идет сверху вниз).

¹⁵ Полазник — хлеб из какой-нибудь муки, так как он — для полазника — 10–12 см длины, 4–5 см высоты.

здоровля — дай Боже щастя абы ся та худоба вела нам полаз принесла, рік від року, доки Пан Біг призначит». Відтак газдиня подає полазникови що сама зварила а веі гласкають часом цілуют его і газда відводить знов на місце до стайні без нічого (Мороз, с. Рибник, *Pozůstalost Řehoře*).

На Новий Рік не впускають до хати перше дівчат, ніж хлопців, бо не буде добре вести-ся цілий рік, а як хлопці, то здо-ровше [Кузівъ 1889: 351].

Як який хорий або нещасли-вий чоловік «запалазує» (увійде перший в хату), то вже нещастя буде в хаті. Як хтось такий пер-ший увійде, що має чираки, то вже цілий рік будуть «банувати» в хаті. «Так вже люди зміркували» (ср.: [Лепкій 1887: 131; Кузівъ 1889: 351; Герасимович 1893: 435]).

«Кажут, жо на Воведеніє, на Різдво і на Благовіщенє не мож ходити в гостину, але люди ходьит. Приповідують старі люди на Воведеніє: перший полáz, до хати не лазь, — на Різдво: другий полáz, до хати не лазь, — а на Благовіщенє: третій полáz, до хати не лазь» (ср.: [Лепкій 1887: 131; Пастернак 1929: 321–352]; ср. также [Галько 1862: 13]).

Pierwszego dnia świąt jest tak zwany «połaznyk», to znaczy, że nie chodzą wtedy po chatach, bo mógłby ktoś taki wejść, po którym by się nie wiodło

здоровья, дай, Боже, счастья, что-бы эта скотина нам полаз при-несла, год от году, пока Пан Бог назначает». После этого хозяйка подает полазнику что сама сва-рила, а все ласкают, временами целуют его, и хозяин отводит его снова на место в хлев без ничего (Мороз, с. Рибник; архив Рже-горжа).

На Новый год не впускают в хату первыми девчат, только хлопцев, потому что не будет хорошо вестись целый год, а как хлопцы, то здоровые.

Как какой-нибудь больной или несчастливый человек «за-палазует» (первым войдет в ха-ту), то уже несчастья будут в ха-те. Если первым войдет такой, у которого есть чирьи, то уже целый год будут болеть в хате. Так уже люди придумали.

«Говорят, что на Введение, на Рождество и Благовещенье нель-зя ходить в гости, но люди хо-дят. Приговаривают старые лю-ди на Введение: первый полаз, до хаты не лазь; на Рождество: второй полаз, до хаты не лазь; а на Благовещенье: третий по-лаз, до хаты не лазь».

В первый день праздника есть так называемый «полазнык», это значит, что не ходят тогда по ха-там, так как мог бы кто-нибудь та-кой войти, после которого бы не

(J. P.)¹⁶. Jeżeli się komuś nie wiedzie, mówią bowiem: «Tobi sie połaznykom dīje, — chto buw u tebe na połaznyka?» Dodnia zatem wprowadzają do chaty jako «połaznyka» jakieś bydle np. owcę, byka, krowę lub psa nawet, a wiodąc mówią głośno, aby w chacie słyszano. Mógłby bowiem ktoś zakłać, gdy bydlę, wejdzie, nie wiedząc o tem, że to «połaznyk». Zdarzyło się raz nawet, że pewna baba wpuściła owcę do chaty, a gospodarz, wychodząc wtedy właśnie, spotkał się z nią we drzwiach i krzyknął: «Hi cy tie gitko (t. z. dīdko) nese». Owca, nastraszywszy się, poszła w lasy i przez 9 tygodni błądziła. Widzieli ją wprawdzie ludzie, ale złowić nie mogli (J.) [Schnaider 1912: 200–201]¹⁷.

¹⁶ Notatki nasze dotyczą perehińskiego (w powiecie dolińskim) i jasińskiego (w powiecie kauskim), jako najbardziej wysuniętego tak po lewym, jak po prawym brzegu Łomnicy ku jej źródłom górskim, a więc właściwych górali (bójków). Notatki, dotyczące tylko jednego z nich, oznaczamy w skróceniu literami P. lub J. [Schnaider 1911: 139].

¹⁷ Считаю нужным отметить, что, по указанию Шнайдера, у надломницких горалов имеются «łazy». «Wiosnę i lato bowiem poświęcają oni uprawie roli, a jesień przepędzają «u łazu», czyli na odleglejszych łąkach, ciągnących się popod lasami, zajci zbiorem siana, a następnie wypasem trzód, spędzonych z połonin. W takich «łazach» mają też swe zabudowania, czyli «chaty», zwane także «zymiwłami», gdzie przez pój, lub nieraz i całą zimę trzymają i karmią swe bydło» [Schnaider 1911: 139].

велось (J. P.)¹⁶. Поэтому, если кому-то не везет, то говорят: «Кто был у тебя полазныком?» До наступления дня затем вводят в хату как «полазныка» какую-нибудь скотину, например овцу, быка, корову или даже пса, а ведя, громко говорят, чтобы в хате было слышно. Ибо мог бы кто-нибудь выругаться, когда скотина войдет, не зная о том, что это — «полазнык». Раз даже случилось, что некая баба впустила овцу в хату, а хозяин, как раз входя туда, встретился с ней в дверях и крикнул: «Эй, или тебя дидько <черт. — Е. Л.> несет». Овца, испугавшись, пошла в лес и плутала там 9 недель. В действительности ее люди видели, но поймать не могли.¹⁷

¹⁶ Наши заметки касаются населения сел Перегинь (в Долинском повете) и Ясень (в Калуском повете) как наиболее продвинутого как по левому, так и по правому берегу Ломницы по сравнению с ее горными истоками, а также настоящих гуралов (бойков). Заметки, касающиеся только одного из них, обозначаем в сокращении буквами P. или J.

¹⁷ Считаю нужным отметить, что, по указанию Шнейдера, у надломницких гуралов имеются «łazy». «Весну и лето они посвящают возделыванию пашни, а осень проводят „u łazu“, или на отдаленных лугах, занятые сбором сена, а затем выпасом стад, согнанных с горных пастбищ. В таких „łazach“ у них есть свои постройки, или хаты, называемые также „zymiwłami“ [зимовками], где в течение половины, или даже целой зимы держат и кормят свой скот». Следовательно, и здесь, равно как и в Средней Словакии, в одной и той же местности сосуществуют обряды «полазник» и «łazy».

На Роздво вводять полазника худобину раненько, щоби случайно злий чоловік перший не войшовъ въ хату, бо бы весь рокъ не вело ся. То само чинять на новый рокъ и Введеніє (Грабовец, повѣтъ Богородчаны, Pozůstalost Řehoře).

Душі померших (на Св. вечер перед Різдом) о півночи приходять до хати, чому не знають, покушавши трошки кожної страви відходять. Кождої страви лишаєсь по трошки в мисці і то на першу ніч, а пшеницю, цілу миску, через цілих три дні і ночі. Одна вдовиця боячись, щоби пшениці в ночі кіт або що иншого не порушило, встала вночі і прикрила її ситом. О півночи почула стукіт, а сито упало на землю, тогди старий батько сказав: «Всякое дыхапіє да хвалитъ Господа» і почули відповідь: «і я Го хвалю». По голосі пізнали, що то душа помершого мужа тої жіпки. Тогди спитали, чого душа бажає, голос відповів «служби божої». Рано збирають всі останки страв полишених для душ до одної миски, відтак вводять до хати полазника (полазником зовуть корову, теля, ягнє, взагалі худобу рогату, котру вводять на свята до хати) і соломою здідуха обвинувши роги, дають тое з-їсти. Начине мие ся аж тогди, коли останки з-їсть полазник (Perevoťoka u Bučače, o. Olesnickij; Pozůstalost Řehoře).

На Рождество вводят полазника — скотину раненько, чтобы случайно злой человек первым не вошел в хату, иначе весь год не велось бы. То же самое делают на Новый год и Введение (Грабовец, волость Богородчаны; архив Ржегоржа).

Души умерших (в сочельник перед Рождеством) в полночь приходят в дом, зачем — не знают, поев немного каждого кушанья, уходят. Каждого кушанья оставляют понемногу в миске — и так на первую ночь. А пшеницу, целую миску, в течение целых трех дней и ночей. Одна вдова, боясь, чтобы пшеницу ночью кот или кто-либо не тронул, встала ночью и прикрыла ее ситом. В полночь услышала стук, а сито упало на землю, тогда старый отец сказал: «Всякое дыхание да хвалит Господа» — и услышал ответ: «И я Его хвалю». По голосу узнали, что это душа умершего мужа этой женщины. Тогда спросили, чего душа желает, голос ответил: «Службы Божьей». Утром собирают остатки кушаний, оставленных для душ, в одну миску, после чего вводят в дом полазника (полазником считают корову, теленка, ягненка, вообще — рогатый скот, который вводят на праздник в дом) и, обмотав рога соломой от *дидуха* <сноп соломы, который в течение всех святков стоит в красном углу. — *Е. Л.*>, дают это съесть. Посуда моется лишь тогда, когда остатки съест полазник.

На Новий рік не пустити рано до хати ані кобіти ані дівки першої. Хто перший прийде того зовут полазником, як хлоп прийде то добрий полазник — буде щастє — як же дівка або кобіта то злой полазник — буде якийсь випадок — жиночий рід уважаєся ту за злу ворожбу як порожний особливо дівка — а хлоп се єст мужчина то ніби повний. Кажут що жиночий рід то діраве насіє, будут діри в господарстві себ то браки: випадки. Те саме відноситься до всіх урочистих свят зимових. Одже уважати треба аби був добрий полазник т. є. перший гість приходень і то рано. Так на Срітеніє, Трехсвятителєй, Благовіщенє, Анни Зачатіє, Св. Николая, а особливо на Воведеніє то вже аж посилають за добрим полазником за яким мужчиною аби перший прийшов, аби яка дівка не вгналася перша («Народний Календар. Вірування, приказки і звичаї в деякі свята», Подав о. Теодор Цегельський з Струсова. Rozûstaiost Řehoře).

На Новый год утром не пустить в дом первой ни женщины, ни девушки. Кто придет первым, того зовут полазником; если мужик придет, это хороший полазник — будет счастье, если же девушка или женщина, это плохой полазник — будет какой-нибудь несчастный случай; женский род считается здесь злым предзнаменованием как пустой, особенно девушка, а мужик, то есть мужчина, то якобы полный. Говорят, что женский род — это дырявое семя, будут дыры в хозяйстве, то есть недостатки, несчастные случаи. Это же относится ко всем годовым зимним праздникам. Поэтому следить нужно, чтобы был хороший полазник, то есть первый пришедший гость, и то утром. Так на Сретенье, День Трех святителей, Благовещение, Зачатье св. Анны, св. Николая, а особенно на Введение во храм Пресвятой Богородицы, то уже аж посылают за хорошим полазником, за каким-нибудь мужчиной, чтобы он первый пришел, чтобы какая-нибудь девушка не вбежала первой.

Св. Андрей.

Кто первый придетъ въ домъ, называется полазникомъ и онъ считается причиною всякого счастья или несчастья; прото его угощаютъ, чтобы счастье въ домъ внесъ. Если придетъ въ домъ жидъ, то собѣ хвалятъ, — а если придетъ жена, то несчастье. По той причинѣ въ тотъ день одинъ къ другому не ходитъ, ибо если тому, къ которому другій придетъ, худо было или какое-нибудь несчастье его постигло бы, то жаловался бы и досадовалъ бы на него цѣлый годъ.

Время или Святый вечер.

Передъ вечерю кладутъ еще на столъ хлѣбъ, льномъ опоясанный, котораго не ѣдятъ; онъ назначенъ для «полазника» на слѣдующій день.

Роздво. На разсвѣтѣ кто-нибудь изъ домашнихъ идетъ за водою на рѣку, кропитъ водою въ стайнѣ и, прійдя съ водою въ избу (его зовутъ теперь полазникомъ), говоритъ: «Помагай, Богъ, на счастье, на здоровье, на тотъ новый рокъ» и садится на скамьѣ. Хозяинъ даетъ ему хлѣбъ (который вчера во время вечера лежалъ на столѣ, льномъ опоясанный), а тотъ, благодаря за все, говоритъ: «Боже, заплатъ за полазникъ» (такимъ способомъ и тотъ хлѣбъ зовется теперь полазникомъ), «жебысте мали што давати отъ рока до рока ажъ до вѣка, бы ся вамъ не переимало, якъ вода на потоцѣ». Въ воду принесенную полазникомъ бросаютъ деньги и всѣ мыють ся деньгами, чтобы были такъ здоровы якъ «пѣнязь» (деньги тутъ называютъ «пѣнязи»). Въ тотъ день, то есть въ первый день Рождества, не посѣщаются даже самыи ближайшии сосѣды, ибо если кому приключится какое-нибудь несчастье по Рождествѣ, то обыкновенно говорятъ, що то несчастье навелъ на него тотъ, кто его на Рождество посѣтилъ. Дѣтей такихъ называютъ также полазниками и сажаютъ ихъ на соломѣ, изъ которой послѣ дѣлаютъ гнѣздо для курицы и для гуся. — Въ тотъ день нѣкоторые вводятъ въ избу вола, чтобы всѣ были здоровы и такъ сильны, якъ вола (І. Мышковскій, с. Перегримка. Архив Ржегоржа).

* * *

Далее следуют украинские материалы из Галиции, которые мы не могли приурочить к определенным местностям.

Vánoce. Kolo Dněstru na Boží narození se slunce východem vodějí jednoróčního býčka do chaty, jejíž polazníkem zovou a pozdravivše žijící v domě vyvedou jej z chaty (Петрушевич, дневник, с. 89; чешский перевод списан из Pozůstalost Řehoře).

На Василі р́аненько бере гі́ука (чи ли́гінь) хлі́б зі сьві́чкою (тот хлі́б, шо стоя́у на сьвітвечі́рь на столі́) и бере ладану ў черепок и приходит до води и каже: Добрий день! Тай так и відповідає: Добре здо-

Рождество. Около Днестра на Рождество с восходом солнца вводили годовалого бычка до хаты, его же зовут полазником, а, поздравив живущих в доме, выводят его из хаты.

В День св. Василия утречком берет девушка (или парень) хлеб со свечкой (тот хлеб, что стоял в сочельник на столе) и берет ладану в черепок и приходит к воде и говорит: «Добрий день!» И так и отвечает: «Доброе

ровле! Начирає у коноўку води и иде у хату. У хакі каже: Добрий день! А ті, шо є ў хакі, кажут: Добре здоровле! Вітак тої води сиплют у миску, кроя того свитвечерового хліба ис трох бокіў и мечут у воду, мечут вітак гроший, васильку и кладут у то віўсене кропильце так усі по старшині умивають сі у ті воді. Потому идут и пускають из стайніў худобу тай кропе тоў водоў и приповідает: Аби Василий сьвитий заваруваў люцьку худобу и нашу через цалий рїж. Тоти гроші, шо метали у миску, то дають на службу за худобу, або купуют сьвічку перед Николає за худобу. Потому уводит сі у хату віўцю и каже сі: Славайсу! (Нїби, шо то віўце кажи). А ті відповідаеть: На віки слава! Та гостєт уже віўцю: дають ї віўса из «кольидника», хліба, соли-усечини. То нїби гостит сі ї за усю худобу, аби худоба сі тримала газдіўства»¹⁸.

Давнійше був звичай — тепера рідко практикований — що: «кум до кума, сусїд до ближнього сусїда, брат до брата несе вечерю. Як обійшоў домїўку, бере усеґо, що Бог туди даў, збирають сі усіма, шо є у хакі и идут з вечероў. Там уж вечерїють, гостєт сі, а за тим забирають сі тоти и ухогїт до сих, що принесли вечерю и туй гостит сі зноў. То є дуже здало, бо то є Христова споминка: то є «тот» — цураха

здоровье!» Набирает в ведро воды и идет в хату. В хате говорит: «Добрый день!» А те, что в хате, говорят: «Доброе здоровье!» После чего эту воду льют в миску, режут этот сочельнический хлеб с трех боков и бросают в воду, бросают также деньги, василек и кладут в нее овсяный венчик для кропления и все по старшинству умываются в этой воде. Потом идут и выпускают из хлева скот и окропляют той водой и приговаривают: «Чтобы святой Василий сохранил людской скот и наш на целый год». Те деньги, что бросали в миску, отдают в церковь за скот или покупают свечку для иконы св. Николая за скот. Потом вводит в хату овцу и говорит: «Слава Иисусу!» (Как бы это овце говорят). А другие отвечают: «На веки слава!» И угощают уже овцу: дают ей овса из «кольидника», хлеба, соли, всякой всячины. То как бы угощают за весь скот, чтобы скот держался хозяйства»¹⁸.

Давнишний был обычай — теперь редко практикуемый: что «кум до кума, сосед до ближнего соседа, брат до брата несет ужин. Как обошел жилище, берет всего, что Бог тогда дал, собираются все, кто есть в хате, и идут с ужином. Там уже ужинают, угощаются, а после этого собираются те <к кому пришли> и идут к тем, кто принес ужин, и там угощаются снова. Это очень нужно,

¹⁸ Инши, як начерають води, то занурюють хліб тричі у воду. Вівцю беруть у хату все ту, що йде на самім переді.

¹⁸ Другие как зачерпнут воды, то опускают хлеб трижды в воду. В хату все берут ту овцу, что идет впереди стада.

му! — майстарший Оссиновец на ланцу прикований у Аду. Тай «він» — цураха му! — усе на свит-вечір питає сї товариства: Чи нисе, кажи, кум до кума вечерю? Та як скажут: Нисе... то ланци не попускають сї, але ще поміцне сї». Тепер «статні» (богатії) газди посилають вечерю до «біднаків», але газда до газди то ні (Онуфрій Попович).

потому что это — воспоминание Христа: так как есть «тот — чур ему!» — самый старший черт, на цепи прикованный в аду. Так «он — чур ему!» — все в сочельник спрашивает товарищей: «Несет ли, — говорит, — кум до кума ужин?» Да как скажут: «Несет...» — то цепи не ослабевают, но становятся еще более мощными. Теперь богатые хозяева посылают ужин бедным, но чтобы хозяин — хозяину — этого нет.

* * *

Далее следуют материалы о том же обряде из Восточной Словакии¹⁹. Сначала помещаю материалы, записанные в украинских селах, затем в словацких.

На Новый год по домам ходят цыгане. Цыгане эти играют на скрипках, и их зовут «полазници» (именительный ед. числа — «полазник»). Пришедшего первым на первый день Нового года зовут «полазник» (рассказал Юрай Бучко, 30-летний грамотный крестьянин с. Шашовы, в Бардеевском районе).

На «Святый вечір» кладут по три ложки каждой «стравы» в «жохтар», который ставят на «Святый вечір» в угол. Это — «про полазника». Утром на другой день эту отложенную пищу дают корове (Юрай Крайняк, рихтар (староста) с. Шашовы).

Утром на Новый Год в дом к Юраю Бучку, где я ночевал, пришли цыгане: несколько скрипачей и контрабасист. Цыгане сначала остались в комнате, где жил Юрай со своей семьей: там его «вінчовали» и сыграли ему несколько песен, — затем вошли в комнату учителя, где ночевал я. Узнав от хозяина, что я русский, цыгане, чтобы доставить мне удовольствие, к моему глубокому разочарованию, меня не «вінчовали», а сразу заиграли русскую песню о Стеньке Разине «Из-за острова на стрежень...». Только после этого они продиктовали мне формулу обычного приветствия, которое они произносят в этот день, объяснив при этом: «Мы вінчуємо по католицки». Цыгане пришли из соседнего с Шашовой словацкого села Дубина. Привожу формулу приветствия:

¹⁹ В написании названий сел Восточной Словакии и Подкарпатской Руси, как украинских, так и словацких, я следовал за написанием их в книге проф. А. Л. Петрова «Národopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773» [Petrov 1924].

«Víměujem ti Novyj rok pa
zdrave pa ščast'e, že bych vas Pap
Buh žehpai, jako v Svatym Jape
žemličku žehpa!»

«Поздравляем тебя с Новым
годом на здоровье, на счастье,
чтобы вас Пан Бог крестил, как
на св. Иоанна <Ивана Купалу>
земличку крестит!»

«На Андрія» (1 декабря по старому стилю), «на Різдво» ждут прихода «полазника». «На Андрія рады полазнику», который приходит «здо-ла». Если «полазником» является мужчина, это хорошо, если же придет женщина, то произойдет несчастье. «На Різдво» нельзя ходить по «хыжам». Тот, кто пойдет в этот день «за полазника», заболеет. «На Святый вечір» приносят в «дойник» («кажуть або дойник, або жох-тарь») «яркової води», а потом в эту воду кладут три ложки (или вообще три порции) от каждого «їдіня», «будь то капуста, будь то пиро-гы». Это все дают корове, но «ту корову не зовуть полазник» (Павел Лазор, грамотный, в церкви иногда исполняет обязанности «дяка»; с. Ортутова).

«На Ріство» на второй день ходили «полазники», «парінці шум-но пооблекані» <парубки пышно одетые>. Входя, «вінчували», потом пели. Полазников не угощают, а дают им одну-две кроны.

Прежде на первый день Рождества вводили в «хыжу» скотину, «або козы, або корову, або вівці», у кого что было, то он и вводил. Называли этот «статок» — «полазник». «На Святый вечір» в «жохтар», в который набирают свежую чистую воду — не ту, которая стоит в ведре, а «с потока», — от каждого «їдла» кладут по три ложки и потом все это дают коровам, но при этом не говорят, что оставляют эту пищу «про полазника» (рассказала Марья Попович-Кукай, 32 года, грамотная, помогала ей Марья Цупер, 38 лет, грамотная; с. Цернины).

К Рождеству пекут из пшеничной муки овальную булку размером сантиметров 30, как «колач за коруну», и делают на ней ножом три поперечных надреза. Называется она «боцманок». На голове того, кто первый придет в дом, «будь то хлопец» или «дівчина», ломают «боцманок», для того чтобы несчастье случилось не в том доме, где пекли «боцманок», а «на його голові». При этом говорят: «Што ма стати ў моім домі, ня ся стане на його голові». На мой вопрос, для чего же ходят в чужой дом на первый день Рождества, мне ответили: старшие уйдут из дому, а ребенок по незнанию придет в чужой дом (с. Цернины).

Первого, кто придет на первый день Рождества, зовут «полаз-ник». Для него готовят хлеб, разделенный надрезами на три части. Этот хлеб ломают над головой «полазника» со словами: «Што май стати ся ў мойом домі, ний ся стане на твоій голові». Прodelыва-ют это над тем, кто не знает, что на первый день Рождества нельзя хо-дить в чужой дом (обряд исполнялся в Сорочине; рассказал отец Пет-рашевич, «фарар» греко-католической церкви в Пряшеве).

«Стары люди» вводили рано утром на Рождество в «хыжу» корову и говорили про нее, «што полазник» (Андрей Савка, умеющий читать по-русски, по-словацки и по-мадьярски, но не умеющий на этих языках писать. Три года жил в Америке; с. Цернины).

На Рождество рано утром вводили «до хыж» быка и давали ему есть то, что на «Святы вечір» по три ложки откладывали в «дойник» (с. Ростоки).

«На Новый Рік» вводят быка, «то за то, што то полазник». «Дают му хліба».

«На Свят-Вечур» кладут от каждого «їдла» ложку в «дійник». Ставят этот «дійник» «до кута за стіл», затем все это дают съесть корове (Баран, женщина лет 50, научилась от русских солдат говорить по-русски; село Ростоки).

Того, кто придет первым, зовут «полазником». Если на Андрея придет мужчина, «курка буде нести», если женщина — то плохо: «курки не несут, лем квочат». Если «бідний прийде за полазника, то городу звывкли давати або бобу» (Петр Попович, 50 лет, грамотный, был в Америке. Одевается, как фабричный рабочий; с. Мирошов).

На первый день Пасхи и Рождества и на Андрея никто ни к кому не ходит, так как если бы в доме, где был в эти дни посетитель, случилось потом несчастье, на него бы потом сердились. «Ходили» только «дзяды» — нищие. Если «здоу, то ліпше, та хлоп ліпше: с яйця-ми — яйця будут нестись».

«На Андрія» приходящим дают орехи, яблоко... Если «дитина іде на Великдень до сусіда», то получает от последнего яйца. «Кедь жид прийде, так рахуеме ліпше <считаем, что лучше>». Один «жобрак» <нищий>, который ходил «як полазник», «віпчував» так: Жебы Вам Бог дал кільки бычків, як в лісі бучків, а тільки теличок, як на хыжі кичок <как на доме пучков соломы> (Михал Білый, старик, бывший староста, а также его сын Иозеф Білый, теперешний староста. Главным образом рассказывал отец; с. Ростоки).

«На Андрія, на Різдво, на Великдень» ходит «полазник». Если он придет «згоры», то «планний <плохой; вероятно, „плачущий“, скорбный> полазник», а если снизу — то хороший. Полазнику дают орехи или яблоки. «За полазника» считают того, «котрый перший приде до хыж» (Михайл Форкавый, 34–35 лет, грамотный; с. Кечковцы).

«На Боже Народзене рано ґазда» приводил «овечку» и с нею один раз обходил вокруг стола, потом ей давали есть, и «ґазда» уво-дил ее обратно в «стайну». Говорили, что «овечка найліпший полаз-ник». Пришедшего первым считали полазником. Если он приходил сверху «долу» — «недобре»: хозяйство шло «долу»; а если «здоу» на-верх — то «ліпше». Если приходил цыган, бедный, «жобрак» или не-здоровый человек, это считалось плохой приметой (Иван Иванович Карафа, интеллигентный крестьянин; село Венеция).

Жид приносит счастье, «кедь перший прийде полазником». Цыган счастья не приносит: он ходит с пустым «грнцем» <с пустым горшком>. Если придет «жобрак» — его надо принять (Ева Карафа, 71 или 72 года, грамотная; с. Венеция).

Далее помещаю сообщение из одного украинского села: на третий день чекають так званого полазника (записал Михаил Петрушка, уч. III кл. гр. кат. школы в Пряшеве; см.: [Петрушка 1929: 45]). Это все, что появилось до сих пор в печати об этом обряде в Восточной Словакии.

* * *

Далее идут собранные мною материалы в Восточной Словакии в словацких селах.

Na druhý deň Narodenia Krista (lebo v prvý deň všetci doma sedia) chodí «polažník, ktorý peršýj pride volajúť polažník». Cigani na Nový rok až po vojne chodiat (ako) polažníci. Ten ktorý pride na prvý deň Narodenia «gazda dáje chleba kolača zakusiť. «S každého jedla dajú 3 razy (3 lžice) do žochtaru» v ktorom je voda, «a druhý deň po Božem Narodzení» (t. j. na tretí deň Narodenia) toto «dajúť kravam». Statok do izby nevodili (Dedina Dubine. Skanz).

«Polažníci chodia na Štefana. Keď z hory, to nedobryj polazník, a keď dolu — dobryj».

«Chodia z druhej chyžy vinčovatí. Keď chlop, to kury dobre nesa (že vajce ma — прибавила жена сына А. Басы). Keď žena — to kvoča». — «Kto peršýj pride, toho za polažníka derži». «Imu — polazniku dáje (gazda) chleba», aby tak «chudoba dobre jedla. Dajúť chleba a vína a palenku. Keď staršýj to dajúť palenku», dietatu len chleb.

На второй день Рождества (ибо в первый день все дома сидят) ходит полажник; того, который первый придет, зовут полажник. Цыгане на Новый год только после войны ходят как полазники. Тому, кто первый придет в первый день Рождества, хозяин дает хлеба, калача, закусить. С каждого блюда дают три раза (три ложки) в подойник, в котором есть вода, а на другой день после Рождества (то есть на третий день Рождественских праздников) это дают коровам. Скот в избу не вводили.

Полазники ходят в День св. Степана. Если сверху — то хороший полазник, если снизу — хороший.

Ходят из другой хаты поздравлять. Если мужик — то куры хорошо несутся (так как яйца имеет, — прибавила жена сына А. Басы). Если женщина — то квохчут. Кто первый придет, того принимают за полазника. Ему — полазнику — дает (хозяин) хлеба, чтобы скотина хорошо ела. Дают хлеба и вина или водку. Если старший — то дают водку, ребенку дают хлеб.

Polaznik vinšuje tak: «Vinčujem ja vam vinčujem na št'esti, na zdrave, na tote uročiste sviatky, že by vam dal Pan Boh ten rok prežič, a druhoho dožič hojnejšy, spokojnejšy, urodzenejšy: sto kop žyta, sto kop pšenicy, sto zlaty do miška, pulon dvur statka, a ku temu št'est'a, zdrav'a, hojne Bozske (sic!) požehnanie: ot Boha lasku, od ludziej prijast', ot mileho Boha co se požadame; že by nas tak Pan Boh žehnal, jak černu žiemiu o sviatym Jaňe!»

Na Novyj rok «tyž polažnik, tot kotryj s statkom chodi — pastyr'». Skur, a teraz ně: teraz niet dedinského pastiera. Vinšoval «takyž — jak» i na prvý den Narodenia, «len povidal: „na ten Novyj rok“». «Na Novyj rok chodil pastyr' valašskyj» (čo ovce pasol), a nosil prutie a každemu gazdovi daval dva pruty, brezovyj prut a malyj falatek jedliny i ovsa», ktore byly priviazane k prutu. «Gazdovi daval pastyr' prez chustku, a gazda prez chustku» bral, aby holou rukou ten nedaval, a gazda nebral — «takyj zvyk byl». «Potom mu» valaske-mu pastierovi «dali jeden kolač celyj i ovsa na korytko i jemu do mecha vysypala» (gazdyňa). A on (pastyr') ešte bil deti prutmi. Vinčoval pastyr' tak ako polaznik. (Srov. vyše). To byl peršyj polaznik na Novyj rok.

«Teraz ne». A skorej «rano v čas ešt'e ked lampa svetila, gazda privede všytky ovečky a daval to senko, co za stolom» a hovoril: «Nojlepšyj polaznik ovečky» (Dedina Posakovce, Anna Basa, 61 r. a j.).

Полазник поздравляет так: «Поздравляю я вас, поздравляю на счастье, на здоровье, на эти праздничные святки, чтобы вам дал Пан Бог этот год пережить и до другого дожить, щедрейшего, спокойнейшего, урожайнейшего: сто копен жита, сто копен пшеницы, сто золотых в мешок, полон двор скота, а к этому счастья, здоровья, Божьей щедрости пожелание: от Бога — ласку, от людей — приязнь, от милого Бога — что пожелаем; чтобы нас Пан Бог так крестил, как черную землю на Св. Иоанна!»

На Новый год тоже полазник, тот, который со скотом ходит, — пастух. Раньше, а теперь — нет: теперь нет сельского пастуха. Поздравлял так же, как и на первый день Рождества, и говорил: «На этот Новый год». На Новый год ходил валашский пастух (что овец пас) и носил прутья и каждому хозяину давал два прута: березовый прут и маленький кусочек елки и овса, которые были привязаны к пруту. Пастух давал хозяину через платок, и хозяин через платок брал, чтобы голой рукой он не дал, а хозяин не брал — такой обычай был. Потом ему, валашскому пастуху, дали один калач целый и овса с корытце и ему в мешок высыпала (хозяйка). А он (пастух) еще бил детей прутьями. Поздравлял пастух так, как полазник (см. выше). Это был первый полазник на Новый год.

«Теперь нет». А раньше утром в час, когда еще лампа горит, хозяин приводил всех овечек, давал им то сено, что на столе, и говорил: «Наилучший полазник — овечки».

Все села Восточной Словакии, как украинские, так и словацкие, где было констатировано существование термина «полазник», лежат в северной части Восточной Словакии; южнее, например в округе Пряшева, мы с этим термином не встретились, причем в селах Liroves и Ovče определенно мне было заявлено, что слова «polazník» не знают.

* * *

Далее идет материал из Подкарпатской Руси. В бывшей Ужгородской жупе обряд «полазник» отмечен только в селе Доманинцах, граничащем с областью, населенной словаками.

Звичаї в селї Доманинцях на основї пересказу баби Грацї Варвары зōсталися такї: Рано перед святым вечером хлопцї ходять из хаты до хаты и носять яйця. Их называють «полазчиками». Зате дōстануть орїхи, яблука або грошї. Если бы прийшло дївча, то уважають за обиду и даже и вылають (записав Штефанець Юрій, уч. VI кл. гим. в Ужгороде; см.: [Штефанець 1930: 12]).

Обычаи в селе Доманинцах на основе пересказа бабы Грац-ли Варвары остались такие: утром перед сочельником хлопцы ходят из хаты в хату и носят яйца. Их называют «полазчиками». За это получают орехи, яблоки или деньги. Если бы пришла девушка, то это принимают за обиду и даже обругают.

Приведу теперь материал, собранный мною в бывшей Мармарошской жупе.

На Рїство рано у каждой хыжи має бити жит рано. Гōстят го, а як дїўка зайде, тогда не гараст. Як дїўка зайде, тогда не ведед ся нї оўци, нї марга, нї зерно, нїч. Того жида гостят, дають ему пшеници, жита, ўшитко. Тот жит зове ся полазник, бо тото друга віра зайде до хыжи. [«Полазником» может быть только мужчина.] Май жит майдобре [потому что «жит»] має з гешефтами... Коли жит дойде на полазник тогда [у] чуловіка цалый рок ведед ся ўшитко, бо тото є не наша віра.

Утром на Рождество в каждой хате должен быть рано еврей. Его угощают, а если зайдет девушка, тогда не очень. Если зайдет девушка, тогда не ведутся ни овцы, ни скот, ни зерно, ничего. Этого еврея угощают, дают ему пшеницы, жита, всего. Этот еврей называется полазником, поскольку это другая вера зайдет в хату. [«Полазником» может быть только мужчина.] Если еврей — это лучше всего, [потому что еврей] имеет дело с гешефтами <обменом дарами. — Е. Л.> Если в качестве полазника придет еврей, тогда у человека целый год все ведется, поскольку это не наша вера.

Коли Ісуса Христа поїмали, то віттяў Мальфови ухо Св'я-
тый Петро. Тогды узяў Христос
тот кавальчик уха та приложиў
назад. Коли приложиў того уха
та благословиў тоту віру (жи-
діўську). Коли руський чуловік
приде на «Гамана», жида гостят
русіна.

Ў першом домі [евреї] дають
гостину, дають кавальчик-медя-
ник на цукрах, на яйцях. Путюм
уріжуг такый малий кавальчик і
дають у тарель, і то ру́син несе
до його [еврея] сусіда до жида
або до родіны [еврея]. Той
возьме подарунок і гостит ру-
сіна, а путюм он [жит] дає іс
свого дому майдоброго, а ру-
син несе до першого, а перший
опять гостит.

Приде жит [на Рождество],
а каже: «Дай Боже!» Дають погар
згоріуки, другого не буде істи
[жит], бо у русина трафно́е,
а даут [с собой «жиду»] пше-
ниці, або бобу, або гороху — що-
небуť. Дауть який літер. [Жи-
ды не ко всем ходят], а тко
просит до Св'ято́го вечера. Ай
бо руськи[й] приде, то сердиті,
бо русин несчастливый — то
за то. На Гамана жид дає [на та-
релке] колачик медяник «гама-
нок» русину да зажене [русина

Когда Иисуса Христа пойма-
ли, то св. Петр отрубил Мальфу
ухо <имя раба, которому Петр
отрубил ухо, — Малх, ср. Ев. от
Иоанна 18:10. — *Е. Л.*>. Тогда
Христос взял кусочек уха и при-
ложил назад. Когда приложил
это ухо, и благословил эту веру
[еврейскую]. Если русин <«русь-
кий» — в данном контексте озна-
чает не столько конкретную
этническую группу карпатских
украинцев-русинов, сколько лю-
бого православного местного
жителя славянина в противо-
поставление евреям. — *Е. Л.*>
придет на «Гамана» <искаж.
«Аман», праздник Пурим. — *Е. Л.*>,
евреи угостят русина.

В первом доме [евреї] дають
угощение, дають кусочек медови-
ка на сахаре, на яйцах. Потом
отрежуг такой маленький кусо-
чек и дають на тарелке, и это ру-
син несет к его [еврея] соседу-
еврею или к родственникам
еврея. Тот берет подарок и уго-
щает русина, а потом он [еврей]
дает из своего дома наилучшего,
а русин несет к первому, а пер-
вый опять угощает.

Придет еврей [на Рождество]
и говорит: «Дай Боже!» Дають
рюмку водки, другого еврей есть
не будет, поскольку у русина
трефное, а дають [с собой еврей]
пшеницы, или бобов, или горо-
ху — что-нибудь. Дають какой-ни-
будь літер <решето>. [Евреи не
ко всем ходят], а к тем, кто
просит их на сочельник. А если
русин придет, то сердятся,
поскольку русин несчастли-
вый — из-за этого. На «Гамана»
еврей дает [на тарелке] калачик-

к другому «жиду»], а тот другой жит берет «гаманок», присланный первым «жидом», і дає русину корону [и] дает свой гаманок [3–4 куска, чтобы тот отнес первому]. Жидам можно з гаманком загнати і жида [бедного, не только русина]. Коли жона [первая приде на Рождество], то не люблят жону, а чуловіка майдяче. А жоны не ідут [знают, что на них сердиться будут]. І так і на Василь-день. На Новый гіт трєфит ся — ходит жит за полазника. І вйўцю ведут на Новый гіт. Чим ся день робит, вйўцю ведут рано до хыш. [Тот кто вводит, поклонится в «хыжи»]: «Дай Боже добрый день!» Дают хліба, отавы со стола [овце и затем] гонят [ее] вон. На Рісство, и на Новий Рік, а майбільше на Рісство. Зберут музыку і зберут ся файні хлопці. Тому придут до господаря і дуркают під дверьми: «Пущай, господарє». Як господарь учує, що полазник, засвіте хыжу, котрый приймає. А котрый газда не хоче прияти, тот не дає світло. Як зайдут ід двері, каждый руку (дает) ід господарєви, честь оддає. Укладає їх у стола. «Рокові гости мої. Вдячно вас приімаю. Прошу спочивати коло стола». Старший єдин чуловік межу теми гостями так звідує господаря, як он газдує, як йому рік проходить, на худобину, на челять, і он вітповідає: «Дякую дуже моїм роковым гостям, що і мене нащівили, не поліновалися». Так гости кладут долі кресані, тоды капелюхы

медовик <обрядовое печенье. — *Е. Л.*> «гаманок» русину и пошлет [русина к другому еврею], а тот, другой еврей, берет «гаманок», присланный первым евреем, и дает русину крону, [и] дает свой «гаманок» [3–4 куска, чтобы тот отнес первому]. Евреям можно с «гаманком» послать и еврея [бедного, не только русина]. Если женщина [первая придет на Рождество], то не любят женщину, а мужчине наиболее благодарны. А женщины не идут, [знают, что на них сердиться будут]. Итак на Васильев день. На Новый год случается — ходит еврей полазником. И овцу ведут на Новый год. Как только начнется день, овцу ведут утром в хаты. Тот, кто вводит, поклонится в хате: «Дай Боже, добрый день!» Дают хлеба, сена со стола [овце и затем] гонят [ее] вон. На Рождество и на Новый год, а больше всего — на Рождество. Соберут музыкантов и соберутся красивые хлопцы. Поэтому придут к хозяину и стучат под дверями: «Впускай, хозяин!» Как только хозяин услышит полазника, он зажигает свет в хате, если принимает полазника. А если хозяин не хочет принимать, то не зажигает света. Когда зайдут в двери, каждый руку [дает] хозяину, честь отдает. Усаживает их у стола. «Годовые <бывающие раз в году. — *Е. Л.*> гости мои. С благодарностью вас принимаю. Прошу отдохнуть около стола». Один старший среди тех гостей узнает у хозяина, как он хозяйствует, как ему год проходит, про скот, про домочадцев, и он отвечает: «Спа-

собо большое моим гостям, что и меня навестили, не поленились». И так гости кладут на пол шляпы, шапки и так поют ему песню, как рождается Христос. Если есть дети, так хлопцу поют одну красивую песню, какую исполняют для хозяина, а девушке — иначе. Хлопца зовут Иван:

Решил себе коня седлать,
завоевать.
Коня седлать, пани достать.
Выводят ему четырех волов.
Он не берет, не благодарит.
Славная пани, пан Иван.
Выводят ему четырех коней.
Он не берет и не благодарит.
Славная пани, пан Иван.
Выводят ему панну
молодую.

Берет Иван,
 благодарит Иван.
Он взял, к себе прижал
И поблагодарил.
Славная пани, пан Иван.
Матери, отцу на радость
 будешь.

Расти большим, да
не будь лихим.
Благословляем тебя
счастьем, здоровьем,
И этой колядкой всех
членов семьи.

За нашу колядку —
колбаску да ряд снопов.

Потом поздравляют хозяина. Тогда хозяин дает водки, а колядующие кланяются хозяину и другим домочадцам. И так угощают своих товарищей, которые с ними колядовали. Тогда музыкант начинает играть и хлопцы танцуют и поют, веселятся в хате. И тогда хозяин дает подарок, какой может.

На Новый год приходит «бідный жыт на полазника», и его угощают: даю ему палинку, бобы. «Жыт самохотно приде». Цыган «за полазника» не ходит. У нас нет цыган. В Новоселицах есть цыгане (Прислоп).

На Новый год, после того как домашние вернулись домой из церкви, если первой придет к ним в дом девка, то это нехорошо. Если же придет «чуловік», то его угощают. «І діўку гостят», всех «гостят». «Діўка самая несеренчливая» <несчастливая>, потом идет «руський», больше всех приносят счастья «жыт і цыган». «Гостят» всех и потом смотрят, «ці серенчлявый полазник, ці ніт». Случается, что «жыда лудят» <еврея просят>: за полазника поть до мене». Евреи не ходят, разве только самые бедные. «Жыт скаже: чому бы я шоў до русина, та казаў бы, що я йому не даю святы робити та докучаю йому». Цыгане ходят, «щобы йому їсти дали та дою <вероятно, «додому» — Е. Л.> дали». Полазника кормят и дают ему выпить. Детей в этот день, «за полазника», ходит не пускают, «бо будут лаїти» <будут ругать>. И взрослые русины не ходят, так как если бы в доме случилось потом несчастье, «то будут лаїть». Еврей, придя, не будет «ніч їсти, бо трафное», ему надо дать с собой гороху, яйцо... Колядников «полазниками» не называют. Колядники ходят «на церкву колядовати, дащо до церкви купити». «Давно было у нас, коли не є полазника, та провадят полазника-барана». В других селах такой обычай существует до сих пор, «там провадят барана». «Та даст му газда хліба. Ведут барана хоть якого» (Новоселица, Тереля іван Фуцур, школьный куратор). Полазник рано на Різдво ходит (Вышний Быстрый). Полазника гостят, абы на весь гот был щасливый газда (Вышний Быстрый).

Если на Новый год придет первым «хлопець», то его угощают «як-майлійше», «а коли діўка, то гніваються». «Хлопець пришоў на полазника». Иногда случается, что придет еврей — этот приход считается приносящим счастье, но еврей приходит редко, так как его религия «не соглашается» с этим, «а майлійше, коли цыган приде, цыган щасте принесе до хыжи». На мой вопрос: «Чому діўчина принесе нещасте?» — последовал ответ: «Діўчину держут, що єсть яке нещасное створеніє межы людьми». На вопрос, почему цыган приносит счастье, я получил ответ: «Цыгану ніщо не хибит, ні зима, он усьо удержит». (Нижний Синевир, Секереш). «Полазник» ходит по селу. «Полазниками» должны быть «хлопці». Цыгане и евреи «за полазники» не ходят (Лозянский, Слиўка). Когда баба расставит кросна, то если придет девка, это нехорошо: порвется полотно. А если «хлопець», то хорошо (Царь Мигаль, Лозянский). Обряд «полазник», по нашим наблюдениям, не существует в селах: Ясени, Уйбарове и Горинчеве Мармарошской жупы (в селе Горинчеве старик Митер Канюка, 56–57 лет, сказал, что слова «полазник» не слышал, что этого обряда «не было і ни є»); затем в селах: Кострине, Вишке и Ставном Ужгородской жупы. В Ужгородской жупе обряд «полазник» отмечен только в одном селе Доманинцах. В Мармарошской

жупе «полазник», судя по нашим наблюдениям, существует только на севере, причем как в селах, где историческое *о* в новом закрытом слоге дало *і* (к^інь): Прислоп, Новоселица, Вышний Быстрый, — так и в селах, где в том же положении в новом закрытом слоге историческое *о* дало *й* (к^йнь), хотя по многим другим этнографическим признакам эти диалектические области различаются.

* * *

Наконец, разберем те места в старорусских памятниках, в которых упоминается о каком-то поверье в «полазь». Так, в «Материалах для словаря древнерусского языка по письменным памятникам» Срезневского находим: «Полазь — входъ, приходъ (?): „Вѣрують въ стрѣчю, въ чехъ, въ полазь и въ птичьи граи“». Творения Кирилла, епископа Туровского. 95. «Г҃и не речѣ лѣковати чарами, ни наоузы, ни в стрѣчю, ни в полазь, ни в чехѣ вѣровати». Измар. 1509 г. Кроме того, упоминание о «полазе» встречается в памятнике «Слово свв. Отецъ, како подобает христіаном жити». Рукопись Троицко-Сергиевой Лавры XV в., № 91, л. 270. «Ни въ стрѣчю, ни въ полаз ни въ чехѣ вѣровати, то поганьское бѣсѣдѣло» [Гальковский 1913: 108]²⁰. «Слово» это представляет собой переработку памятника, помещаемого в Кормчих под названием «Епископское поучение князьям и всем православным христіанам etc» [Почение 1880: 847]. «Слог его запутанный и неудобовразумительный... В этом поучении приводятся дословные выдержки из 77-й новеллы Юстиниана, которая входила первоначально в состав первоначального слав.-русс. Номоканона... Автор был грек?» [Гальковский 1913: 104]. Проф. Д. К. Зеленин, отметив, что обычая «полазник» нет ни у великороссов, ни у приднепровских украинцев, указывает, что «упоминания очень редкие встречаются в памятниках явно сербского (?) происхождения». Срезневский, по-видимому исходя из сербского языка, объясняет слово «полаз» как вход, приход (?). Того же объяснения придерживается и Гальковский: «Вероятно, в Слове „Как подобает христіаном жити“ слово „полаз“ по смыслу однородно со словом „встреча“, то есть полаз означает чей-нибудь приход в дом, вследствие чего случается несчастье» [Гальковский 1913: 297]. Гальковский приводит в параллель украинское слово «полоз» — удав. Верования, связанные с «полозом», едва ли могут быть рассматриваемы как параллель к нашему обряду.

Итак, древние свидетельства не могут, как, по-видимому, иноземные, служить указанием, что обряд этот когда-то существовал в Древней Руси. Кроме того, если бы даже это слово «полаз» и обозначало старо-

²⁰ Во всех других списках и других поучениях, напечатанных у Гальковского, слово «полазь» не встречается. Я, к сожалению, двухтомного труда Н. Гальковского в Праге достать не мог, и все сведения были мне любезно сообщены проф. Д. К. Зелениным, за что приношу ему глубокую благодарность. Ср. [Потебня 1887: 36–37].

русский обряд, то и тогда, по имеющимся у нас данным, мы не можем предполагать, что оно обозначало обряд, идентичный с обрядом, встречающимся в настоящее время у южных славян, мадьяр, словаков, поляков и украинцев — в Галиции и в Подкарпатской Руси. Проф. Д. К. Зеленин предполагает, что в текстах, приведенных у Срезневского и у Гальковского, имеется в виду обряд «полазник» в сербской форме²¹.

Итак, в виду недостоверности указаний старорусских текстов на существование этого обряда и в Древней Руси, а также в виду того, что этого обряда в настоящее время нет не только у великоруссов, но и у приднепряньских украинцев, мы ни в какую эпоху не можем считать обряд «полазник» ни общерусским, ни даже общеюжно-русским.

III

В этой главе мы попытаемся дать картину того, как осмысляется обряд «полазник» в наше время совершающими его словацкими, польскими и украинскими крестьянами.

Есть два пути синхронистического обследования осознания обряда человеком, который его совершает. 1. Наблюдение над совершающим этот обряд (над его движениями, выражением его лица, интонациями и т. п.) во время совершения обряда и составление по этим наблюдениям представления об отношении его к этому обряду. 2. Фиксирование мотивировки обряда, даваемой лицом, совершающим обряд. Очень полезно совмещать оба метода и полученное объяснение или мотивировку обряда корректировать собственными наблюдениями над крестьянами во время совершения ими обряда. При этом мы можем, например, убедиться, что крестьянин, который заявляет, что он проделывает данный обряд только как забаву, и следовательно, согласно его словам, обряд этот исполняет у него только функцию развлечения, неточно передал свое осознание этого обряда. Наблюдая того же крестьянина при совершении им этого обряда, мы нередко можем заметить, что, совершая его, он, судя по выражению лица и т. п., держит себя как при религиозном акте. Ясно, что это наблюдение должно будет внести поправку к словам крестьянина, и мы принуждены будем трактовать осознание им этого обряда иначе, чем это вытекало из его слов. Как часто в поступках человека, который вполне искренне считает себя атеистом, мы, наблюдая за ним, можем найти многое, что противоречит его «атеизму».

В селе Монастырце бывшей Мармарошской жупы в Подкарпатской Руси один крестьянин заявил мне, что у них на «Святый вечер» не кладут «отавы» <сено второго покоса. — *Е. Л.*> под скатерть

²¹ Возможно, здесь имеется в виду ответ Д. К. Зеленина на письмо П. Г. Богатырева от 27 мая 1928 г. (см. с. 330 наст. изд.). — *Примеч. ред.*

на стол. Вообще, во время моего разговора с ним он явно пренебрежительно высказывался о народных обрядах. Но когда я остался у него ночевать, он в моем присутствии положил, при этом как бы извиняясь, «отаву» на стол под скатерть. По-видимому, обязательность исполнения этого обряда еще жила в его сознании. Конечно, из внешнего проявления тех или иных действий мы многого о внутренних переживаниях совершающих этот обряд и об осознании ими обрядов извлечь не можем. И нам главным образом все же придется основываться на тех объяснениях, которые даются ими этим обрядам.

Здесь перед нами встает вопрос, насколько полно и насколько правильно передают свое осознание обрядов отвечающие на вопросы собирателя крестьяне. Конечно, мы можем учесть из этих объяснений крестьян только детали мотивированных действий. Остальные же, немотивированные, останутся для нас невыясненными. Ясно: то, что находится в области подсознательного, останется почти целиком недоступным нашим наблюдениям, так как при всем желании тому, кто рассказывает о своем осознании обряда, будет очень трудно, а часто совсем невозможно выявить это подсознательное. При объяснении того или иного обряда мы обычно получаем ответ, что то или иное действие совершается согласно одному из законов магии или из страха и уважения к мертвецу и т. п. Часто то или иное действие совсем не мотивируется. Об обряде говорится только, что «так надо» исполнять, а почему надо — объяснения не дается. Но, конечно, все эти объяснения и мотивировки совершения этих обрядов мы не можем считать точно отражающими действительное осознание того, кто исполняет этот обряд. Так, те обряды, которые мотивируются согласно законам магии, могут частично или даже целиком осознаваться как мистические *par excellence* или как связанные с культом предков и т. п.

Итак объяснения, даваемые по поводу совершения тех или иных обрядов, даже и в том случае, когда они в основе верны, обычно не являются исчерпывающими. Надо иметь, кроме того, в виду, что, совершая тот или иной обряд, исполняющий его часто не думает об его мотивировке и только при вопросе собирателя впервые сам себе задает этот вопрос. Это, конечно, не относится ко всем объяснениям и мотивировкам обряда. Многие объяснения, которые, например, мне удалось записать от крестьян, были высказаны без всякого вопроса с моей стороны, совершенно не были спровоцированы.

Когда крестьянин хочет как-то осмыслить, мотивировать обряд вне зависимости от того, был ли ему задан вопрос или нет, он начинает подыскивать ему объяснение. Здесь он выбирает или то объяснение, которое он действительно давал при совершении этого обряда или наблюдении над таковым, или же такое, которое ему в данный момент кажется наиболее правдоподобным. В последнем случае он выбирает, конечно, чаще всего объяснение из того запаса объяснений, которые у него имеются для других обрядов. И здесь он может, например, неясно

осознаваемое им, а может быть, и совсем в настоящее время не мотивированное действие, связанное, скажем, с культом покойника и совершаемое для умилоствления его, объяснить иначе. Почти все объяснения обрядов, кроме похоронных, которые мы получаем в настоящее время при опросе крестьян, исходят из законов магии сходства (law of similarity) и контакта (law of contact) как таковых, без всякой связи со сверхъестественной силой покойников, животных и т. п.²² При этом, по-видимому, этими магическими мотивировками вытесняются другие объяснения. Можно предположить существование такого периода, когда культ покойника вытеснял другие, в том числе и магические, объяснения. Преобладающие объяснения и мотивировки, каковыми в настоящее время являются магические, могли в разные эпохи меняться.

Что же представляют собою те объяснения, которые даются в настоящее время, и какую они вообще имеют цену для понимания осознания совершаемых в настоящее время обрядов? Мы отметили, что объяснения, которые даются в настоящее время крестьянами, во-первых, не покрывают всех оттенков осознания обряда или его деталей, во-вторых, что отдельные объяснения вообще не соответствуют действительному осознанию обряда, что можно видеть как из самой формы обряда, так и из наблюдений над совершающими этот обряд. Все же из большого количества отдельных объяснений мы можем составить себе известное представление о том, как в большинстве случаев осознаются обряды. Мы не можем, конечно, по описанию религиозных переживаний христианства уловить все тонкие оттенки этих переживаний, точно так же, как из его объяснений отдельных обрядов составить себе точную картину, как в действительности он их осознает. Но все же большая часть его объяснений совпадет с его мировоззрением.

Позволю себе привести более далекий пример. Декларация художественной школы во многом не совпадает с тем, что делает художник, принадлежащий к этой школе, в действительности. Но она дает известное представление о том уклоне, который проявляется при исполнении его произведения. Приблизительно так же (может быть, только с меньшим расхождением, чем то, которое существует между творчеством художника и его декларацией) обстоит дело с действительным осознанием обрядов и теми объяснениями, какие даются крестьянами. Мы здесь рассмотрим те объяснения, какие даются крестьянами: словаками, украинцами и поляками — отдельным деталям обрядового комплекса «полазник». Из этих объяснений мы увидим, как одна и та же деталь в разных местах осмысливается то по-разному, то одинаково, причем объяснения эти сходны с объяснениями других обрядов.

Одно из объяснений обряда «полазника»-животного таково: «нѣкоторые вводятъ въ избу вола, щобы всѣ были здоровы и такъ сильны, якъ вола» (I. Мышковскій; архив Ржегоржа).

²² Ср. мою работу «Магические действия» (с. 125–126 наст. изд.).

Nim ludzie poprzychoǳą z cerkwi w Boże Narodzenie i w święto Trzech Króli (z Jordanu), wprowadzają do chałupy zamiast podłaznika krowę najzdrowszą i najpiękniejszą z wyboru, a to dlatego, ażeby nie przyszedł pierwiej ktoś obcy chorowity i niezdrowy. Tej krowie dają z kaǳej strawy po troszę, nawet osuchą, zwanego «placak», siana, głabi i t. p., aby się bydło dobrze chowało i aby wszyscy w domu tym byli tak zdrowi, jak ta krowa. Krowę tę wprowadzają do chałupy także w Nowy Rok i na Uwidenie (21. XI. wg. kalend. wschod.; Dorożów). Więc tu i owdzie dopytują się: «Kto dziś pierwszy wszedł do nas?» (Tarnów i indziej [Janota 1878]).

Прежде чем люди придут из церкви в Рождество и в праздник Трех королей (с «Иордани»), в хату вводят вместо полазника корову, самую здоровую и самую красивую из всех, для того чтобы не пришел первым кто-нибудь посторонний, болезненный и нездоровый. Этой корове дают от каǳдого кушанья понемногу, даже лепешку, которую называют «пласак», сена, кочерыжек и т. п., чтобы скот хорошо велся и чтобы все в этом доме были так же здоровы, как эта корова. Эту корову вводят в дом также на Новый год и на Введение во храм Преев. Богородицы (21 сентября по православному календарю; Дорожув). Таким образом, там и сям спрашивают: «Кто сегодня первый пришел к нам?» (Тарнув и др.)

Это одно из самых распространенных объяснений согласно магическому закону касания (law of contact), а именно что качество находящегося в торжественный момент существа или предмета передается обитателям дома или всем присутствующим. Приблизительно такое же объяснение мы встречаем и относительно «полазника»-человека.

У словаков:

Ked' je polaznik zdravý, domáci sú tomu veľmi radi a tešia sa, že sa celý rok budú zdravi... Ked' je polaznik chorý, obávajú sa, že ktorísi z nich ochorie [Geryk (б. г.)].

Если полазник здоровый, домашние этим очень довольны и радуются, что целый год будут здоровыми. Такого здорового полазника покормят чем-нибудь и угостят. Если полазник больной, опасаются, что некоторые из них заболеют.

«Dnes polazníkov a na nový rok koledníkov len mladých radi majú a do izby pripúšťaju, domnievajú sa, že mladi zdravie a život, starí chorobu a smrť do domu donášajú» [Dobšinský 1870].

Сегодня полазников, а на Новый год колядников лишь молодых обыкновенно принимают и в избу впускают, считая, что молодые — здоровье и жизнь, а старые — болезнь и смерть в дом приносят.

То же у украинцев:

Як який хорий або нещасливий чоловік «запалазує» (увійде перший в хату), то вже нещастя буде в хаті. Як хтось такий перший увійде, що має чираки, то вже цілий рік будуть «банувати» в хаті. «Так вже люди зміркували» [Пастернак 1929].

Ворожуть після того, чи прийде чоловік здоровий, молодий, сильний... Лишь хлопцы могут быть. Неразъ декотрый господаръ просить певного хлопца зъ сусѣдства, щобы до него прийшовъ за полазника, привязуючи неразъ щастя до певной особы («Про обычаѣ и повѣрки лемковъ», архив Ржегоржа).

В Восточной Словакии в карпаторусском селе Венеция мною отмечено: «Если приходил цыган, бедный, „жобрак“ или нездоровый человек, это считалось плохой приметой» (Ив. Ив. Карафа). Цыган счастья не приносит: он ходит с пустым «грнцем» (Ева Карафа).

Яркие объяснения этого у поляков и украинцев приводит Янота:

Co do Nowego Roku lubią nawet, aby z pierwszym brzaskiem dnia ktoś zdrowy ich podlaźl, czyli nawiedził (Krzywaczka), człowieka obcego zaś nie wpuszczają do domu, aż się dowiedzą o jego zdrowiu, bo po człowieku chorym lub niedobrym przez cały rok albo chorują, albo si im niedobrze powodzi (Pcim). I na Rusi bardzo uważają na to, kto w Boże Narodzenie i w Nowy Rok pierwszy z obcych wnijdzie do chalupy. Jeśli ten przychodzić jest zdrów, bez żadnej rany i znaku na ciele, to się nim cieszą, szczególnie, jeżeli do tego ma

Если какой-нибудь больной и несчастливый человек «запалазует» (войдет первым в хату), то уже несчастья будут в хате. Если первым войдет кто-нибудь такой, у кого есть чирьи, то уже целый год будут болеть в хате. Так уж люди придумали.

Загадывают после того, придет ли человек здоровый, молодой, сильный. Лишь хлопцы могут быть. Не раз тот или иной хозяин просит определенного хлопца по соседству, чтобы к нему пришел полазником, не раз связывая счастье с определенной особой.

Что касается Нового года, любят даже, чтобы с первым лучом солнца кто-нибудь здоровый их посетил или навестил (село Кживачка). Чужого человека же не впускают в дом, не узнав о его здоровье, поскольку после больного или нездорового человека в течение целого года или болеют, или им не бывает успеха (село Пцим). И на Руси очень внимательно относятся к тому, кто в Рождество и на Новый год первый из посторонних придет в хату. Если этот пришедший здоров, без одной раны или знака на теле, то ему

jeszcze pieniądze przy sobie, mniemają bowiem, że w tym wypadku wszyscy będą zdrowi cały rok, a pieniądze też się ich trzymać będą. Taki przychodzień zowie się «podłaznyk». Gdyby zaś pierwszym przychodniem w dni wymienione była kobieta, a do tego niezdrowa, z bolakami lub jakimibądź innemi wyrzutami na ciele, bardzo się na takie odwiedziny gniewają (Dorożów [Janota 1878]).

Jeżeli który z chłopców ma jaką wysypkę, wrzody, nie puszczają go do izby, boby się wszystkim wskutek tego robiły wrzody [Zawiliński 1882].

Тем же объясняется, почему крестьяне предпочитают, чтобы полазниками у них были дети.

У словаков:

Preto na polazovanie susedia a rodina posielajú si jeden druhému najradšej malé, zdravé a čerstvé deti, ktoré behajú pro polazovaní najradšej rozodeté, prípadne aj bosie. To vraj má znamenať, aby susedi (rodina) byváli tak zdraví, veseli a bez starosti, ako sú tie deti [Vojtek 1906].

радуются, особенно если при этом у него еще есть при себе деньги, ибо полагают, что в этом случае все будут здоровы целый год, а деньги их тоже будут держаться. Такой пришедший зовется «подлазник». Если бы первым пришедшим в указанные дни была женщина, к тому же нездоровая, с болячками либо с какими-нибудь другими высыпаниями на теле, на такое посещение очень гневаются.

Если кто из парней имеет какую-нибудь сыпь, прыщи, не пускают его в избу, иначе бы у всех вследствие этого были бы кожные высыпания.

Поэтому на «полазование» соседи и родственники посылают один к другому чаще всего маленьких, здоровых и быстрых детей, которые бегают и «полазуют» чаще всего раздетыми, а иногда и босыми. Это, говорят, должно знаменовать, чтобы соседи (родственники) были бы такими здоровыми, веселыми и беззаботными, как эти дети.

Согласно другому магическому закону, закону сходства (law of similarity), объясняется гадание, а иногда правило, предписываемое полазнику, а именно то, что полазник должен прийти с нижнего края села в верхний, а не наоборот. В Восточной Словакии мною было отмечено: «Если он (полазник) приходил сверху „долу“ — „недобре“: хозяйство шло „долу“, а если „здолу“ наверх — то „ліпше“» (с. Венеция; Ив. Ив. Карафа). «Если он придет „згоры“, то „планний полазник“, если снизу — то хороший» (с. Кечковцы). «На Андрія рады полазнику», который приходит «здола» (село

Ортутова). Если «здолу (посетитель), то ліпше» (с. Ростоки). *Ked' z hory, to nedobry polaznik, a ked' dolu — dobry* (с. Поляковце).

В архиве Ржегоржа находим: «Если зъ долу села приходит то означає щастє; се має мѣсце всюда по нашихъ селахъ (бо и священникъ, колы ходитъ по колядѣ, не иде за бѣгомъ рѣки, але противъ бѣгу рѣки, бо люде собѣ зле ворожать, якъ иде зъ горы на дѡль)» («Про обычаѣ и повѣрки лемковъ»).

Более подробное объяснение, которое определенно ставится в зависимость от *loi de similitude*, мы встречаем у словаков в Западной Словакии:

Ale neni polazeň ako polazeň. A má doniest' št'astie, to nesmie prísť do domu po vode, ale proti vode. Komu polazeň pride po vode, toho gazdovstvo poleti dolu, ako voda; aby polazeň doniesla št'astie, musí prísť proti vode [Vojtek 1906].

Но не каждый «полазень» — настоящий «полазень». Раз он должен принести счастье, то не смеет прийти в дом по течению воды — только против течения. К кому «полазень» придет по течению, у того хозяйство потечет вниз, как вода; чтобы «полазень» принес счастье, он должен прийти против течения.

Относительно приметы, что если «полазник» сдолу, то это к счастью, следует отметить, что примета эта близко примыкает к поверью, по которому хозяевам дома нельзя ходить в определенные дни вниз по деревне, иначе долу утечет все их хозяйство²³. Интересным при изучении обряда «полазник» является также то, что в одних местах этот обряд носит явно выраженные черты приметы, то есть обряда, где по ряду признаков узнается, что знаменует то или иное явление, в других — собственно магического действия, когда определенные факты провоцируются и этими сознательно добываемыми фактами достигают желаемых результатов. В некоторых материалах, описывающих обряд «полазник», трудно решить, что здесь: магическое действие или примета. Так, в описании обряда полазника у словаков, приводимом Войтеком, читаем:

²³ Идти с горы в долину, по-видимому, вообще считается более опасным, чем из долины в горы. Ср., например, следующий обычай, отмеченный мною в Подкарпатской Руси. На «наміт», место, где убило деревом человека или где вытащили утопленника, кладет сухую ветку только тот, кто идет «згорі долю», а тот, кто идет «здоли горю», — не кладет (Нижний Синевирь, Юра Перю). Ср. [Зеленин 1934б: 28].

Ale dobre si zapamätajú kto boi polazňom. Keď sa potom čez rok niekomu zie vodi, zastihne ho nejaké nešťastie, alebo pripadne aj niečo dobrého ho potká, to povie: «Mal som zlého, alebo dobrého polazňa». Na takéhoto polazňa sud mnoho dá. Preto na polazovanie susedia a rodina posielajú si jeden druhému najradšej malé zdravé a čerstvé deti, ktoré behajú po polazovaní najradšej rozodeté, pripadne aj bosie. To vraj ma znamenať, aby susedi (rodina) byváli tak zdraví, veseli a bez starosti, aku sú tie deti [Vojtek 1906].

Но хорошо запоминают, кто был «полазнем». Если потом, по прошествии года, кому-либо все плохо «ведется», настигнет его какое-нибудь несчастье или с ним случится и нечто хорошее, то он скажет: «У меня был плохой или хороший полазень». За такого «полазня» люди много дают. Поэтому на «полазование» соседи и родственники посылают один другому чаще всего маленьких, здоровых и быстрых детей, которые бегают и «полазуют» чаще всего раздетыми, а иногда и босыми. Это, говорят, должно знаменовать, чтобы соседи (родственники) были бы такими здоровыми, веселыми и беззаботными, как эти дети.

Здесь в начале описания определенно говорится, что по «полазнику», как по примете, гадают: приносит он счастье или нет, — но потом ясно видим, что соседи, чтобы оказать любезность своим односельчанам, посылают к ним детей, зная заранее, что приход ребенка приносит счастье; здесь уже примету сознательно провоцируют на то, чтобы она стала доброй, а тем самым она переходит в магическое действо.

В отдельных местах, например в отдельных селах Подкарпатской Руси и Галиции, мы видим, что крестьяне сами нарочно так подстраивают, чтобы в качестве «полазника» пришел человек, приносящий счастье, и не дают возможности прийти тому, кто приносит несчастье. «На Новий рік не пустити рано до хати ані кобіти ані дівки першої». Далее идет объяснение, что женщина является «злым полазником», а мужчина — «добрым», и дальше говорится, как сознательно добиваются доброй приметы.

Я записал объяснения как у карпатороссов, так и у словаков, почему мужчина приносит счастье, а женщина нет, из которых видно, что и здесь действует закон магии (law of contact):

Хлоп (если придет) — ліпше: с яйцами — яйца будут нестись. (с. Ростоки; Білий). Keď chlop, to kury dobre nesa (že vajce má). Keď žena — to kvoča (Poljakovce).

Мужик (если придет) — лучше: с яйцами — яйца будут нестись (село Ростоки, Білий). Если мужик, то куры хорошо несутся (так как у него есть яйца). Если женщина — то кудахчут (село Поляковце).

Эти объяснения напоминают нам то объяснение, которое дает P. Király мадярскому обряду: детям садиться на солому и затем хозяйке эту солому класть в гнездо квочке (см. выше, с. 138 наст. изд.).

О женщине отец Т. Цегельский из Струсова сообщает:

«Дівка або кобіта то злой полазник — буде якийсь випадок — жиноший рід уважається ту за злу ворожбу як порожний особливо дівка... Кажут що жіночий рід то діраве насіне, будут діри в господарстві себ то браки і випадки»...

Так на Стрітеніє, Трехсвятителей, Благовіщенє, Анни Зачатіє, Св. Николая, а особливо на Воведеніє, то вже аж посилают за добрим полазником за яким мужчиною, аби перший прийшов, аби яка дівка не вгналася перша (о. Т. Цегельский, с. Струсов, архив Ржегоржа).

Девушка или женщина — это плохой полазник: будет какой-нибудь несчастный случай; женский род считается здесь злым предзнаменованием как пустой, особенно девушка... Говорят, что женский род — это дырявое семя, будут дыры в хозяйстве, то есть недостатки, несчастные случаи²⁴.

Так, на Сретенье, День Трех святителей, Благовещенье, Зачатье св. Анны, св. Николая, а особенно на Введение во храм Пресвятой Богородицы, то уже аж посылают за хорошим полазником, за каким-нибудь мужчиной, чтобы он первый пришел, чтобы какая-нибудь девушка не вбежала первой.

В тех местах, где добрым полазником считают «жида», посылают за ним: («Жида» не ко всем ходят), а тко просит до Св'ятого вечера. Айбо руськы(й) приде, то сердиті, бо русин несчастливый — то за-то» (М. Голоўка, Прислоп).

На Новый год, после того как домашние вернулись домой из церкви, если первой придет к ним в дом девка, то это нехорошо. Если же придет «чуловік», то его угощают. «І діўку гостят», всех «гостят». «Діўка самая несеренчливая», потом идет «руський», больше всех приносят счастье «жыт і цыган»²⁵. «Гостят» всех, и потом смотрят, «ці серенчлявы полазник, ці ніт». Случается, что «жыда лудят: „За полазника поть до мене“» (Тереля Иван Фуцур, Новоселица).

²⁴ Впрочем, в ряде народных обрядов и обычаев женщина — символ плодovitости и содействует плодородию (См. [Stránská 1931: 63–64; Caraman 1933: 413]).

²⁵ Женщина приносит несчастье, а еврей — счастье и в других случаях: так, когда кто-нибудь едет на возу и ему перейдет дорогу женщина, то это плохо, «а коли чуловік, ліпше, а коли жыт — найліпше» (село Тереля, Иван Песух Петрув).

Само по себе такое неустойчивое положение обряда, играющего то роль магического действия, то приметы, не является единичным. Мы можем найти целый ряд примеров, где обряд в одном селе исполняет роль магического действия, в другом — гадания, и наоборот. Известны также и такие случаи, что обряд, в одних местах играющий роль приметы, в других, где чуть изменяется его форма, становится магическим действием.

Из всех вышеприведенных объяснений ясно, по каким принципам осмысливается та или иная деталь обряда. Конечно, мы не можем считать, что этими объяснениями целиком покрывается осмысление обряда, но во всяком случае здесь довольно ясно видно, по крайней мере в тот момент, когда крестьянин был опрошен, как он старается его осмыслить.

До сих пор почти все объяснения крестьян относительно поверий, связанных с «полазником», сводились к объяснениям, вытекающим из магических законов подобия и касания. Встретились мы здесь и с сознательным видоизменением примет в магические действия (изменение это встречается часто там, где распространены мотивированные магические действия; ср. с. 44 наст. изд.)

Теперь проанализируем те приметы, которые не поддаются целиком объяснениям по законам магии. Таковым является объяснение того, что полазником должен быть еврей или цыган. Так, один крестьянин мне заявил:

На Ріство рано у каждой хыжи має бути жит рано... Тот жит зовеся полазник, бо тото друга віра зайде до хыжи».

Утром на Рождество в каждой хате должен быть рано еврей. Этот еврей зовется полазником, поскольку это человек другой веры зашел в хату.

Далее, указывая, что «коли жит дойдет на полазника тогды (у) чуловіка цалый рок веде ея ушитко», было добавлено: «бо тото є не наша віра» <Если в качестве полазника придет еврей, тогда у человека целый год все ведется, поскольку это не наша вера>.

И дальше рассказывавший об этом обряде указал, что Христос благословил еврейскую религию:

Коли Ісуса Христа поімали, то віттяў Мальфови ухо Св'ятий Петро́, тогды ўзяў Христос тот кавальчик уха та приложиў назат. Коли приложиў тото ухо та благословиў тоту віру жи-діўську.

Когда Иисуса Христа поймали, то св. Петр отрубил Мальфу ухо. Тогда Христос взял кусочек уха и приложил назад. Когда приложил это ухо, и благословил эту веру еврейскую.

Ссылка на то, что Христос благословил еврейскую религию, мало что объясняет. Зная религиозный фанатизм карпатороссов, никак нельзя предположить, чтобы они могли дать предпочтение еврейской религии перед своей. Это объяснение надо считать одной из неудачных попыток разъяснить верования в то, что человек другой нации является приносящим большее счастье по сравнению с односельчанами. Другое объяснение, полученное нами в Подкарпатской Руси, кажется более правдоподобным. Это объяснение указывает: «Май жит майдобре, потому что „жит“ має з гешефтами». Действительно, евреи в большинстве сел Подкарпатской Руси являются самыми богатыми людьми в селе, а потому «жид» очень подходящ для роли доброго полазника, приносящего благополучие²⁶.

Наряду с евреем счастливым «полазником» считается также цыган. Кроме уже приведенного свидетельства из Новоселицы о том, что больше всех приносят счастье «жит і цыган», мною записано в Нижнем Синевире. Иногда случается, что придет еврей — этот приход считается приносящим счастье, но еврей приходит редко, так как его религия «не соглашается» с этим, «а майліше, коли цыган приде, цыган щастє принесе до хыжи». Причем на вопрос, почему цыган приносит счастье, я получил ответ: «Цыгану ніщо не хибит, ні зима, он усьо ўдержыт». <Цыгана ничто не пошатнет, ни зима, он все выдержит> (Нижний Синевир, Секереш). Здесь в ответе Секереша (не знаю только, насколько он идентичен с объяснением крестьян, — Секереш сам полуинтеллигент) относительно пригодности цыгана для роли доброго «полазника» приводится совершенно другое объяснение, чем то, которое приводится относительно еврея, а именно что беспечный цыган из-за своей привычки к лишениям — полная противоположность деловому, богатому еврею — все может выдержать: «Цыгану ніщо не хибит».

Примета, что цыган является приносящим счастье «полазником», существует и у словаков: «št'astie znamená kéd' prvý polazi cigáň» <счастье знаменует, если первым полазником будет цыган> (Ф. Шуйанский, рукопись из архива музея в Турчанском Св. Мартин).

Итак, у «серянчливых» еврея и цыгана, выступающих в роли «полазника», есть что-то общее, объединяющее их, это общее —

²⁶ Кроме вышеуказанных замечаний из с. Венеция, что бедный полазник приносит несчастье, ср. еще нижеследующее указание: «Na wilję Bożego Narodzenia 24 grudnia uważają bardzo, kto pierwszy z obcych przyjdzie do domu. Z tego wróżą na cały rok o szczęściu lub niepowodzeniu. Np. gdy jaki nieprzyjaźny wejdzie, albo bardzo biedny, tedy gniewają się nań i robią mu wyrzuty» <В рождественский сочельник (24 декабря) внимательно следят, кто первый из посторонних придет в дом. Из этого предсказывают на целый год счастье или несчастье. Например, если какой-нибудь неприятный войдет или очень бедный, тогда гnevаются на него и попрекают его> [Jozef z nad Wiszenki 1899: 348].

принадлежность к иной нации. Относительно еврея на это есть прямые указания в словах самих крестьян: «бо тото друга віра», «бо тото є не наша віра» (а карпаторусский крестьянин, как это не раз было отмечено, «вірою» определяет национальность; ср. [Petrov 1924: 13–15]). Заметим, что у сербохорватов «Am Amselfeld... Gross ist hier die Freude, wenn zufällig ein Fremder kommt» <В Косове... Велика здесь радость, когда случайно зайдет незнакомец> [Schneeweis 1925: 76].

Как видно из рассмотренного материала, примета, что люди иной национальности (еврей, цыган) являются «серянчливыми полазниками», не может быть целиком объяснена по законам магии; в этих поверьях есть доля немотивированной веры, которая объяснению не поддается, хотя крестьяне и пытаются как-то осмыслить ее, опять склоняясь к законам магии: еврей приносит счастье, так как «має з гешефтами», а цыган — так как он «усьо удержит».

«Полазники» при обыспании зерном или при раскидывании сена произносят приветствие (обычно в стихах) с пожеланием хозяевам этого дома хорошего урожая и увеличения количества скота, а также пожелание, чтобы у них рождались дети. В отдельных записях встречаем указания на пожелания, чтобы девицы в этом доме вышли замуж. Эти приветствия построены по типу обычных благожелательных заклинаний (не заговоров) и следуют формуле *quomodo* (ср.: «Магические действия...», с. 45 наст. изд.). Иногда к заклинаниям присоединяется обращение «Дай, Боже!», и заклинание этим приближается к молитве. В некоторых местах «полазники» вместо этих приветствий произносят обычные рождественские стихи колядников. Как уже мы отмечали, многие обряды, совершаемые колядниками, совершаются полазниками, и наоборот.

Особо следует остановиться на польских обрядах, связанных с елочкой или украшением из соломы, именуемыми также «*podłóżnik*». Так, при срубании деревца «*podłóżnik*» стараются срубить его с одного взмаха [Polivka 1929: 187–200], при украшении «*podłóżnika*» сохраняют «*poważne milczenie*».

Следующие обрядовые действия при срубании дерева подчинены магическому закону уподобления:

Po drodze (chłopy) ścigają się:
kto szybszy, temu szczęście lepiej
sprzyjać będzie czyto w kupnie lub
w sprzedaży, czy też w procesie;
kto do lasu dojedzie najpierwszy,
temu zboże najwcześniej dojrzeje
(Piwniczna; [Magiera 1904: 526]).

По дороге (мужики) бегут на
перегонки: кто быстрее, тому бу-
дет лучше сопутствовать удача или
в купле, или в продаже; или также в
процессе ходьбы: кто до леса дой-
дет первым, у того раньше всех со-
зреет хлеб (село Пивнична)²⁷.

²⁷ Ср. в книге «Магические действия...» (с. 76 наст. изд.): состязания в беге с пасхами в руках, результаты которых, по магическому закону уподобления, отражаются в жизни состязавшихся.

«Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев

Во время поездки за «podłążnikiem» опасаются несчастливой встречи:

Gdyby przypadkiem wropa lub zając drogę «przeleciały», wrócić się trzeba do domu i na powo w drogę wyjechać.

Если случаем ворона или заяц пересекут дорогу, нужно вернуться домой и заново выйти в путь.

Иногда podłążник-елка служит средством для гадания:

...uważają, czy szpilki przez ten czas oblatują z nich (podłążników), żeby było zapowiedzią, że w następującym roku ludzie mrzeć będą (Skomielna Czarna [Janota 1878]).

...замечают, если бы иголки в течение этого времени облетали с них (с подлазников), это бы предвещало, что в наступающем году люди будут умирать (село Скомельна Чарна);

иногда же лекарственным средством:

Miejscami służą (podłążniki) za lekarstwo na uroki: uskrobawszy trochę drzewa z zaworki u drzwi, a z podłążnika ułamawszy kawałek, okadzają tem chorego (Sidzina, Jawornik [Janota 1878]).

Местами подлазники служат средством от сглаза: соскребя немного дерева с дверной задвижки и отломив кусочек от подлазника, этим окуривают больного (Сидзина, Яворник)²⁸.

Мы уже отмечали, что «полазником», «podłążnikiem» называются не только посетители дома люди и животные, но и отдельные предметы, играющие обрядовую роль в день посещения «полазника», а именно обрядовый хлеб, особое украшение из соломы и елка. Отметим, что «podłążnikami» у крестьян называются также еловые ветки, которыми хозяин окропляет водою избу и которые он потом закладывает за икону.

Miejscami przyposi gospodarz po rozestaniu owsa lub siana na stole... kilka gałązek smrekowych lub, jeżeli mieć może, jedliny, i zamaczawszy je w wodzie, kropi izbę i zatyka po gałązce za obrazami (Librantowa), nad oknami i drzwiami izby i w stajni. Te gałązki także podłążnikami zowią (Sidzina, Międzyzyczewienne; [Janota, 1878]).

Местами после расстилания овса или сена на столе хозяин приносит... несколько веток смереки или, если может иметь, елки и, омочив ее в воде, окропляет избу и затыкает по ветке за образами (село Либрантова), над окнами и дверями избы и в хлеву. Эти ветки также называют подлазниками (Сидзина, Мендзычervenне).

²⁸ Ср. подобное использование карачуна у карпаторуссов («Магические действия...», с. 54 наст. изд.).

Особо следует отметить магические действия и заклинания, записанные у карпаторуссов Восточной Словакии в селе Цернинах Бардеевского района и в селе Сорочине. Их следует отнести к типу вредоносных магических действий и заклинаний. Над головой полазника, в роли которого выступает в данном случае неопытный ребенок, хозяева дома, куда он пришел, ломают особый хлеб, который называется «боцманок», и произносят заклинание, долженствующее предотвратить несчастье в доме и перенести его «на голову» полазника: «Што май стати ся ў мойом домі, ный ся стане на твойй голові» <Что должно случиться в моем доме, пусть случится на твоей голове>.

Возникновение такого обряда вполне понятно. Из целого ряда других примеров видно, что полазник своим приходом может принести или счастье, или несчастье. Мы уже описали, как крестьяне провоцируют приход «доброго» полазника, например еврея, которого заранее приглашают прийти первым, причем примета превращается здесь в магическое действие. В рассматриваемом нами заклинании с «боцманком» крестьяне также предупреждают дурную примету и вступают с нею в борьбу, перенося угрожающее несчастье со своего дома на голову полазника. При этом имеется, вероятно, в виду не только то несчастье, которое может принести полазник, но и вообще всякое возможное несчастье. Такую психологическую основу имеет, по нашему мнению, под собой возникновение и бытование заклинания с «боцманком». Сам по себе этот обряд интересен как один из немногих обрядов вредоносного характера (ср. [Елеонская 1929: 934–939]), к тому же проделывающийся здесь над ребенком.

Может быть, в связи с подобными вредоносными обрядами стоит отмеченное нами в Восточной Словакии поверье, что «на Різдво» нельзя ходить «по хыжам» и что тот, кто пойдет в этот день «за полазника», заболеет (с. Ортутова), и поверье галицийских украинцев:

Кажут, жо на Воведеніє, на Різдво і на Благовіщенє не мож ходити в гостину, але люди ходьит. Приповідують старі люди на Воведеніє: перший полáз, до хати не лазь, — на Різдво: другий полáз, до хати не лазь, — а на Благовіщенє: третій полáз, до хати не лазь (ср. [Лепкій 1887: 131; Пастернак 1929: 321–351]).

Говорят, что на Введение <Пресвятой Богородицы во храм. — Е. Л.>, на Рождество и на Благовещение нельзя ходить в гости, но люди ходят. Приговаривают старые люди на Введение: первый полаз — до хаты не лазь; на Рождество: второй полаз — до хаты не лазь; а на Благовещение: третий полаз, до хаты не лазь.

Поверье о «полазнике»-животном находится в связи с верой в души умерших предков и в посещение ими живых. В разобранном нами в первой главе обычае кормить «полазника»-животное пищей, оставленной душам «померших», ясно видна эта связь, но дальнейших

разъяснений об этой связи мы не нашли. Полагаю, что и при тщательном расспросе крестьян мы более точные разъяснения об ее сущности едва ли получим. К сожалению, даже и при статическом рассмотрении такого сложного вопроса, как народная религия, мы принуждены иногда ограничиваться лишь констатированием того или иного поверья, не имея возможности уяснить его сущность целиком и до конца.

Таковы приблизительно все сведения об осознании в настоящее время отдельных деталей обряда «полазник», которые мы можем извлечь из имеющегося под руками материала. Более детальное исследование этого обряда должно дать нам и новые сведения об осознании этого обряда у обследуемых нами народов. Интересно отметить, что некоторые объяснения отдельных деталей почти дословно совпадают у разных народов (мадьяр, словаков, поляков и украинцев). Это показывает нам, что в настоящее время не только форма географически замкнутого цикла обрядов совпадает между собою у этих народов, но что у них совпадает и осознание этих обрядов.

IV

В этой последней главе я сначала выскажу несколько соображений о том, как исторически развивался обряд «полазник», а затем укажу, в какой генетической связи находится этот обряд у южных славян с тем же обрядом у восточных и западных славян и у мадьяр.

Если мы рассмотрим отдельные элементы, из которых состоит обряд «полазник», то увидим, что многие из этих элементов, встречающихся у южных славян, мадьяр, словаков, поляков и украинцев, захватывают более широкую географическую область по сравнению с той областью, в которой распространен комплекс обрядов, объединенных терминами «полазник», «полаженик», «полазити» и т. п.

Эти отдельные элементы, с одной стороны, захватывают у названных народов более широкую географическую область, чем весь комплекс обрядов «полазник», с другой стороны, встречаются и у тех народов, у которых комплекс «полазник» вовсе отсутствует. Так, значительно более широкую область захватывает обрядовая черта, встречающаяся почти во всех приводимых нами описаниях обряда «полазник», а именно что приход первого посетителя в торжественный день (на Рождество, на Новый год и т. п.) бывает знаменательным, роковым: приносит счастье или несчастье. Вторая основная черта, встречающаяся в большинстве описаний обряда «полазник» у вышеназванных народов, а именно угощение или одаривание гостя, также захватывает более широкую географическую область. Ср. например, угощение и одаривание на Рождество колядников, «сівачів» и т. п. у украинцев и великоруссов. Далее следует отметить отдельные обрядовые элемен-

ты, которые у некоторых из вышеназванных народов (южных славян, мадьяр, словаков, поляков и украинцев) прикреплены к обрядовому лицу — «полазнику», в то время как у других они в этом обряде отсутствуют и прикреплены к другим обрядовым лицам. Географически эти элементы захватывают более широкую область по сравнению с обрядом «полазник». Так, например, у южных славян, а также у мадьяр «полазник» исполняет целый ряд обрядов, долженствующих содействовать тому, чтобы хорошо неслись куры²⁹. «Полазник», по одному южнославянскому свидетельству, даже называется «квочка»³⁰. У словаков, поляков и украинцев эти обряды к «полазнику» не прикреплены³¹, но обряд, который у южных славян совершает «полазник», у вышеназванных народов исполняется или самой хозяйкой, или «посівальниками»³², или же он связывается с посещением священника. «Сівачі» исполняют у украинцев и другие функции «полазника».

«Полазник» у южных славян и у поляков обсеваает дом зерном (а у мадьяр — соломой), сопровождая это действие пожеланием бла-

²⁹ «Um Gjevgejlija... soll er (koji pulazuve) sich auf dem Sitz hin-und herdrehen wie eine Henne auf den Eiern» <В Gjevgejlija... должен он (koji pulazuve), сидя на одном месте, крутиться туда-сюда, словно курица на яйцах> [Schneeweis 1925: 76]. «Mit einem Wergbündel wird der P. im Ort Hlebine abgerieben, omecu ga kudjelom, damit angeblich die Hühner besser sitzen» <В местечке Hlebine П. натирают мотком пакли, omecu ga kudjelom, якобы для того, чтобы курицы лучше сидели> [Schneeweis 1925: 80]. «In Otok... muss sich niedersetzen, damit die Hühner gut sitzen» <В Otok... для того чтобы курицы лучше сидели, должен он садиться> [Schneeweis 1925: 80–81]. «In der Kruševačka Župa... Damit die Hühner viel Eier legen, ziehen sie ihm den rechten Opanken aus und streuen Asche hinein» <В Kruševačka Župa... для того чтобы курицы несли много яиц, снимают с него правую сандалию и насыпают туда вовнутрь пепел> [Schneeweis 1925: 77].

³⁰ «In Slawonien... bei den serbischen Grenzern... heisst er (položnik) auch kvočka „Bruthenne“» <В Словении... на границе с Сербией... его (полозника) называют также *kvočka*, что означает «курица-наседка»> [Schneeweis 1925: 80].

³¹ Ср. примету, записанную мною у украинцев и у словаков в Восточной Словакии и разобранныю в III главе (см. с. 194 наст. изд.), о том, что если полазник — мужчина, то куры будут нестись.

³² «Сажать ще посівальників на поріг, на дерезовий деркач та заставляють квочать, щоб кури плодились» <Сажают еще посеваальников на порог на старый веник из березы и заставляют квочтать, чтобы куры плодились> [Дикарив 1905: 115].

«Prvniho (přednějšiho) posjivalnyka prosi hospodář sednouti na lavici, mulvě: Sjiď že u nas, ta posiď, ščob use u nas sadyłos': kury, husy, kačky, roje i starosty (družbové)» <Первого посеваальника хозяин просит сесть на лавку, говоря: «Сиди же у нас да посиди, чтобы все у нас садилось: куры, гуси, утки, рой пчел и сваты (друзки)». — Е. Л. > [Дзвінок 1891: 3].

Цитирую по переводу Ржегоржа, найденного мною в его архиве, так как этого года журнал «Дзвінок» я не смог найти в Праге.

госостояния хозяину³³. У словаков и украинцев «полазник» этого обрядового действия не исполняет³⁴, хотя и произносит формулу, долженствующую даровать благосостояние газде и его дому. У украинцев это обсеивание исполняют «посівальники» (в некоторых местах они этого названия не носят), сопровождая этот обряд тем же приветствием, которое у южных славян произносит «полазник»³⁵.

Приведу несколько подобных приветствий украинских мальчиков, совершающих обряд обсеивания. Заимствую материал из еще не опубликованного архива Ржегоржа:

Raničko, před bohoslužbou do ranní bohoslužby vchází do chaty mládež (děti) s obilím v torbínkách, zasévatí. Vcházejíce křičejí: «Pomahaj bih na šťastie, na zdravle; na toj novyj rik» a při těchto slovech házejí zrním... Po zaseji poděluji každého z dětí sěvačů kořáčku, jaké schválně v den před tím pro ně pekou. Odchazenjice volají hlasitě: sij ša! (Nastasov). 1 ledna «Svjatoho Vasylja i Novyj Rik». V tento den chodějí mali chlupci po vsi sijaty... říkajíce: Sijsy, rodysy žyto, pšenycy všaka pašnica. Kolopni po stelju, soročka po zemlju a len po kolina, aby Vas hoľova ne bolila. Na Novyj Rik na

Утром, перед церковной службой, до ранней службы входит в хату молодежь (дети) с зерном в сумочках, засеивать. Входя, кричали: «Помогай Бог на счастье, на здоровье, на этот Новый год» — и при этих словах разбрасывали зерно... После засеивания каждого из детей-засевальщиков наделяли калачиками, которые специально за день до этого для них пекут. Выходя, громко восклицали: «Сейся!» (село Настасов). 1 января — День св. Василия и Новый год. В этот день ходили маленькие мальчики по деревне сеять, говоря: «Сейся, родись, жито, пшеница, все, что растет на паш-

³³ У югославян: Ls Gruža [в Груже] [Schneeweis 1925: 77]; in der Valjevka Kolubara: [Schneeweis 1925: 78]; в Славонии [Schneeweis 1925: 80]. У поляков: [Dembowski 1892; Lud, т. 9 и 10].

³⁴ По-видимому, обряд обсеивания у словаков и украинцев входил в состав действ, исполняемых «полазником», но потом эту функцию взяли на себя другие лица. По крайней мере имеющиеся у нас в руках материалы заставляют так думать. Новые материалы, может быть, покажут, что этот обряд в некоторых местах у словаков и украинцев совершает и «полазник».

³⁵ Ls. Omolj [в Хомолье]: „Patili se pilići, gućići, ćurići paćići kao zrna u korenu, kao žito u klasu!“ <Чтобы плодились цыплята, гусята, индюшата, утята, как зерна в перце, как жито в колосе!> [Schneeweis 1925: 77]. В Словении: «Er (polaznik) wird mit Schiessen und Körnerwerfen begrüßt und antwortet auf die Frage der Hausmutter: „Was bringst du uns?“ „Ich bringe Käse und Butter, Gesundheit, Glück und Fröhlichkeit“» <Его (полазника) встречают, паля и разбрасывая зерно, хозяйка дома спрашивает его: «Что ты принес нам?», а он отвечает: «Я принес сыр и масло, здоровье, удачу и радость»> [Schneeweis 1925: 80].

Vasilija, jakysmo dočekať, tak abym oprovadyly i do na rik dočekaľy (E. Jarošínská z rozhrani haličsko-bukov).

не. Конопля — под потолок, сорочка — по землю, а лен — по колена, чтобы у вас голова не болела». На Новый год, на Васильев день — как мы дождались, так бы и проводили, до следующего года дожили (Е. Ярошинска с галицко-буковинского пограничья).

Ср. также сведения из журнала «Наука»: «У насъ на Васи́лія не ходять сѣяти по хатамъ». Надпрутянскіи и надднѣстрянскіи буковинцы сохраняють свято тотъ обычай. Утромъ идутъ мальчи́ки от хаты до хаты съ зерномъ и, кинувши пшеницы, смѣшанной съ житомъ и кукурузами на землю, говорятъ: сѣйся, родиса, жито-пшеница и всякая пашница, на «новолѣтьѣ», на Васи́лія — на счастье и на здоровье до ста лѣтъ и доки Господь вамъ назначилъ вѣкъ! [В. М. К. 1890: 294].

Любопытна деталь: как у южных славян³⁶ и поляков³⁷ «полазник» обсеваает из перчатки, так из перчатки (рукавицы) обсевают украинские «сівачі»³⁸. Сюда же следует отнести обряд кормления кур

³⁶ «In der Valjevka Kalubara wirft der bestellte P. Getreidekörner aus dem Handschuh» <В Valjevka Kalubara кидает в заказного П. зернами из перчатки> [Schneeweis 1925: 78].

³⁷ «(Podłaznik) ciska naprzęd na wszystkie strony przyniesionym w rękawicach owsem i mówi» <(Подлазник) прежде всего бросает на все стороны принесенный в рукавицах овес и говорит...> [Dembowski 1892]. «Noszono również owies w zimowej rękawicy z włóczki np. w Zakopanem» <Овес также носят в зимней рукавице из гаруса, например, в Закопане>: [Lud, т. 29: 97]. «Bierze garść owsa, którego ma przy sobie pełną rękawicę — wiadomo zaś, że te chłopskie rękawicę o jednym palcu starczą za worek — sypie w jedną stronę, bierze znowu garść, sypie w drugą stronę i tak idzie przez izbę, mówiąc...» <Берет горсть овса, которого у него при себе полная рукавица — известно же, что эти мужицкие рукавицы с одним пальцем заменяют собой мешочек, — сыплет в одну сторону, берет снова горсть, сыплет в другую сторону, и так идет через избу, говоря...> [Ulanowska 1888: 104–105].

³⁸ «До чужой хаты иде ся хіба вѣншувати, а то набирає ся въ рукавици всякой пашні і, привитавши... зачинає сѣяти збожемъ по земли» <Если идет в чужую хату поздравлять, то набирает в рукавицы всякого зерна и, поздравив, ...начинает сеять зерном по земле> (Й. Харжевский, Сопов, архив Ржегоржа). Посівають на Новий год малі хлопці... Беруть у рукавицю зерна усякого, сімня беруть...» <Посевают на Новый год маленькие мальчи́ки... Берут в рукавицу всякого зерна, семена берут...> (Валуйский у. Воронежск. губ. [Дикарі́в 1905: 114]). «1 січня. Новий год. В ранці після літургії діти, хлопчики або дівчата літ 8–12 ходять по хатах з рукавицею, повною пашні: вівса, пшениці і т. д. і поси́пають зерном діл, стіа и взагалі усе і кожного в хаті...» <1 января. Новый год.

из обруча, который «полазник» совершает только у южных славян, тогда как у словаков, поляков и украинцев его совершает сама хозяйка, причем этот обряд географически более широко распространен, чем обряд «полазник». Что касается угощения «полазника»-животного, то это является одним из частных случаев угощения домашних животных в сочельник, широко распространенного у европейских народов. Более широкое распространение отдельных элементов, входящих в состав обряда «полазник», может иметь два объяснения.

1. Обряды эти являются остатками обряда «полазник», который прежде имел более широкую область распространения. Затем самый «полазник» как определенный комплекс обрядовых элементов исчез, оставив после себя только разрозненные элементы. При этом объяснении все же остается непонятным, почему ни в одном месте, выходящем за пределы нынешнего распространения этого обряда, не сохранилось термина «полазник».
2. Отдельные обряды, входящие в состав комплекса «полазник», существовали еще до создания этого комплекса и были широко распространены, в частности, и на той территории, где потом создался или распространился как определенный комплекс обрядов «полазник». Последнее объяснение нам кажется более вероятным.

Признавая родство обряда «полазник» у южных славян с тем же обрядом у мадяр, словаков, поляков и украинцев, мы замечаем, что у отдельных народов кроме общих всем им обрядов имеются обряды, встречающиеся только у одного из них. В частности, у поляков бытует ряд элементов, отсутствующих у остальных из названных народов. Сюда следует отнести, например, ту характерную для поляков черту, что в качестве «полазника» в дом своих будущих тестя и тещи ходит жених их дочери, или же что именно «полазник» бросает здесь деньги в сосуд с водой, в котором потом домашние моются, *żeby byli zdrowi, jak te piniądze* <...чтобы были здоровыми, как эти деньги;

Утром после литургии дети, мальчики или девочки лет 8–12 ходят по хатам с рукавицей, полной разного зерна: овса, пшеницы и т. д. и посыпают зерном пол, стол и вообще все и каждого в хате...> (Волинск. губ., В. Доманицкий). «1 ledna „Svjatoho Vasylja i Novyj Rik“. V tento den chodějí malí chlapci po vsi sijaty. Nabravši w rukavici zrní, pšenici, žita, kukuřici, jdou po chatách a rozsévají toto zrní po posteli nebo po stole říkajíce: Sij sy и т. д.» (Е. Jarošínská z rozhraní haličsko-bukov, Pozůst. Řehoře). <1 января — День св. Василия и Новый год. В этот день маленькие мальчики ходят по деревне сеять. Набрав в рукавицы зерно, пшеницу, жито, кукурузу, идут по хатам и рассевают это зерно по постели или по столу, произнося: «Сейся!» и т. д.> (Е. Ярошинска с галицко-буковинского пограничья, архив Ржегоржа). То же см.: [Wajgl 1877: 88; Дзвінок 1891: 3].

[Dembowski 1892]>, и наконец, обряды, связанные с елкой³⁹ или особым украшением из соломы, именуемым *podłaznik*. Что касается наименования елки, а также смерековых и еловых веток *podłaznikiem*, то это довольно обычный перенос наименования обрядового лица на обрядовые предметы, связанные с этим лицом. Ср., например, в Галиции: «Хозяинъ даетъ ему (полазнику) хлѣбъ (который вчера во время вечера лежалъ на столѣ, льномъ опоясанный), а тотъ, благодаря за все, говоритъ: „Боже, заплатъ за полазникъ“ (таким способом и тотъ хлѣбъ зовется теперь полазником)». Или в одном из ответов, присланных Ржегоржу, читаем: «Abo takoi zwut tiji chliby mali (которые называются также „kotyky“ и которые дают детям, пришедшим „віншовать“ хозяина дома на Новый год) „nawolitnyky“ ich dity jidiat, a stari gospodari dajut chudobi» (Z. Jakimowa) <Поскольку так зовут эти маленькие хлебцы, их дети едят, а старые хозяева дают скоту> (село Якимов); тогда как согласно материалу, полученному из другого места (село Заворов, от Маковеи), «navolitnyki» называются лица, которые ходят с поздравлениями на Новый год (ср. [Caraman 1933: 401–402]).

Теперь перейдем к рассмотрению того, в какой генетической связи стоит обряд «полазник» у мадьяр, словаков, поляков и украинцев с тем же обрядом у южных славян. Сравнение деталей обряда «полазник» у этих народов приводит нас к заключению, что в преобладающем числе описаний, как у южных славян, так и у мадьяр, словаков, поляков и украинцев, имеются общие сходные черты. 1. Общее или близкое наименование главного действующего лица в этом обряде и самого обряда сербо-хорв. «полаженик», «полажајник», «полазник», «полазити»; мадьярск. «*polázolni*», «*polazolos*»; словацк. «*polazy*», «*polaziti*»; украинск. «полазник»; польск. «*podłaznik*». (эта черта встречается во всех описаниях). 2. «Полазника» угощают или одаривают. 3. Посещение «полазника» предвещает счастье или несчастье, то есть является роковым. 4. «Полазником» может быть только первый, вошедший в дом; в тех местах, где ходит много «полазников», имеет значение только пришедший первым⁴⁰. 5. В значительном большинстве случаев обряд «полазник» совершается в зимние праздники, главным образом на Рождество и на Новый год.

У сербо-хорватов: 6, 20, 24 и 25 декабря (см. [Schneeweis 1925: 75–81]. У мадьяр: на св. Люцию, 13 декабря. У словаков: 25 декабря

³⁹ Мы встретили только два указания, что елка называется словом, близким к польскому *podłaznik*, и у словаков: K. Procházka «*Kolárovičtí dráteníci (polaznica)*» и J. Húsek «*Hranice mezi zemi Moravsko-slezskou a Slovenskeni (polazniček)*» [Húsek 1932].

⁴⁰ В небольшом приведенном мною мадьярском материале нет указания на то, что мальчики, ходящие «*polázolni*», должны прийти в дом первыми. Косвенным указанием на это может служить тот факт, что мальчики ходят на рассвете.

[Dobšinský 1870]; 21 (Sv. Tomaš), 24 и 25 декабря [Vojtek 1906]; 25 декабря [Geryk]; 13 и 24 декабря [Húsek 1932]; 25 декабря [Moravské Slovensko 1922]; 25 декабря [Vršatský 1898]; 25 декабря, Velku пос <на Пасху>, (Rusadlá <Русальная неделя>) — (Шуянский, рукопись из архива музея в Турчанском Св. Мартин); 25 декабря (Bogatyrev); 26 декабря и 1 января (Bogatyrev).

Итак, все вышеприведенные праздники — помимо указанного Шуянским Velka пос (Rusadlá) — зимние.

В Польше (у поляков и у украинцев): пос wigilijna [Dembowski 1892]; 25 декабря [RS 1875]; 25 декабря и 1 января (там же); 24 декабря и 1 января [Lud, т. 10]; 25 декабря [Schneider 1912]; 25 декабря [Ulanowska 1888]; 24 декабря, 1 и 6 января [Janota 1878]; 25 декабря и 1 января [Wrześniowski 1885]; 26 декабря [Kantor 1907]; 24 и 26 декабря [Zawiliński 1882]; 25, 26 декабря и 1 января [Lud, т. 29; Lud, т. 30]; 26 декабря [Fischer 1932]; 25 декабря (I. Мышковский, село Перегримка, архив Ржегоржа); 21 ноября (Введение) и 25 декабря в Мшанці, Староміського пов. [Зубрицкий 1910]; 1 января в селе Зіболках Жовківського пов. [Пастернак 1929]; 21 ноября (Введение), 6 декабря (Св. Николая), 9 декабря (Зачатие св. Анны), 30 января (Трех Святителей), 2 февраля (Сретение), в Струсові (Т. Цегельский, архив Ржегоржа); 25 декабря («Про обычаѣ и повѣрки лемковъ», архив Ржегоржа); 26 октября (Св. Дмитрий), Драгобицкий пов. (Мороз, село Рибник; архив Ржегоржа); 24 декабря (Грабовець, повѣтъ Богородчаны).

В Подкарпатской Руси и в карпаторусских селах Восточной Словакии: 24 декабря в селе Доманинцы [Штефанец 1930]; 25 декабря в селах Венеция, Цернины, Сорочин и Вышний Быстрый; 1 января в селах Ростоки, Нижний Синевирь, Новоселица и Прислоп; 1 и 25 декабря и на 1-й день Пасхи в селе Мирошов; 25 декабря и 1 января в селе Шашова, 1 декабря и на Рождество в селе Ортутова, 1 декабря, на Рождество и Пасху в селе Кечковцы (Богатырев); 27 декабря в Вышкôвцях Шаришской жупы (М. Петрушка). При этом у югославян, словаков, за исключением указаний Шуянского Velka пос (Rusadlá) и Гуска (Люция — 13 декабря) и у поляков этот обычай встречается исключительно в праздники рождественского цикла 21 и 25 декабря, 1 и 6 января; у украинцев этот обычай встречается и в ближайшие к рождественскому циклу праздники, доходя, с одной стороны, до Дня св. Дмитрия (26 октября), с другой — до Сретенья (2 февраля); у мадяр обряд *rolázolni* исполняется 13 декабря. В словацкой Turzovce 24 и 13 декабря. В двух карпаторусских селах (Кечковцы и Мирошов) упоминается также Пасха.

Кроме того, некоторые черты этого обряда обнаруживаются у вышеназванных народов спорадически, то есть они не отмечаются в большинстве описаний обряда у каждого данного народа, но лишь

в отдельных селах, как у западных и восточных, так и у южных славян. Сюда надо отнести такие черты. 1. «Полазник» должен быть чужим для данного села человеком или принадлежать к иной национальности, чем хозяева дома⁴¹. 2. «Полазником» должен быть ребенок (териоморфный «полазник» должен быть молодым животным). 3. Эта черта легко объясняется стремлением заполучить счастливого «полазника» и верованием, что качество «полазника», его здоровье (отсюда же боязнь «полазника»-старика) переносится на тех, кого он посещает, а также на их домашних животных, на их хозяйство и проч. Естественно, что дети вполне отвечают понятию лица, приносящего счастье — «счастливого полазника»⁴².

Все же нам кажется, что и эта черта едва ли могла возникнуть независимо у южных славян, независимо у мадьяр и, наконец, независимо у западных и восточных славян. Эти сходные черты, как общие, так и спорадические, говорят: 1) или за заимствование этого

⁴¹ У сербо-хорватов: «Gross ist hier die Freude, wenn zufällig ein Fremder kommt» <Великая здесь радость, когда случайно зайдет [какой-нибудь] незнакомец> [Schneeweis 1925: 76]; у словаков: цыган (Шуянский); цыгане (село Дубине, Богатырев); в Галиции: еврей (И. Мышковский, архив Ржегоржа); в Подкарпатской Руси: еврей (Прислоп, Новоселица), еврей и цыган (Нижний Синевир) — (Богатырев); у карпаторуссов в Восточной Словакии: цыгане (село Шашова), еврей (села Ростоки и Венеция) — (Богатырев). Подробнее об этом см. с. 196–198 наст. изд.

⁴² У сербо-хорватов: «In der Ls. Levač... man ruft am liebsten einen Knaben, welcher batlija «glückbringend» sein muss» <В Лс. Levač зовут чаще всего какого-нибудь мальчика, который должен быть batlija «приносящим удачу»> [Schneeweis 1925: 76]. «Ebenfalls ein Kind, welches baščija sein muss, ruft man in der Kruševačka Župa als P.» <Равным образом ребенка, который должен быть baščija, призывают в Kruševačka Župa как П.> [Schneeweis 1925: 77]. «Wenn hier (in der Kragujevačka Jasenica) wider Erwarten kein P. kommt, dann geht der Hausvater in ein Nachbarhaus, nimmt irgend ein Kind auf den Rücken und trägt es als P. in sein Haus und später wieder zurück» <Когда здесь (в Kragujevačka Jasenica) вопреки всякому ожиданию не приходит никакого П., хозяин дома идет в соседский дом, берет какого-нибудь ребенка на спину и приносит его как П. в свой дом, а позже относит его назад> [Schneeweis 1925: 77]. У мадьяр: мальчики [Kováts, János 1891; Márton 1891], семи–двенадцатилетние мальчики [Király 1891]. У словаков: преимущественно мальчики [Dobšinský 1870], дети [Vojtek 1906]), мальчики [Vršatský 1898]), мальчики [Hüsek 1932]. У поляков: chłopcy [Fischer 1932], mali chłopcy [Kantor 1907]; в Галиции: дети (И. Мышковский), мальчики («Про обычае и поверки Лемковъ»), годовалого бычка (Петрушивич). В Подкарпатской Руси: хлопцѣ (село Доманинцы [Штефанець 1930]), хлопецъ (Нижний Синевир), хлопці (Лозяньский, Богатырев). У карпаторуссов в Восточной Словакии: паріиці (село Церницы, Богатырев).

обряда одним народом у другого, 2) или за общее переживание этого обряда в эпоху совместной жизни этих народов.

Теперь попытаемся разрешить, какое же из двух предположений мы можем считать более правдоподобным. Есть как будто данные, которые говорят за то, что первоначально источник этого обряда надо искать у южных славян. Вот эти данные: 1) самое название «полазник» в значении посетителя, «полазити» в значении посещать является общеупотребительным, и его нельзя объяснить ни из современного польского, ни из словацкого, ни из украинского языков; 2) за изначальное южнославянское происхождение как будто говорит и то обстоятельство, что в этот обряд у южных славян входит значительно больше разнообразных элементов по сравнению с тем же обрядом у мадяр, словаков, поляков и украинцев.

Итак, основываясь на этих данных, мы могли бы предположить, что обряд этот от южных славян перешел к мадярам, словакам и украинцам, причем на пути растерял целый ряд присущих ему черт. Заимствовавшие этот обряд у южных славян словаки, поляки и украинцы приняли чужие, бывшие вполне понятными у южных славян названия «полазник», «полазити», хотя они не совпадали с тем значением глагола «лазити», которое он имеет у словаков, поляков и украинцев. Мы считаем наше предположение возможным. Но оно не исключает и других объяснений. Дело в том, что обе вышеуказанные черты, говорящие как будто бы за исконное происхождение этого обряда у южных славян, могут иметь и другое объяснение. Что касается названия «полазник», которое легко объяснимо из сербохорватского языка и не может быть объяснено из современного значения слова «лазити» в словацком, польском и украинском языках, то здесь возникает следующее возражение: мы знаем, что отдельные народы теряли ряд значений отдельных слов, причем эти старые значения иногда оставались только в качестве технических терминов, в данном случае для обозначения обряда. Словаки, поляки и украинцы могли потерять значение слов «лазити», «полазити» в смысле посещать, и это значение у них осталось только для обозначения обряда «полазити», в то время как у южных славян старое значение этого слова сохранилось. Что же касается той гипотезы, что обряд «полазник», «полазник» у южных славян значительно старше ввиду того, что в него входит больше разнообразных элементов и что этот обряд у других названных народов является уже частично выродившимся, то против нее можно выставить и другую. А именно: многие обрядовые черты, связанные теперь у южных славян с обрядом «полазник», присоединились к этому обряду позднее. Обряд «полазник», так сказать, оброс посторонними, первоначально с ним не связанными элементами. Так, некоторые отсутствующие у мадяр, словаков, поляков и украинцев обряды (например, что «полазник» вместе с хозяином дома разламывает пирог или делит свинью или обряд закалывания

«полазником» курицы или петуха) являются широко распространенными обрядами, встречающимися без всякой связи с «полазником», и могли присоединиться к нему позднее, уже в то время, когда южные славяне переживали его отдельно от западных и восточных славян. То же следует сказать и об обряде покрывания «полазника» шерстью, мешком или одеялом (иногда это делается для того, чтобы сливки были густые), об обряде разувания «полазника», а также об обряде посыпания «полазника» пшеницей, кукурузным зерном и т. п. или об обряде поливания его водой. Обряды эти являются обычно обрядами мотивированными, объясняются они согласно магическим законам уподобления и касания и как мотивированные обряды легко переносятся из одного комплекса обрядов в другой (ср. в моей статье [Bogatyrev 1926: 220–221], так что считать их исконно связанными с комплексом обрядов, совершаемых вокруг «полазника», у нас нет никаких оснований. Что касается обрядовых действий, связанных с «бодняком» и составляющих неотъемлемую и наиболее часто встречающуюся черту в описаниях обряда «полазник» у южных славян и совершенно отсутствующих у мадьяр, словаков, поляков и украинцев, то они могли здесь исчезнуть вместе с исчезновением открытых очагов⁴³. Таким образом, и это не может служить доказательством того, что обряд «полазник» был заимствован восточными и западными славянами у южных. В том случае, когда один и тот же обряд встречается у соседящих народов, всегда бывает трудно решить, идет ли дело о заимствовании или о создании ими этого обряда сообща. Вообще вопрос о заимствовании обряда одним народом у другого и об общем развитии обряда у нескольких народов нельзя резко противопоставлять друг другу. Заимствование может произойти только при условии известного предрасположения к заимствуемому обряду у народа заимствующего. Все же тот факт, что комплекс обрядов «полазник», распространенный на Балканах, имеется только у тех западных и восточных славян, которые географически сравнительно близки к балканским славянам, говорит в пользу того, что обряд этот распространялся от балканских славян к западным и восточным или, по крайней мере, что этот обряд — как комплекс, так и наименование — зародился где-то вблизи Балкан.

Имея перед глазами карту нынешнего распространения этого обряда, попытаемся начертать путь, по которому он распространялся от Балкан до Подкарпатской Руси. Мы видим, что с Балкан этот обряд идет на север, в села Sorki, Nemet-Gencse (теперь Nagyencs), в прежнюю Паннонию, которая в XI столетии была населена сло-

⁴³ Ср. [Schneeweis 1925: 80]: «Bei den Kroaten sind die hiehergehörigen Bräuche im Verblissen, vor allem wohl deswegen, weil das offene Feuer verschwindet»

<У хорватов соответствующие обычаи угасают, и прежде всего, вероятно, потому, что исчез открытый огонь>.

венцами, жившими здесь еще до опустошения Паннонии в XIII столетии, а в северной части (в меньшей степени) — словаками. Принимая во внимание, что в то время славянские языки были очень близки друг к другу, легко допустить, что словенцы передавали свои обряды словакам, что некоторые обряды переживались этими народами сообща. По реке Рабу обряд мог распространиться до Дуная, а здесь — по трем переходам через Дунай: возле Остригома, возле Житавской Туни и возле Комарна (если прибавить сюда еще переход возле нынешней Братиславы, то этим исчерпывались все переправы через Дунай в Среднюю Словакию (см. [Chaloupecký 1923: 108]) и на другой берег Дуная.

Мы указали, что распространение этого обряда в Словакии совпадает с распространением южнославянских диалектических черт в Словакии.

По вопросу о том, как попали южнославянизмы в диалекты Средней Словакии, существуют две наиболее подробные гипотезы: Халоупецкого и Штибера [Stieber 1930б: А 241–244]. 1. Гипотеза Халоупецкого вкратце сводится к следующему: горный район Средней Словакии (где в настоящее время мы встречаем обряд «полазник») представлял собою в начале Средних веков сплошной громадный безлюдный лес. В середине века началась колонизация гор, главным образом части Средней Словакии. Колонистами являлись немцы, чехи, поляки и русины. При этом в эти земли попало, несомненно, также значительное количество болгар, которые до XIII века жили, как надо полагать, по течению горной Тиссы, и хорватов. Этим обстоятельством, по мнению Халоупецкого, объясняется присутствие южнославянских элементов в среднесловацких говорах. Если принять гипотезу Халоупецкого, то придется признать, что отсюда, от болгар и хорватов, вместе с диалектическими югославянскими чертами, распространялся и обряд «полазник». 2. Рассмотрим другую гипотезу — Штибера. Штибер, не отвергая тезиса Халоупецкого о поздней колонизации гор Средней Словакии, дает иное объяснение происхождению так называемых южнославянизмов в современных среднесловацких говорах. Штибер полагает, что «погронцы» и «гончане» (так называет Халоупецкий славянское пранаселение земель по нижнему течению Грона и Ипелю) с языковой стороны представляли собою переход от празападных славян к паннонским славянам. Из Текова и Гонта колонизация подвигалась по долинам рек Грона и Ипеля, и этим путем погронцы и гончане колонизовали Зволень и Новоград. (Эти положения подтверждаются и материалами по обряду «полазник», которыми мы располагаем. Обряд «полазник» существует и в Новограде (Sergovo), и в Зволене, где, по-видимому, его наблюдала Б. Немцова и откуда краткие сведения собраны мною.) Из Новограда колонизационная волна перешла к истокам Сланы, в Гемер, и здесь она встретила с другой, идущей с востока,

от истоков Тиссы: отсюда отсутствие определенных южнославянизмов (*rat, lat* из **ort, *olt*) в гемерских говорах (и это положение Штибера не противоречит нашим сведениям о путях распространения обряда «полазник»: в Гемере не отмечен и обряд «полазник»). Из Зволена прасреднесловацкая колонизация шла в Турец (и это не противоречит нашим сведениям об обряде «полазник»: последний отмечен в селе Терхове в Турце). Из Турца южнославянская колонизация распространилась далее на Ораву и Липтов. Что касается Липтова и Оравы, то у нас нет сведений относительно того, распространен ли там обряд «полазник». Штибер ничего не говорит о Тренчине. Между тем в селе Ровне еще встречаются южнославянизмы. В рядом расположенном селе Kolarovice <Коларовице> мы встречаем обряд «полазник». Тот же обряд встречается в Тренчине в селе Zarič, хотя в диалекте последнего южнославянизмов нет.

Итак, по-видимому, Тренчин был крайним пунктом так называемого прасреднесловацкого населения, причем до наиболее удаленных на запад сел этой области, как, например, село Zarič, колонизация не дошла. Как мы уже отметили, обряд *polazník* распространился дальше на запад (он дошел до самой границы Моравской Словакии, а его отражение *rotazník* встречаем и в самой Моравской Словакии), чем языковые южнославянизмы. Обряд *polazník*, по-видимому, заимствовался у колонистов легче, чем их диалектические черты.

Мы видим, что экспансия обряда «полазник» была значительно шире экспансии языковых южнославянизмов. Обряд «полазник» из Словакии распространяется на север — в соседние области Польши. Начиная от Татр, он по горам, лежащим на нынешней словацкой границе, проходит на юго-восток, захватывая сначала область, населенную поляками, потом — украинцами. Мы располагаем сведениями о существовании обряда «полазник» в областях, населенных татранскими и подгальскими горалами, горалами «загоржанами» и бескидскими горалами. На востоке этот обряд доходит до реки Серет (село Струсов), крайний северный пункт — Любельское воеводство, на юге мы встречаем его на верховине Восточной Словакии и Подкарпатской Руси.

Я здесь отметил путь, по которому шло распространение обряда «полазник». Надеюсь, что ученые, работающие на местах и более осведомленные о местных условиях, выяснят, чем объясняется именно этот путь распространения «полазника».

В первую очередь возникает вопрос, почему обряд «полазник» распространился из Средней Словакии на север в Польшу и не пошел на запад: в Моравию и Чехию. Другой вопрос, чем объяснить то обстоятельство, что обряд этот получил такое большое распространение в горах, в частности в селах, при которых имеются *lazu* (в Словакии и у приломницких горалов). Не распространяли ли в Словакии и Польше этот обряд пастухи, пришедшие из нынешней

Югославии? Изучение географического распространения отдельных пастушеских предметов и их названий у южных славян, словаков, поляков и украинцев может нам много сказать о путях распространения обряда «полазник». Что касается времени перехода обряда «полазник» с Балкан в Среднюю Словакию, то мы определяем его эпохой до прихода мадьяр в Европу, то есть до XIII века⁴⁴.

Я считаю свою работу только предварительным опытом и надеюсь, что намеченные мною проблемы будут уточнены и исправлены, а для этого в первую очередь надо будет собрать возможно больше материала, во-первых, о районе распространения этого обряда в Словакии, Польше, в частности Галиции, и в Подкарпатской Руси, во-вторых, сделать в разных селах детальное описание самого обряда. Все это поможет не только статическому изучению этого обряда, но и даст в руки материал для гипотетических построений о его развитии и распространении.

В конце этой главы я хотел бы отметить, что те проблемы, которые встали перед нами при изучении обряда «полазник», являются показательными для изучения славянских народных обрядов вообще. Славяне все время находятся и находились в связи между собой. Южные и западные славяне влияли друг на друга, как это показывает хотя бы рассмотренный обряд «полазник». Конечно, это взаимовлияние было особенно интенсивно в тот период, когда западные и южные славяне были непосредственными соседями. С другой стороны, сильное взаимовлияние было и продолжает оставаться между западными и восточными славянами. Наконец, очень ощутительно было и есть взаимовлияние между восточными и юж-

⁴⁴ Предположение, что обряд «полазник» перешел от южных славян к словакам уже после прихода мадьяр и через мадьяр, маловероятно. Ведь тогда пришлось бы допустить, что сербо-хорватский глагол «полазити», принявший у мадьяр форму *palázolni*, был у словаков реставрирован в славянской форме *polaziť, polazuvat*. Кроме того, за непосредственную связь южных славян со словаками говорит также тот факт, что у мадьяр этот обряд встречается только в Паннонии, то есть только на пути от южных славян к западным. Нет никаких данных, говорящих и за то, чтоб обряд этот был занесен к словакам поздней хорватской колонизацией. Он не отмечен в описании обрядов села *Horvatský Grób* [Václavík 1925]. Мои поиски этого обряда в селах около Братиславы дали отрицательные результаты. Предположение о переходе обряда «полазник» от сербохорватов в Подкарпатскую Русь через посредство румын тоже не подтверждается никакими данными. Мне не удалось найти никаких указаний на существование термина «полазник» у румын. Нет этого термина в Подкарпатской Руси и у гуцулов, географически близко примыкающих к румынскому населению и заимствовавших ряд румынских этнографических черт. О сходных чертах обряда «полазник» у славян с подобными обрядами у румын см. [Caraman 1933: 392–405].

ными славянами. А этим последним замыкается круг взаимовлияний всех ветвей славянских народов.

Трудной, в большинстве случаев неразрешимой задачей является восстановление праславянского обряда, но вполне осуществимо изучение одинаковых обрядов, существующих у нескольких славянских народов. Если вообще при славистических работах (кроме лингвистических) трудно определить общеславянские социальные факты и явления, то мы на каждом шагу встречаемся с фактами, общими той или иной группе, в которую входят несколько славянских народов. Языковая и географическая близость славянских народов этому сильно содействует. При рассмотрении обряда «полазник» мы можем с точностью констатировать, что обряд этот является общим для целой группы славянских народов, которые переживали, а отчасти и теперь переживают его сообща. Другим показательным фактом является тот факт, что обряд этот, переживаясь группой, в которую входят несколько славянских народов, остался чужд другим славянским народам и даже отдельным частям того народа, у других частей которого обряд этот встречается. С этим мы все время будем встречаться и при изучении других социальных, в частности этнографических, фактов у славян. Третьим показательным фактом является то, что обряд этот, сохраняя свое славянское наименование, проникает и к неславянским народам, в данном случае к мадьярам. С этим фактом нам также не раз придется встретиться при изучении других социальных фактов, общих различным группам славянских народов.

ФУНКЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО КОСТЮМА В МОРАВСКОЙ СЛОВАКИИ*

Светлой памяти дорогого друга —
матери посвящает автор

1

В ЭТОЙ РАБОТЕ я предпринимаю попытку изучить функции, которые в настоящее время имеют и не так давно имели народные костюмы в Моравской Словакии. Я ограничился только материалом Моравской Словакии, с одной стороны, потому, что в этой сравнительно небольшой области в самое последнее время (Гусеком, Антоном Вацлавиком) и еще раньше (Йозефом Кланей и др.) был собран ценный материал, который дает возможность проиллюстрировать мои теоретические положения о различных функциях костюма, об их структуре и т. д.; с другой стороны, еще и потому, что само географическое положение этой области способствовало отчетливому выявлению ее жителями различных функций костюма в пределах этой области. Я особенно подчеркиваю, что моей целью является не полное исследование всех имеющихся данных о костюмах Моравской Словакии, а лишь постановка и по возможности решение теоретических проблем, связанных с функциями костюма как этой, так и других областей на основе материалов, собранных в этой области.

Многое из того, что мы обнаруживаем при анализе функций народного костюма, будет относиться к любой другой одежде, однако костюм имеет много таких особенностей, которые нельзя отнести к городской одежде — одежде, которая подчиняется моде¹.

* Публикуется по изданию: Богатырев П. Г. Вопросы истории народного искусства. М., 1971. С. 299–386.

¹ Костюм по многим своим чертам является антиподом одежды, подчиняющейся моде. Одна из основных тенденций модной одежды — легко изменяться, причем новая модная одежда не должна походить на предшествовавшую ей. Тенденция же костюма — не изменяться, внуки должны носить тот же костюм, что и деды. Я говорю сейчас только о тенденциях модной одежды и костюма. В действительности же мы знаем, что национальный костюм тоже не остается неизменным и тоже может включать элементы моды. Второе

2

Я попытаюсь изучить не только каждую отдельную функцию народного костюма в ее отвлеченном виде, но и структуру функций, которой обладает отдельный костюм. Как известно, в частности, со слов тех, кто носит костюм, костюм имеет несколько функций², причем одна из них или некоторые из этих функций доминируют, другие же играют подчиненную роль. Часто можно наблюдать, что доминантная функция подавляет остальные. В частности, одежда, в которой отчетливо выражена региональная или национальная функция, одновременно считается и самой красивой (эстетическая функция), самой удобной (практическая функция) и т. д. Кроме того, преобладающая функция, будучи сильной, вынуждает переносить и некоторые неудобства в одежде, а иногда даже и недуги, причиной которых она является. Французская поговорка «pour être belle, il faut souffrir» («чтобы быть красивой, надо страдать») подтверждается множеством примеров, показывающих, что ради красивой одежды у некоторых экзотических народов полагалось переносить и малые и большие муки, кончавшиеся иногда даже смертью. Ср., например, произвольное уродование частей тела, ног, головы, татуировку тела и т. п. Ср. также мучения и недуги, вызванные отдельными элементами европейской одежды, — корсет и т. п. [Vydra 1931: 15].

Что касается Моравской Словакии, можно привести пример неудобств, сопровождающих ношение свадебных уборов на голове невесты, «дружек» и «старок»: «Матерчатый круг прикрепляется медной булавкой к волосам. Голова довольно сильно сжата, но невеста, «дружки» или же «старки» — «старками» называют женщин, возглавляющих женщин — участниц шествия (празднества), — терпеливо сносили очень сильные боли головы» [Klvaňa 1923: 250]³.

основное различие между национальным костюмом и модной одеждой заключается в следующем: костюм подлежит цензуре коллектива, коллектив диктует, что в костюме можно изменить и чего изменить нельзя. Модная одежда зависит от воли портных, которые ее создают... Но я говорю только о тенденциях. В действительности же, с одной стороны, и костюм изменяется под влиянием моды, и мода изменяется по воле ее создателей; с другой стороны, и мода должна считаться с коллективной цензурой: случается, что портные, не считающиеся с цензурой коллектива, шьют такую модную одежду, которая в городе не прививается.

² Согласно меткому сравнению Н. И. Гаген-Торн, «одежда — паспорт человека, указывающий на его племенную, классовую, половую принадлежность, и символ, характеризующий его общественную значимость» [Гаген-Торн 1933: 122].

³ Ср. у ганаков: «Девушки в таком платке „на ушах“ напоминают старух, голова у них от этого болит, и они даже ничего не слышат» [Zbořil 1928: 210]. Ср. также нашу работу [Bogatyrev 1931: 279–280].

Структурные связи отдельных функций одежды, особенно национального костюма, выявляются очень отчетливо и служат доказательством ценности структурной методики в исследовании этнографических фактов.

3

Одной из особенно отчетливо проявляющихся функций костюма является специфическая функция праздничного свадебного костюма, отличающая его от будничной одежды, функцией которой является подчеркнуть праздничность дня. Иногда эта функция развивается в особом направлении и приближается к функции такой одежды, которая одевается специально для костела. Как и священник, одевающий особую одежду для богослужения, все прихожане одеты в костеле особым образом.

Наиболее наглядный пример того, что праздничная одежда, одеваемая для костела, считается прихожанами церковной одеждой, мы находим в Словакии.

«В Бошацкой долине в Словакии женщины имеют к своей одежде до пятидесяти двух разных передников, которые они надевают в зависимости от того, в какое облачение будет одет в воскресный день приходский священник» [Vydra 1931: 18, ср. Никольский 1923]⁴.

В некоторых деревнях праздничную одежду можно видеть только в костеле и только в то время, когда либо идут в костел, либо выходят из него.

«Женская одежда старого покроя исчезает мало-помалу и в Горначке. Только в кальвинистском яворницком костеле увидим мы ее в первоизданной чистоте и красе в воскресные и праздничные дни. Здесь мы найдем еще старомодные платки, и стародавние жакетки, и желтые, красиво собранные в складки фартуки. В Велькей мы, наверное, еще увидим такую красоту во время свадеб, сватовства и крестин. Новые виды передников, фартучков, платков и даже кофточек уже начинают господствовать в национальном костюме [Klvaňa 1923: 199]».

Собираясь в костел, платок повязывают особым образом.

«*Странянский костюм. Платок турецкий.* Повязывается просто, «по-венгерски», то есть наискось, так что узел приходится на затылке. Когда же идут в костел, то один конец завязывается впереди, второй сзади или же оба конца завязывают сзади вверх» [Klvaňa 1923: 190].

⁴ Яркий пример особой церковной и молитвенной одежды прихожан мы находим у евреев.

«*Бухловский костюм. Платок турецкий...* повязывается в обычные дни концами вверх и назад. Когда же женщины идут в костел, кончики обычно свисают вниз» [Klvaňa 1923: 224]⁵.

Существует ряд особых предписаний, касающихся отдельных частей костюма, надеваемого для костела.

«Здесь следует с самого начала отметить, что в Моравской Словакии рубашки, а также и женские блузы, которые одевают для костела „без верхней одежды“, то есть только с душегрейкой, никогда не должны быть стираными и должны быть всегда новыми. Если они запачканы, то богатая вышивка отпарывается и пришивается к новой одежде» [Klvaňa 1923: 112].

Как мне сообщали в деревне Велькей летом 1931 года, этот обычай сохраняется и до сих пор.

Праздничный наряд обладает несколькими функциями, присущими и будничной одежде, в частности, он так же, как и будничный костюм, защищает от жары, холода и т. д. Так становится возможным переход от обычного будничного костюма к костюму праздничному.

«В прежние времена всюду вместо душегреек носили жакеты, какие носили еще сто лет назад в юго-восточной Моравии. Теперь же их носят главным образом в Яворнике по воскресным дням, а в Велькей только иногда, на свадьбах» [Klvaňa 1923: 200].

Таков же переход от праздничного костюма к обрядовому, надеваемому только в дни исключительных событий.

«Во многих местах до сих пор невеста и подружки носят разные костюмы, при этом всегда очень своеобразно украшенные лентами. Невеста и подружки носят на голове особенно богатое убранство — цветы из лент, зеркальца, нарядные булавки и т. п. В давние времена именно взрослые панны ходили в костел „под венцом“ или по крайней мере в „короне“, как ходят теперь в некоторых областях Венгерской Словакии в костел девушки» [Klvaňa 1923: 103].

Иногда костюм, надеваемый в дни больших праздников, начинают носить в дни свадьбы: «*Бржезовский костюм*. На свадьбах носят суконные синие „ментики“ с синей шнуровкой, подшитые белым мехом... Раньше такие ментики носили на праздник Тела Господня» [Klvaňa 1923: 194].

То же происходит и с переходом от обычной манеры повязывать платок к торжественной манере.

«*Градчовский костюм*. Замужние женщины повязывали платки еще около 1885 года так же, как во Влчнове. Сейчас женщины по-

⁵ Ср. особую прическу, которая делается в воскресенье: «В Нижней Лготе волосы заплетаются сзади в *лелик* (разновидность косы), а в Слупном — в *елик* из пяти косичек. В воскресенье иногда заплетали две косы, к музыке же только одну...» [Václavík 1930: 161].

вязывают их так только во время сватовства или бракосочетания. В другое же время они носят платок с поперечной, напоминающей витой шнурок, „насадкой“, как на Бродщине» [Klvaňa 1923: 174].

Приведем еще один пример, когда праздничный наряд становится обрядовым: *«Горняцкий костюм*. В Горняцке свадебный наряд и наряд, надеваемый при обряде крещения, — это остатки прежнего, ныне уже почти исчезнувшего праздничного костюма...

К торжественному свадебному наряду относился раньше и пиджак, который сто лет назад носили во всей юго-восточной Моравии вплоть до самых Куновиц в мало различающихся между собой формах. Сейчас пиджаки мы увидим только в Яворнике и иногда в Велькей» [Klvaňa 1923: 203].

Интересно, что части будничного костюма начинают выполнять функцию обрядово-погребального костюма — такова, например, часть национального костюма, в которую одевают покойника, или же та, которую надевают при погребении.

«Весельский костюм. В праздники повойник дополнялся, конечно, платком. Носили их старухи, в них же просили и хоронить их... Девушки, как я выяснил, носили платки только до второй половины XIX века, когда шли в костел; позже — только на похоронах» [Klvaňa 1923: 136].

Вот еще наглядный пример того, как ежедневный и праздничный костюмы становятся обрядовыми — свадебным и погребальным.

«Бржецлавский, или подлужацкий, костюм. Свадебный наряд, теперь уже исчезающий, был еще во времена прусской войны обычным праздничным нарядом, и „пруссаки, когда они тут были, так уж им восхищались, так уж это было красиво“. И во второй половине XIX века женщины носили большие повойники каждый день — „даже когда шли убирать сено“. Но, конечно, уже без платков.

Сейчас же все это свадебное великолепие можно видеть только в Ланжхоте, и то не всегда. Жители Костице уже редко надевают такой наряд, заимствуя все из Ланжхота. Кратко говоря, свадебный наряд в Ланжхоте, так же как и всюду, где используется особый костюм, представляет собой прежний праздничный костюм. Поэтому нужно относиться к нему, независимо от его красоты и великолепия, как к исторической реликвии, с особым уважением. Такие праздничные наряды надевались до самого недавнего времени и на похороны» [Klvaňa 1923: 162].

По мнению Клвани, подобный же переход от обычного заплетания волос к чисто обрядовому имеет место при заплетании волос «подружками» на похоронах: «На похоронах волосы „подружкам“ заплетают в одну косу, висящую книзу. Внизу к ней прикрепляют бант, на голове делают „венец“ и „холмик“. Иначе заплетают волосы женщины, замужние или незамужние, — в две косы, которые они

обматывают вокруг головы. По-видимому, и в прошлом одна коса обозначала девушку. Сохранилась же она только как часть праздничного наряда подружек на похоронах» [Klvaňa 1923: 217].

Ср. с Западной Словакией: «В тех областях, где *гргули* ныне уже исчезли, старухи сохраняют их до самого гроба, чтобы не появиться перед родственниками и мужем в ненадлежащем убранстве» [Stránská 1927: 316]⁶.

Укажем еще несколько отличительных знаков костюма, одеваемого на похороны, и траурного костюма.

«*Славицко-бойковский костюм. Комненский костюм.* Интересно, что на похороны одевали только белую одежду» [Klvaňa 1923: 236].

«*Странянский костюм.* Жилетки... одевают только на свадьбы и похороны. В остальное время девушки и молодые женщины ходят без жилеток, только в блузах. Дети жилеток вообще не носят» [Klvaňa 1923: 189].

«*Влчновский костюм. Женская одежда.* В траурные дни носят белые фартуки и в дополнение к ним головные платки с черной подбивкой» [Klvaňa 1923: 177].

«В траур носят белые юбки» [Bartoš 1901: 110]⁷.

Из обрядовых костюмов вполне естественным путем возникает костюм невесты, причем хронологически костюм невесты проходит разные ступени изменения. Так, перед свадьбой:

«*Странянский костюм.* Впереди венца, через темя, кладется *канка* из зеркалец, бисеринок и лент впереди и сзади... Таким образом украшается голова невесты при первом и втором оглашениях. При третьем и на свадьбе *канки* уже нет, есть только *рушник* (полотенце) из белого полотна» [Klvaňa 1923: 191]⁸.

После свадьбы костюм молодухи также проходит несколько ступеней изменения.

«Раньше после свадьбы молодая жена в течение четырнадцати дней носила через повойник особый платок... Только через четырнадцать дней молодуха начинала повязывать через повойник обычный платок» [Klvaňa 1923: 191].

⁶ У некоторых народов существует особая одежда, в которой покойника кладут в гроб. Об особых женских рубашках такого рода см. в статье Т. Акимовой «Эволюция женского костюма у саратовских чувашей» [Акимова 1928: 32].

⁷ Ср.: «В некоторых местах сохранились также покрывала, используемые как обрядовая, траурная одежда, в частности у лужицких сербов» [Stránská 1929: 40].

⁸ Ср.: «Свадебную одежду надевают уже в день второго оглашения в церкви, на котором невеста украшает свою голову лентами. К лентам добавляют еще кусок полотна...» [Klvaňa 1923: 194].

Свадебный наряд жениха имеет несколько знаков, отличающих жениха от остальных; особые отличительные знаки имеются и в костюме свиты жениха.

«*Южный ганацко-словацкий костюм. Свадебная одежда.* В прежние времена жених надевал длинный пиджак, какой носили старики, кумовья, „чиновники“ и богатые крестьяне. Теперь же у жениха — только букетик розмарина и красные ленты с тиснением на шляпе. Каждый гость получает розмарин с красной или белой ленточкой. Это называют свадебной одеждой» [Klvaňa 1923: 249].

«*Бойковский костюм.* Дружки и жених одевали на ментик вышитые пояса» [Klvaňa 1923: 237].

4

Интересно, что отличительные знаки костюма жениха обладают совершенно иной функцией в том случае, когда его носят рекруты.

«*Бржецлавский или подлужацкий костюм.* У рекрутов на шляпе среди цветов веерообразно располагаются изображения короля, принца, принцессы и т. п., а также много висящих книзу ленточек» [Klvaňa 1923: 159].

Ср.: «В Кобыле только „лекруты“ имеют право носить косарки. Когда же они возвращаются, новобранцы отнимают у „лекрутов“ все косарки, укрепляют их на своих фуражках и распевают во все горло» [Šebestová 1900: 180—181].

Интересно, что существовали и знаки в костюмах уже побывавших на военной службе, позволяющие отличить их от остальной молодежи. «Парни постарше и те, кто побывал на военной службе, носили вокруг шеи еще черный шелковый платок с длинными свисающими концами»⁹.

«Особого упоминания заслуживает и свадебный костюм, хотя он уже давно не бывает таким торжественным, как раньше. На свадьбы надевали старомодные, роскошные наряды, какие в другое время не носили. У мужчин они почти исчезли, и только *воница* (букетик цветов)¹⁰ на широкополой шляпе обозначает, как правило, жениха и дружек. Только на Ланжхотщине, близ Велькей и Старого Грозенкова, участники свадьбы выделяются своей особой одеждой» [Klvaňa 1923: 102, 103].

⁹ Были и другие украшения, отличающие рекрутов от остальной молодежи.

¹⁰ Таково же украшение у «лекрутов» — новобранцев, только они в дополнение к этому носят еще пеньковые брюки.

Мы видим, что один и тот же знак — *вонища* — обладает двумя различными функциями. С одной стороны, функция обозначения жениха (обрядовая функция), с другой — функция обозначения рекрута (функция, близкая к сословной); однако и в первом, и во втором случае в костюме жениха и в костюме рекрута существует еще и особый знак — различные брюки, позволяющие вскрыть либо первую, либо вторую функцию *воницы*.

Это любопытный пример того, как один и тот же знак может иметь несколько различных функций в зависимости от того, с какими знаками он сочетается, что обязывает исследователей быть осторожными, когда на основании аналогий с известными фактами они гипотетически приписывают костюмам или частям костюмов прежних времен отдельные функции и тогда, когда гипотетически устанавливаются функции некоторых других социальных явлений прошлого.

Недостаточно видеть, что тот или другой знак предмета имел или имеет определенную функцию, необходимо также отметить, какие другие знаки его сопровождают, и выявлять, не приобретает ли он в сочетании с другим или другими знаками несколько иную, иногда противоположную функцию.

Предположим, в руках у будущего исследователя будут факты о том, что *вонища* на шляпе обозначает рекрута, прочие же детали — что с этим знаком сочетаются другие знаки, что у рекрута могут быть только «пеньковые брюки», в то время как *вонища* на шляпе в сочетании с непеньковыми брюками обозначает жениха или дружку — ему будут неизвестны. Тогда такой исследователь, приписывая всем *воницам* на шляпе (речь идет о том времени, материал о котором нам дает Кlvаня) функцию обозначения рекрутов, сделает ошибку, так как ту же функцию он необоснованно припишет и *воницам* женихов и дружек.

Таков только один из примеров. Мы могли бы привести много примеров, касающихся как костюма¹¹, так и других этнографических фактов, когда один и тот же знак может иметь различные функции, что зависит от того, с какими другими знаками он сочетается.

5

Изучая переход будничного костюма в костюм праздничный, затем праздничного — в торжественный, одеваемый только во время больших праздников, и, наконец, в костюм обрядовый, как, например, костюм жениха, невесты и т. д., мы можем установить, как при подобных переходах некоторые функции постепенно ослабевают

¹¹ Ср.: «*Странянский костюм*. Свадебная одежда женихов та же, что и у „фашанчаров“, только к широкополой шляпе прикрепляется большая плоская *вонища* из искусственных цветов» [Klvапа 1923: 191].

и как наряду с ослаблением этих первых функций возрастает сила других, прежде менее сильных функций, и как, наконец, возникают совершенно новые функции.

Переходы осуществляются часто в такой последовательности: будничным костюм, праздничный костюм, торжественный костюм, обрядовый костюм.

Будничным костюм обладает следующими функциями (я привожу их, начиная с наиболее сильной функции):

- 1) практическая (костюм должен предохранять от холода и жары, соответствовать условиям труда и т. д.);
- 2) сословная;
- 3) эстетическая;
- 4) функция региональной принадлежности.

В праздничном и торжественном костюмах функции будут сочетаться в следующем порядке:

- 1) праздничная либо торжественная;
- 2) эстетическая;
- 3) обрядовая;
- 4) функция национальной или региональной принадлежности;
- 5) сословная;
- 6) практическая.

В обрядовом костюме:

- 1) обрядовая;
- 2) праздничная;
- 3) эстетическая;
- 4) функция национальной либо региональной принадлежности;
- 5) сословная (обычно играет незначительную роль);
- 6) практическая функция (в некоторых случаях отдельные части костюма не играют вообще никакой практической роли).

В этнографических музеях экзотических стран посетителю бросается в глаза многосторонняя функциональность оружия воинов и охотников. Между прочим, во внешнем виде оружия отчетливо проявляется тенденция украсить его, причем часто можно видеть, что эта тенденция начинает преобладать и что таким образом некоторые экземпляры оружия оказываются не пригодными ни для войны, ни для охоты. В этих случаях, как и в случае парадных униформ офицеров европейских армий, эстетическая функция оттеснила на задний план функцию военно-практическую, то есть пригодность орудия для войны или для охоты. Преобладающей функцией оружия бывает иногда не только функция эстетическая, но и некоторые другие — такова, например, сабля у гражданских чиновников, которая является «благородным» знаком, отличающим чиновников от прочих граждан. Такой саблей или мечом даже при большом усилии зарубить никого нельзя.

Конечно, порядок следования функций согласно их убывающей силе в повседневном, праздничном, торжественном и обрядовом костюмах указан лишь приблизительно; в разных местах могут быть разные исключения. В отдельных случаях в праздничном костюме функция региональной принадлежности, например, может подчинить себе функцию эстетическую, в основном же, я думаю, приведенный порядок правилен.

Все сказанное выше позволяет утверждать следующее: *при переходе будничного костюма в праздничный, а праздничного — в обрядовый одновременно при ослаблении одних функций возрастают по силе другие или же появляются новые функции.*

В некоторых случаях степень обязательности костюма остается неизменной (ср. закон сохранения энергии); так происходит, например, если будничный костюм (или же его части) становится праздничным или если из праздничного он превращается в обрядовый — эти костюмы продолжают оставаться столь же обязательными, как и раньше.

Однако это лишь весьма особый случай.

При переходе будничного костюма или его частей в праздничный, а также при переходе праздничного костюма или его частей в костюм обрядовый и при взаимно согласованной перемене их функций степень обязательности костюма может либо возрасти, либо уменьшиться.

Например, если весь будничный костюм в целом (или его части) не являлся обязательным для всех девушек, то, став костюмом праздничным, он может стать обязательным для всех девушек данной области. Точно так же если ношение частей праздничного костюма до определенного времени не было совершенно обязательным для всех девушек, то когда его часть становится частью обрядового костюма невесты, она будет являться обязательной частью свадебного костюма каждой невесты. В других случаях, напротив, прежде обязательная часть повседневного костюма, становясь частью праздничного костюма, не является более обязательной и постепенно исчезает либо же часть прежде обязательного для всех праздничного костюма, становясь частью обрядового костюма, оказывается необязательной для обряда и также постепенно исчезает.

6

Мы разобрали переход праздничного костюма в обрядовый костюм, надеваемый только один раз в жизни (таковы, например, костюмы жениха и невесты). Однако праздничный костюм может изменяться и иначе — иногда он становится костюмом некоторых

отдельных участников обряда и надевается в этом случае уже много чаще — ежегодно или несколько раз в год. Мы уже упоминали о том, что праздничный костюм может исчезнуть в народе и стать костюмом лишь активных участников свадьбы. Иногда праздничный костюм становится костюмом активных участников других обрядов.

«Горняцкий костюм. Раньше обычно носили „светлые“ (светло-синие) пиджаки того же покроя, и сохранились они теперь только в свадебном наряде, который и здесь является наиболее старым видом одежды. Иногда такой костюм носят также «служители» на празднике Тела Господня, несущие балдахин и украшенные подсвечники» [Klvaňa 1923: 198].

«... на Стране, в Бржезове и до самой Грозенковщины... обрядовый ментик из черного сукна, подбитый „белой овцой“ снизу (с синей шнуровкой)»¹² [Húsek 1932: 131].

Мы рассмотрели костюмы, которые одевают на праздники и во время обрядов как все без исключения жители определенного села, так и отдельные лица, играющие особую роль в этих обрядах (жених, невеста, дружки и т. п. на свадьбах, должностные лица во время процессий, связанных с праздником Тела Господня и т. п.). Рассмотрим теперь случаи, когда в деревнях особые костюмы носят лишь люди определенных занятий (мельники, пастухи и другие) во все праздничные, а иногда и будние дни. Так, особо, в сравнении с прочими жителями села, одеваются в некоторых областях мельники.

«Горняцкий костюм. Штаны узкие, черные, с синей шнуровкой. Мельники до сего времени носят бледно-синие или „светлые“ штаны с темно-синей шнуровкой, которые раньше были самыми *распространенными* (выделено мною. — П. Б.)» [Klvaňa 1923: 197].

«Нивницкий костюм. Зимой в Горнемче и Корытне еще до недавних пор носили белые мохнатые брюки с черной шнуровкой, какие встарь носили, наверное, во всей Словакии и Валахии. Раньше же, как это было заведено в Горняках, лишь семьи мельников носили „светлые“, то есть светло-синие, штаны, пиджаки и жилеты с черной или синей шнуровкой» [Klvaňa 1923: 180—181].

«Брюки теперь почти всегда — из черного стражницкого сукна, украшенные синей шнуровкой из гарусных тесемок до полутора сантиметров шириной впереди. Только мельники и некоторые другие крестьяне до сих пор носят брюки из светло-синего сукна, *которое некогда повсеместно использовалось так, как в недалекой отсюда Венгрии* (выделено мною. — П. Б.)» [Klvaňa 1923: 188].

«В девяностых годах благодаря влиянию, идущему из Ганы, некоторые мельники и крестьяне-ремесленники носили „плащи“,

¹² «До сего времени их носят женихи на свадьбах, носильщики на похоронах и должностные лица на церковных празднествах» [Húsek 1932: 131].

напоминающие прежние городские *гавелоки*, но с воротником, называемым *шлопец*, из плиссированной материи, иногда более двух локтей шириной и четыре локтя длиной» [Václavík 1930: 179].

«*Бржезовский костюм*. Куртка такая же, как в Стране, только лацканы более широкие, наверху — черные, внизу — красные. У мельников лацкан наверху красный, внизу — синий» [Klvaňa 1923: 192].

Что же касается отличающихся частей костюма мельников (брюк), то, как это отмечалось в ряде мест, они имели раньше большее распространение и не были специальной принадлежностью костюма мельников, — речь идет в данном случае о мельничьих бледно-синих брюках. В Стране такие брюки кроме мельников носят иногда старики. Однако особое положение, занимаемое в деревне мельниками, благодаря которому они могут носить более архаичный костюм, не подлежащий общим тенденциям развития костюма в деревне, позволяет им в некоторых областях носить (наряду с ремесленниками-крестьянами, как это следует из пояснений Вацлавика) части более современных костюмов (темно-синие «плащи», напоминающие прежние городские *гавелоки*) и тем самым опять-таки не подпадать коллективным тенденциям в деревне и придерживаться традиционного костюма, пренебрегая более новым городским костюмом¹³.

Обувь пастухов весьма архаична, пастухи носят ее и до сих пор (точнее говоря, носили до того времени, когда Клваня писал свой труд), так как она удобна для того, чтобы ходить по горам за стадом.

«*Горняцкий костюм*. Пастухи и другие жители Лготки носят, как правило, кожаные *крпцы* (вид туфель), привязанные к ноге длинными *навлаками*, то есть ремешками или шнурками.

Навлаки плотно и надежно охватывают ногу высоко над щиколоткой и делают походку легкой и упругой» [Klvaňa 1923: 196].

Вообще при изучении причин, благодаря которым удерживаются более архаичные, «старозаветные» костюмы, совершенно необходимо ставить вопрос, не объясняется ли эта архаичность, приверженность к старой одежде большей пригодностью этого костюма в местных условиях и не требуют ли такого костюма условия труда в данной местности.

Иногда отдельные части костюма имеют функцию обозначения представителей муниципального комитета в отличие от остальных членов сельского коллектива. «В Бржезове, например, раньше только староста носил сапоги, все же остальные носили *крпцы* (кожаные лапти)» [Klvaňa 1923: 192].

¹³ В Словакии деревенские мельники обычно одеваются по-городскому и в тех случаях, когда крестьяне еще носят традиционный костюм.

Из приведенных примеров, в частности, видно, что один и тот же костюм имеет несколько функций, причем у одних членов коллектива он имеет одну функцию, у других — иную. Так, в тех случаях, когда костюм имеет функцию обозначения определенной деревенской профессии, одновременно он обозначает и возраст (в страляном костюме брюки из светло-синего сукна носят только мельники и иногда старики).

7

В Моравской Словакии костюмы обладают: 1) знаками имущественных различий (более богатые и более бедные крестьяне); 2) знаками сословной принадлежности (мелкопоместные дворяне и крестьяне). Часто оба рода знаков объединяются — дворяне всегда состоятельнее. Если деление на группы на основе имущественных различий непостоянно (разбогатевший или обедневший крестьянин переходит из одной социальной группы в другую и начинает иначе одеваться), деление на мелкопоместных дворян и крестьян опирается на традицию и является постоянным.

Приведем прежде всего данные о знаках в костюме, отличающих богатых от бедных: «*Выдровки* (шапки из шкурки выдры) перестали регулярно носить в семидесятых годах. После них носили черные *бараницы* с изогнутым краем, более имущие же носили *гастриганки* (амстердамки) разного вида» [Václavík 1930: 177].

«*Славицко-бойковский костюм. Комненский мужской костюм.* Кожух застегивался до самого пояса и имел оттопыренные фалды; впереди красные накладки, по бокам — красные сердцевидные нашивки из кожи. Такие кожухи начинали носить как наиболее роскошный наряд около 1820 года, и носили их сначала только имущие *форманы* (возницы). Прочий же народ носил только куртки, а в праздники — ментики [Klvaňa 1923: 235].

Южный ганацко-словацкий костюм. Мужской костюм. Богатые носят кожухи, обшитые черным сукном с барашковым воротником, а севернее — вообще почти все из барашка» [Klvaňa 1923: 246].

Различия обнаруживаются и между костюмом богатых девушек в сравнении с костюмом более бедных.

«*Южный ганацко-словацкий костюм.* Самыми распространенными юбками были раньше *бавлнки*... Когда девушка начинала «дивчаться» (становиться панной), она впервые только тогда надевала *бавлнку*. Это белая юбка с красными широкими полосами. Чем старше становилась девушка, тем шире были красные полосы. Наиболее ценной была *бавлнка* с красными и зелеными полосами

с обеих сторон, все, конечно, сверху вниз. Это была *бавлка* для «добродетельных» девушек, разумеется. Юбки были сшиты так, что, когда девушка шла, видны были только красные полосы и только при полном развороте показывалось белое. Около 1890 года такие *бавлки* носили и в Дубнянах, и в Ратишковицах близ Годонина, и благодаря хорошему качеству полотна и цвету они долго были в большой цене. Более бедные девушки и распорядительницы храмовых праздников победнее других юбок для свадеб и праздников не имели. Богатые имели „сукеницы“» [Klvaňa 1923: 247].

«На Славичинщине в начале XIX века богатые невесты носили зеленые (дочери коновалов — синие) суконные юбки, как в Подунайском крае, отороченные красным гарусом, с двумя синими полосами по краю» [Václavík 1930: 172].

Ср.: «В окрестностях Литомышля и Высокого Мыта и на Хрудимщине замужние женщины носили позолоченные чепцы, женщины победнее — просто белые..» [Vydra 1931: 141].

Иногда костюм имеет одновременно функцию сословного знака и функцию обрядового костюма. Его носят и жених в день свадьбы, и наиболее важные участники обрядов, и богатые крестьяне.

«„Распорядители“, жених, кумовья, „чиновники“, возглавляющие праздник Тела Господня, и богатые крестьяне — а их бывало всегда достаточно много — в этот и другие большие праздники носили длинные пиджаки» [Klvaňa 1923: 246]¹⁴.

Более отчетливо, чем между богатыми и бедными крестьянами, проявляются сословные различия в костюмах между крестьянами и ремесленниками. Интересный пример сословного различия в головных уборах у крестьян и ремесленников приводит Я. Гусек:

«Существуют еще маленькие чепчики, надеваемые под *ручник* (платок) к синим нарядам. Прежние большие чепцы (торчащие спереди по краям) уже исчезли. Несколько иные чепцы носили жены ремесленников. Теперь же и крестьянки носят высокие гребни

¹⁴ Одно из свидетельств того, что один и тот же костюм обладал и сословной, и обрядовой функцией, мы находим в материалах из Южной Моравии. *Кожухи и куртки*. 88-летний старик: «...когда я был еще малышом, было в Кобыле пять таких длинных пиджаков, аж до пят. Богачи их носили. (И носили, видимо, не в качестве обрядового костюма. — П. Б.) Другие заимствовали у них эти костюмы, когда бывали „старцами“ (распорядителями) или же на крестинах и похоронах. Те, кто несли в праздник Тела Господня балдахин, тоже их надевали» [Šebestová 1900: 175]. На этом примере видно, как практически осуществляется объединение двух функций — богачи надевали свою одежду в праздничные дни и их костюмы выполняли обрядовую функцию.

в волосах, но они других цветов, чем у жен ремесленников» [Húsek 1932: 124].

Из этого примера видно, что и после того, как деревенский головной убор сменился городским (чепцы были заменены прическами с гребнем), различия между крестьянками и женами ремесленников все же сохранились, и сохранились они в цвете гребешков. Таков один из очевидных примеров того, что тенденция различать по костюмам сословия сохраняется и при сближении костюмов, то есть при переходе от местных деревенских костюмов к интернациональному городскому костюму. Стремление различных сословий к выявлению взаимных различий остается как бы единственной формой, получающей в разные времена различное наполнение; в данном случае фигурируют то чепец, то городской гребень.

В Западной Словакии существуют также уже обнаруженные в Моравской Словакии знаки отличия костюмов мелкопоместных дворян и крестьян:

«...Врбовецкий костюм оказал свое влияние на велицкий костюм (см., например, синие брюки врбовецких мелкопоместных дворян¹⁵)» [Húsek 1932: 130].

Те же сословные отличия мелкопоместных дворян от крепостных крестьян проявляются и в головных уборах женщин в Западной Словакии.

8

Перейдем к изучению магических функций национального костюма. В этнографии хорошо известно, что части костюма могут играть важную роль в обрядах, магических действиях, в народной медицине и т. д. Подобную роль играет в изучаемой нами области обрядовый чепец. «Чепец, который женщина получала во время свадьбы, должен был обеспечить плодovitость и счастье брака; не носившие его женщины могли быть причиной града или других бедствий. На Оржеховщине, например, не носившая его семидесятилетняя женщина жестоко осуждалась, и бывало, что другие женщины принуждали ее носить чепец» [Václavík 1930: 164].

Любопытные магические действия производились с рубашкой. «Она была настолько интимной частью женской одежды, что

¹⁵ «Ими они старались отделить себя от крепостных, которые носили только черные (раньше, однако, белые) мохнатые брюки. Вообще, костюмы мелкопоместных дворянских семей отличались и цветом, и качеством материала от прочих костюмов во Врбовцах и других местах» [Stránská 1927: 315–316].

некоторые мужья не видели ее в течение всей жизни. Женщины тщательно прятали ее, а после стирки вешали так, чтобы ее никто не видел. Только с некоторым ослаблением нравов в деревне, главным образом под влиянием солдат, прекратилось это стыдливое прятанье рубашек...

Вероятно, вследствие того, что она настолько тщательно пряталась, ей приписывалась лечебная сила, действующая, например, при сглазе мужа или домашнего скота. Однажды, например, ехал крестьянин на телеге, запряженной волами, и один из волов после сглаза вдруг упал. Идущая поблизости женщина побежала в кусты, сняла свою рубашку и стала растирать ею скотину по хребту, от рогов до самого хвоста и обратно, после чего вол, как рассказывают, встал. Старушка Вашчакова всегда, когда в хлев приводили новую скотину, обходила ее, будучи одетой в одну рубашку, после чего вешала эту рубашку на рога волам, „чтобы не бодались и жили благополучно“ (то есть чтобы были здоровы)» [Václavík 1930: 150].

О возникновении магической силы рубашки можно привести несколько мнений. Наиболее правдоподобным я считаю мнение, согласно которому рубашка, прилегающая к телу, является по закону Фрейзера (law of contact или of contagion) проводником магической силы, скрытой в нагом теле¹⁶ [Stránská 1931: 66].

Что же касается обхода в рубашке только что приведенной в хлев скотины, обычая, которому следовала «старушка Вашчакова», то здесь исполнение обряда в рубашке является заменой исполнения того же обряда в нагом виде (метонимия наготы). Ср., например, обряд «опахивания» у восточных славян, в котором в одних областях участвовали женщины, одетые только в рубашки, в других — совершенно нагие женщины [Zelenin 1927: 66–67; ср. Stránská 1927: 64–66]. Возвращаясь к приведенному выше примеру о магической функции чепца, надеваемого на голову в день свадьбы, можно утверждать, что постоянство и сила функции чепца объясняются отчасти тем, что здесь сохраняется традиционная народная вера в магическую силу некоторых элементов костюма, отчасти же тем, что свадебные обряды в целом освящаются церковью.

Магическую функцию имеют и вышивки на детской одежде: «*Богуславский костюм*. Детская нижняя одежда... была преимущественно красного цвета и украшалась разнообразными узорами, чтобы ребенка никто не „сглазил“» [Klvaňa 1923: 228]. Красный цвет является одним из самых распространенных средств против сглаза.

¹⁶ Ср. «Кого сглазили, пусть утрется женским подолом (краем рубашки), и тогда сглаз исчезнет» [Obratil 1933: 93].

9

В Моравской Словакии легко обнаруживаются и различия, выявляющие местную принадлежность костюма. При этом наряду с региональными различиями в костюме, когда костюм целой области значительно отличается от костюма другой области, мы встречаемся также со значительными различиями в костюмах двух соседних деревень. «Вся Моравская Словакия по своим костюмам разделяется на 28 районов, различия между которыми вполне очевидны даже для несведущего. Кроме того, в каждом из видов одежды отдельные деревни различаются между собой разнообразными мелочами, что особенно проявляется в одежде женщин. Эти различия бывают известны только „туземцам“ и важны они только для них. См., например, число складок головного платка, число пуговиц на жакетке и т. п.» [Klvaňa 1923: 106].

А вот данные другого исследователя, доктора А. Вацлавика: «Весь верх (шляпы) был покрыт украшениями, и их расположение и цвет обозначали разные деревни. Украшения состояли из черных, карминовых и зеленых *аксамиток* (бархатных тесем), украшенных цветами, и из широких зеленых, красноватых и карминных ленточек длиной от одного до двух сантиметров. В Позловицах, например, носили две широкие тесьмы одну над другой, потом две карминового цвета ленточки, между которыми шла зеленая ленточка. В Бискупичах носили *аксамитку* и красную ленточку» [Václavík 1930: 176].

Изучая местные костюмы с исторической точки зрения, можно видеть, что в различении одного костюма от другого большую роль играла принадлежность к разным приходам. «Как довольно легко можно установить, эти районы соответствуют прежним приходам XVII и XVIII веков. В будничном костюме, как уже говорилось, очень простом, различия в одежде, особенно мужской, не бросаются в глаза. В воскресные дни, однако, различия и особенности повсюду тем более очевидны. И так как различия в одежде собравшихся в одном костеле давали бы нашим темпераментным людям повод для насмешек, что вызывало бы обиду, то вполне объяснимо, что в прежние времена в каждом приходе носили одинаковый костюм, тем более что каждый приход был связан с одной светской властью, которая стремилась, по крайней мере на востоке Словакии, различать своих мужчин — например, с помощью лацканов курток, цвета которых соответствовали районам (так можно различить куртки, составляющие часть нивницкого костюма, а также боршицких, грозенковских, велецких, лготских, бржезовских и других костюмов)» [Klvaňa 1923: 106].

Региональная функция смешивается иногда с национальной функцией — это бывает в тех случаях, когда носитель костюма счи-

тает свою одежду национальной, то есть считает костюм одним из знаков, отличающих одну нацию от другой¹⁷. Вопрос о том, вызвало ли словацкое национальное освобождение распространение традиционного костюма или, напротив, привело к его исчезновению, весьма спорен¹⁸. Я склоняюсь к последнему.

10

Изучение этнографических фактов с точки зрения их функции может помочь разрешить целый ряд еще нерешенных вопросов. Одним из таких нерешенных вопросов является вопрос о более стремительном исчезновении традиционного костюма у русских крестьян в сравнении с крестьянами Моравской Словакии. Если принять во внимание большую связь моравско-словацких крестьян с городом в сравнении с русскими крестьянами, консервативность первых в области костюма будет тем более непонятной. Именно анализ костюма с точки зрения его функции позволит нам объяснить, почему у моравско-словацких крестьян традиционный костюм удерживался дольше.

Две функции из доминантных функций костюма — сословная и национальная — сливаются, когда представители господствующего сословия принадлежат к другой нации, даже если некоторые или многие представители господствующего сословия, денационализи-

¹⁷ «Сохранением костюма его носители часто защищают права своего народа — так происходит, например, в немецких деревнях у Вышкова, борющихся против преобладающей чешской стихии; словаки, сохраняя свой костюм, боролись некогда против венгеризации» [Vydra 1931: 139].

¹⁸ «Национальное освобождение привело также к тому, что любовь к национальному костюму возросла, и в деревнях люди склонны посредством одежды утверждать свое гражданско-политическое равноправие и проявлять национальное и сословное сознание. Если бы не сравнительно большие расходы, которых требует изготовление старого национального костюма, то послевоенное национальное возрождение проявилось бы, конечно, в еще большей степени в этом ренессансе одежды».

Антонин Вацлавик [Václavík 1925: 185] считает, что национальное освобождение нанесло ущерб традиции национального костюма, однако ничем не подтверждает своего вывода. Ср. рецензию его на книгу Гусека [Václavík 1933: 338].

Выдра пишет: «Национальное освобождение в результате переворота, социальное уравнивание, образованность, прогресс — все это приводит к выравниванию общественных и образовательных различий и оказывается причиной быстрого исчезновения различий в костюме» [Vydra 1931: 139].

рованные под влиянием господствующей нации, и принадлежали к той же нации, что и члены подавляемых сословий. Именно поэтому часто можно встретить с тем, что в областях, где чрезвычайно заметно различие между подавляемой и подавляющей нацией, подавляемая нация очень бережно относится к своему традиционному костюму как к одному из знаков, выявляющих национальность. В ношении костюма, в частности, проявлялась борьба моравско-словацких крестьян с крупными помещиками. *«Костюмы бржецлавско-годоньские. Южно-кийовский, или милотско-дубнянский, костюм. Женский костюм.* На ногах здесь почти сплошь еще носят высокие сапожки, собранные в складку, с вышитыми подошвами и с задниками, украшенными желтыми гвоздиками. Попытки графа Зайлерна в Милотицах, направленные на то, чтобы девушки научились носить туфли и чулки, потерпели неудачу, столкнувшись с упрямством парней, которые не хотели танцевать с «туфлями». Сейчас же и в Милотицах «модницы», прибившиеся к городу, уже начинают носить черные чулки и «парижские» туфли с «модными» пряжками» [Klvaňa 1923: 151]. Еще один пример: «В Микульчицах тот, у кого был новомодный коричневый кожух, не имел будто бы даже права быть старостой» [Klvaňa 1923: 159].

Так пренебрежение традиционным костюмом преграждало путь к выполнению самых обычных функций.

Сохранение крестьянами своего костюма не может всюду объясняться дешевизной местного производства в сравнении с городской одеждой. Ср., например, дороговизну костюма в таких деревнях в окрестностях Братиславы, как Словенский Гроб, Вайноры и др. Обогащение края проявляется в том, что костюм становится богаче, а не в том, что он становится более городским¹⁹. Часто более бедные села скорее переходят к городской одежде, чем богатые села, особенно если в более бедной деревне можно найти более выгодную работу, чем выработка домашнего полотна. Ведь во многих местах далеко не все для костюма выделяется дома. Многое, а иногда и все покупается в городе. Так же обстоит дело и с моравско-словацким и русским костюмами. Русская деревенская одежда XVIII века вырабатывалась не только из домашнего полотна, но и из покупного, причем очень дорогого: шелка и парчи. Во время экспедиции в Шенкурский уезд Архангельской губернии в 1916 году мне удалось купить у крестьянок несколько «телогреек» из «елизаветинского» шелка и несколько чепцов и «телогреек» из парчи.

¹⁹ «Зажиточность также оказала свое влияние на развитие костюма: подлужацкий дольский костюм из Ланжхота, например, отличается и по пестроты цветов, и по дороговизне техническому исполнению, и по своей художественной красоте, тогда как, например, горняцкий костюм бедного населения Горного Срни сравнительно более беден» [Húsek 1932: 120].

В XVIII веке многие русские северные села очень разбогатели, но даже богатые крестьяне не переставали носить свою крестьянскую одежду.

Я. Грот в книге «Жизнь Державина» приводит следующие интересные сведения: «Как жили эти (богатые) крестьяне, главным образом в поместьях крупных помещиков, явствует из слов Державина. Олонецкий наместник Тутолмин в своем „Камеральном описании“ губернии 1785 года писал: „Вообще во всех уездах несравненно более зажиточных, нежели бедных, поселян“. Державин, который был в то время олонецким губернатором, возражает: «Наоборот, можно сказать, что более бедных. Правда, что есть даже в самых Лопских погостах такие зажиточные крестьяне, что я мало таковых видал внутри государства. Например, некоторые имеют несколько чисто отстроенных комнат с голландскими печами, содержат чай, кофе и французскую водку для гостей. Сами их жены чисто одеты; например, в Повенецком уезде, в Шунгском погосте, хозяйка траكتовала меня, вынося сама на большом, красного дерева подносе для меня и бывших со мною несколько чашек кофе, вкусно сваренного; одета была хотя в телогрею, но имела на ногах чулки шелковые и белые глазетовые башмаки...» [Грот 1880: 395].

В журнале Чулкова «И то и сьо» 1769 года (четвертая неделя) мы встречаем выражение: «... Достаточен, как олонецкий мужик».

В XIX веке мы видим ухудшение, но произошло оно, конечно, не сразу.

О мебели красного дерева в доме крепостного богатого помещика и об «иностранных напитках» пишет и академик Озерецковский в книге «Путешествие на озеро Селигер» [Шкловский 1933: 25 и сл.].

Следует помнить, что крестьяне носят иногда свой национальный костюм, являющийся одновременно сословным костюмом, для того, чтобы показать свое сословное, иногда более высокое, положение, возвышающее их над горожанами. Нечто подобное делали русские купцы: богатые купцы, иногда миллионеры, носили «полумужицкий» костюм, чтобы показать этим, что свой костюм, указывающий на их сословное положение, они носят с чувством превосходства и что они не хотят уподобляться часто более бедным в сравнении с ними чиновникам и дворянам.

Перейдем теперь к сравнению функций деревенского костюма у русских крестьян и у крестьян Моравской Словакии.

Более независимому положению русской деревни от города в XVIII по сравнению с XIX веком способствовало экономическое состояние русской деревни XVIII века. В XVIII веке деревня была более богатой, чем в XIX веке. Однако город XVIII века ни в культурном, ни в экономическом отношениях, да и по числу жителей

не был настолько развитым, чтобы в своих столкновениях с богатой деревней он мог покорить ее, ассимилировать. Богатые крестьяне, как мы видели, покупали в городе шелк, парчу, кофе, французскую водку и т. д., но были при этом настолько мощными, что не уступали городу ни в чем и были способны сохранить свои обычаи, свой костюм, содержащий элементы еще XVI века.

При встрече двух культурных фактов, принадлежащих двум различным народам или двум различным социальным слоям того же народа, нужно принимать во внимание не только силу нападающего, но и силу обороняющегося²⁰.

В XVIII веке, кроме того, когда расхождение между культурой села, с одной стороны, и помещичьей и городской культурой — с другой, было велико, когда они резко отталкивали друг друга как две различные национальные культуры, сословная и национальная функции русского деревенского костюма были теснейшим образом между собой связаны.

В XIX веке национальные различия между городом и деревней не проявляются уже так сильно, как в XVIII веке, может быть, потому, что в городе мелкое мещанство и рабочие, более близкие по своей культуре крестьянству, нежели дворянство и чиновники, слились; национальная функция костюма ослабла, и вследствие этого появилась большая возможность слияния деревенского костюма с городским. Для русского крестьянина культурно-национальная функция деревенского костюма перестала иметь значение, когда внешние различия между деревней и городом стали в XIX веке меньшими, чем в XVIII веке.

Все это вовсе не значит, что сословная борьба между крестьянином и горожанином и взаимный разлад между городом и деревней в XIX веке вообще ослабли. Речь идет только о том, что сословные различия находили иную форму выражения, чем костюм, так как в костюме можно наблюдать скорее сближения, нежели расхождения.

Теперь о костюме в Моравской Словакии: он в XVIII и XIX веках обладал национальной функцией, причем в XVIII веке, может быть, в меньшей степени, чем в XIX веке. Костюм был одним из знаков, с помощью которого моравско-словацкие крестьяне противопоставляли себя городу или помещикам, подвергшимся немецким влияниям. Отсюда его консервативность, которая к тому же еще в XIX веке поощрялась и поддерживалась сельской и городской интеллигенцией, борющейся за национальное возрождение. Все это вело к тому, что в костюме крестьяне

²⁰ Более подробно этот вопрос освещается в нашей работе «К вопросу об этнологической географии» [Богатырев 1928–1929: 607–608] (см. с. 284–286 наст. изд. — *Ред.*).

не уступали влиянию города (или его подвергшемуся немецкому влиянию населению), а сохраняли свой костюм как знак сословной и национальной принадлежности²¹. Теперь, правда, когда уже нет борьбы за национальное самоопределение, костюм утрачивает свою национальную функцию и вследствие этого утрачивает и те знаки, преобладающей функцией которых была функция национальная, если эти знаки не начинают обслуживать другую функцию.

Ношение нынешнего костюма обуславливается сословной функцией. Своим национальным и одновременно крестьянским костюмом крестьяне подчеркивают своеобразие сословия, к которому они принадлежат.

Значительно большую роль, нежели национальная, играет в современном костюме функция региональной принадлежности.

Нельзя забывать, что во время борьбы между сословиями вместе с отдалением имеет место и сближение, заимствование одним сословием у другого. Происходит явление, аналогичное тому, которое можно наблюдать у воюющих между собой народов, когда враждующие стороны, даже в условиях самой непримиримой борьбы, допускают заимствование друг у друга. Что касается заимствования сословием у сословия, крестьянами у горожан, то и во времена крайней натянутости отношений между жителями села и горожанами, во времена сознательного сохранения сельскими жителями своего традиционного костюма в отличие от городской одежды случалось, что отдельные крестьяне осмеливались отказываться от своего костюма, что наносило ущерб силе традиции, вследствие чего другие крестьяне уже не чувствовали себя настолько связанными цензурой коллектива в ношении костюма. Если отдельные крестьяне позволяют себе изменить свой костюм, приближая его к городской одежде, то в малых деталях все, или почти все, допускают заимствования из городской одежды. Заимствованные детали начинают потом распространяться, а костюм — все больше и больше сближаться с городской одеждой.

11

Тесно к региональной функции костюма примыкает функция, связанная с принадлежностью его носителя к различным вероисповеданиям. Мы уже видели, что углублению и, возможно, возник-

²¹ Ср.: «Крестьяне придерживаются их (костюмов) и видят в них предмет своей сословной гордости и чести» [Vydra 1931: 138].

новению региональных различий в костюмах способствовало, между прочим, и то, что жители села относились к разным приходам. Еще более влияла на различия в их костюмах принадлежность к католицизму или протестантизму. Принадлежность к разным вероисповеданиям, вне всякого сомнения, играет большую роль в сельской общественной жизни. Наблюдая, насколько часты в Восточной Словакии браки между словаками и закарпатскими украинцами, с одной стороны, и между католиками и протестантами — с другой, я установил, что восточные словаки римско-католического вероисповедания часто выбирают жен среди закарпатских женщин греко-католического вероисповедания, а закарпатские украинцы — среди словацких женщин (раньше подобные браки были редки), — в данном случае принадлежность к разным нациям не является, по мнению крестьян, помехой для женитьбы или замужества.

Однако смешанные браки между католиками и протестантами не встречаются. Подобное отсутствие контактов между католиками и протестантами должно впоследствии проявиться в постепенном размежевании этих двух групп. Как прежние факты общественной жизни, так и возникающие новые должны своеобразно проявляться и изменяться в среде католиков и в среде протестантов. И напротив, смешанные браки между закарпатскими украинцами и словаками будут способствовать этнографическому сближению этих двух народов.

Ясно, что изоляция проявляется и в сфере самых различных фактов социальной и политической жизни католиков и протестантов (например, она отчетливо выявляется в различии симпатий католиков и протестантов к политическим партиям).

Гусек пишет о различиях костюмов у католиков и у протестантов: «Вероисповедание оказало влияние на костюм, так как в католических деревнях и областях костюмы изменились к большей пестроте и роскоши, нежели в евангелистских областях. Так, например, в наших местах — в Яворнике, Мияве, Врбовцах²², — частично в Моравском Лескове и в других местах можно видеть, что в условиях более строгих религиозных взглядов (и более простых церковных обрядов) барочная вычурность отвергается. Именно поэтому местный „горняцкий“ [костюм] поражает своим необычайным изяществом и стародавней безыскусностью. Зато, например, Страни и Дриетоме, где возобладало католичество, пошли еще дальше в развитии того горняцкого костюма, который в моравском Старом Грозенкове держится только в горных поселках, тогда как в самом местечке он уже исчез» [Klvaňa 1923: 119–120].

²² «Вообще в районе Миявы и Сеницы и всюду, где распространился и укоренился протестантизм» [Klvaňa 1923: 119].

Большая пестрота в костюме католиков не объясняется только меньшей строгостью в религиозных взглядах (или более простыми церковными обрядами у протестантов). По-видимому, большее влияние барочного стиля объясняется здесь главным образом тем, что пропагандистами и распространителями этого стиля было во многих случаях католическое духовенство и в еще большей степени — ремесленники, мастера народно-церковного католического искусства, которые были близки к католической церкви и которые использовали в своей работе барочный стиль: это и образки в церковных книгах, и образки на стекле и других изделиях, продаваемых в костелах, при костелах, на ярмарках и т. д. Естественно, что все это способствовало распространению барочного стиля и барочной вычурности у католиков, и напротив, вынуждало протестантов быть сдержанными по отношению к этому стилю.

Конечно, еще и сейчас в некоторых областях мы найдем отчетливое различие между костюмами католиков и протестантов.

«В Чатае, в Словакии, например, население евангелического вероисповедания резко отличается от католического населения стилем и вышивками своего костюма» [Václavík 1933: 337].

Различия в прическах женщин-евангелисток и женщин-католичек в Словакии отмечает и Д. Странска: «Евангелистки... в Старой Лехоте и близ Пиштян закручивают волосы шнурком, а католички носят рогатую *гргулю*» [Stránská 1927: 326].

При изучении различий в костюмах католиков и протестантов необходимо постоянно иметь в виду не только исторические условия, которые привели к размежеванию католиков и протестантов, но и то сознательное, а иногда и бессознательное стремление, существующее еще и до наших дней в среде крестьян этих вероисповеданий, следствием которого являются взаимные различия их костюмов и до сих пор.

В будущем исследователям будет необходимо выяснить, в какой мере и в какой форме проявляется это стремление к отмежеванию католиков от протестантов в новой одежде, подобно тому как оно проявлялось в вышеприведенных примерах, когда сознательное стремление к размежеванию между сословиями привело к тому, что даже городские гребешки крестьянок своим цветом отличаются от гребешков у жен ремесленников.

12

Каковы функции костюма, указывающие возраст его носителя? Мы уже видели, что те знаки, которые в одних областях имеют региональную функцию, в других областях являются знаками, указываю-

щими возраст носителя костюма. Мы знаем также, что в то время как в одних областях определенная деталь костюма обязательна для всех мужчин и женщин, в других областях та же деталь присутствует только в одежде стариков и старух. В Закарпатской области Украины, в деревне Велятино, все мужчины носят рубашки, воротнички которых завязываются шнурком. В других деревнях рубашки со шнурками носят только старики, тогда как молодежь носит рубашки, воротнички которых застегиваются на пуговицы. При изучении возрастной функции костюма необходимо отличать случаи, когда представители старшего поколения носят такой же костюм, какой во времена их молодости носили молодые люди (это очень распространено в городах — старики носят еще такую одежду, которая была модной в их молодости), от случаев, когда из поколения в поколение в одежде устанавливаются особые детали для старшего поколения и совершенно особые детали — для младшего поколения. И хотя осознание носящими костюм этих функций различно в первом и во втором случаях, с социальной точки зрения костюмы представителей старшего поколения в том и другом случае обладают одной определенной функцией — функцией выявления возрастных различий. Из имеющегося на сегодня материала становится ясным, что отдельные детали костюма, который теперь носят более пожилые, раньше принадлежали к костюмам, которые носили почти все.

«Бржезовский костюм. Рубашка бывала раньше, как в Грозенкове, довольно обильно расшита. Теперь же только старики-крестьяне носят рубашки, расшитые черным у ворота, на груди и у запястья, при этом три полосы пересекают рукава и воротничок; рубашка завязывается у шеи, сбоку. Кроме того, теперь носят „господские“ рубашки» [Klvaňa 1923: 192]. То же и в манере зачесывать волосы: *«Горняцкий костюм.* Волосы теперь, главным образом молодые люди, стригут под влиянием школы коротко. А до недавнего времени впереди носили длинные волосы, разделенные посередине „дорожкой“. Старики до сих пор придерживаются этой моды» [Klvaňa 1923: 198].

Далее приводятся примеры, показывающие, что в определенных деревнях одни детали костюма являются нормой для стариков, другие детали — нормой для молодежи. К сожалению, из материала, которым мы располагаем на сегодня, не всегда ясно, насколько эти различия действительно для нескольких поколений.

«Подгорацкие костюмы. Кийовский костюм. Рубашка завязывается у шеи, у стариков — белыми, у молодых — черными лентами» [Klvaňa 1923: 213].

«Странянский костюм. Старики застегивали рубашки на „крюпочки“ под подбородком над правым плечом, молодые же завязывают их четырьмя белыми тесемками» [Klvaňa 1923: 188].

«*Горняцкий костюм*. У молодежи, как и везде, тулья шляпы обернута „гусеницами“ (креповыми тесьмами), а еще выше ленточками, конечно, особыми в каждом селении. Все вместе это составляет „шмуки“ (украшения), к ним часто прибавляют искусственные или живые цветы» [Klvaňa 1923: 198].

«*Влчновский костюм*. Праздничный мужской костюм. Брюки из черного сукна; раньше старики носили брюки из грубого белого полотна... Душегрейка бывает тоже из черного сукна. Стоячий воротник расшит красным и голубым шелком, под ним большие красные „букеты“ (кисти), „букеты“ немного поменьше — по бокам у карманов (у каждого по два), а на спине — три, однако, в отличие от нововеских „букетов“, темно-красные и никогда не „кудрявые“. У более пожилых „букетики“ бывают меньше и голубого цвета» [Klvaňa 1923: 176].

«*Нивницкий костюм*. Раскрашенные (мужские душегрейки) у пожилых — только голубого цвета, у молодых — красного с голубым» [Klvaňa 1923: 181].

«*Мутенско-говоранский костюм*. Встарь и здесь на головах носили *гротки*, у неженатых они были с узкими полями, обмотанные внизу белыми, а повыше красными лентами. У стариков поля бывали на два пальца шире, а над белой, трижды или четырежды обмотанной лентой шла золотая кайма. У тех, кому за сорок, золотая кайма заменялась зеленой, более узкой. Эти *гротки* исчезли около 1860 года» [Klvaňa 1923: 154].

«*Бржецлавско-годоньские костюмы*. Южно-кийовский, или *милотско-дубнянский, костюм*. Волосы молодежь стрижет короче, так же стригут многие „прогрессисты“ и рекруты. Пожилые отращают волосы подлиннее, с помощью мази разделяют их посередине, а сзади ровно обстригают» [Klvaňa 1923: 149; ср. Húsek 1932: 131].

«*Влчновский костюм*. Рубашки с довольно широкими рукавами, обильно расшитые у неженатых мужчин у ворота, на плечах и груди, как сказано, преимущественно черным и белым... У более пожилых черной крестовидной вышивки довольно мало или она лишь немного „значит“, если она находится на отворотах воротника» [Klvaňa 1923: 176].

У горожан знаков, отличающих женатого от неженатого, в одежде нет, в деревне же мы находим довольно много знаков, обладающих функцией различения неженатого и женатого²³. Приводимые ниже примеры это отчетливо показывают.

«*Южный ганацко-словацкий костюм*. Когда молодой человек женится, он перестает носить перо в шляпе и красную ленту „с птичкой“. Теперь он носит только „шмуки“. Чем старше он становится,

²³ В городе эту функцию выполняет обручальное кольцо. Интересно, что в деревне обручальное кольцо, обозначающее женатого или замужнюю, не играет почти никакой роли: функцию различения выполняют отличия в костюмах.

тем менее украшена его шляпа. Старики носят шляпу только с черной лентой и пряжкой. В последнее время даже и молодежь перестает носить украшенные шляпы» [Klvaňa 1923: 246].

«...Неженатые летом так и ходят в костел и на музыку. Женатые надевают на душегрейку еще жилет, на востоке — из белой фланели, на западе — разные „маринки“ (короткие пиджаки), в Велецке — любопытные „кабаты“ (пиджаки), в более холодное время — какую-нибудь куртку. У „мужаков“ (женатых) все меньше украшено» [Klvaňa 1923: 100–101].

«*Бржецлавский, или подлужацкий, костюм.* У шеи и на плечах у неженатых вместо обычных тесемок — широкие, до трех сантиметров, белые ленты, к которым добавляют идущий вокруг воротничка пестрый шелковый, обычно же просто красный, платок. Женатые и рекруты заменяют его черным шелковым платком» [Klvaňa 1923: 157].

«...На Страни, Бржезове и дальше до самой Грозенковщины у неженатых... шляпы с небольшими полями, украшенные „гусеницами“, позолотой — золотой бахромой — и ленточками... (у женатых мужчин вместо ленточек — аксамитка (бархатная тесьма)).

«Подлужацкий мужской костюм из моравского Ланжхота и окольных деревень на Бржецлавщине прославился своей цветистостью благодаря главным образом своим узким красным брюкам с голубыми разводами... которые в Ланжхоте появились, по-видимому, в самое последнее время — в 1885(?) г. В Ланжхоте до сих пор „мужаки“ (женатые мужчины) носят синие брюки (наряду с лиловыми) или черные „со светлыми разводами“ (со светло-голубыми)... У „мужаков“ в отличие от „слободняков“ (неженатых) все — более темного цвета, нет никаких перьев и бантов» [Húsek 1932: 121].

«*Врацовский костюм.* На голове врацовяне носят широкополую шляпу, чаще всего с бело-красными „гусеницами“. У неженатых над „гусеницами“ — бело-красные, украшенные бисером, креповые ленточки, чаще же — искусственный цветок и перо (иногда два пера), очень длинное. Более пожилые носят широкополые шляпы только с черными лентами» [Klvaňa 1923: 220].

«Перо (*косирек*) было обычно знаком мужской силы и отваги, и только тот осмеливался украсить себе им шляпу, который не боялся побиться за него с каким-нибудь другим парнем. Любой парень, носящий косирек, имел право спросить у другого: „А парень ли ты?“ — вызывая его этими словами взяться „за пояс“. Тот, кто побеждал, отнимал у побежденного косирек. Если же вызванный не был уверен в своей силе, ему не оставалось ничего, как сказать: „Нет, брат, отдам тебе его добром“. Иной силач носил по пять-шесть косирек; остальные, захваченные им, просто рвал. Порвать у кого-нибудь косирек означало вызвать его на драку до крови. Иногда парня стыдила его „подружка“, ревнивая или просто рассерженная. Когда-то

за косирки бились целыми деревнями; парням из побежденной деревни полагалось косирки снимать» [Bartoš 1901: 108–109]²⁴.

«Неженатые парни до сих пор в Словакии обозначаются косирками, белыми петушиными перьями на шляпе, которые являются знаком не только мужской силы и отваги, но и знаком холостяцкой чести. В Брненском крае господствует тот же обычай. Тот, кто смеет носить косирек, должен быть „молодцем“» [Obratíl 1933: 11].

«Голова у женатых мужчин часто была острижена «догола», и только сзади за ушами оставались длинные волосы по всей ширине головы, спадавшие назад до самых плеч» [Obratíl 1933: 11–12].

«*Нивницкий костюм*. У рубашек стоячий воротничок, вышитый у неженатых преимущественно красным и желтым, у женатых — белым» [Klvaňa 1923: 181].

«*Южный ганацко-словацкий костюм*. Шляпа теперь украшена у неженатых косирком, иногда даже несколькими косирками» [Klvaňa 1923: 246]²⁵.

Еще большее различие в костюмах по возрасту мы находим у женщин:

«*Подгорацкие костюмы. Кийовский костюм*. Более пожилые женщины носят короткие сапожки, собранные в неровные складки.

²⁴ Материал из Южной Моравии также показывает, что «косирки» могли носить только неженатые, достигшие пятнадцати лет; косирек был знаком молодечества, мужской силы.

«„Косирки“ иногда носили, но осмеливался их носить только какой-нибудь „пахолек“ (силач)... Только тот осмеливался носить «косирек», кто сам мог взвалить на плечо две меры зерна. Кто не „пахолек“ (до 15 лет), того старшие хватают, поддают ему, и тот уходит восвояси. Когда я была девочкой (было мне, помню, 15 лет) то за „косирки“ дрались. Клали шляпы со всеми украшениями на стол, и начиналась борьба; кто своего противника бросал на землю, тому и шляпа, и „косирки“» [Šebestová 1900: 180].

²⁵ Ср. в Южной Моравии: «Желтые кожаные штаны носили и „мужаки“, и неженатые. „Мужак“ носил их длиной до щиколоток, а неженатые — только до колена и к ним — синие чулки. У неженатых на этих штанах от колен до щиколоток висели желтые, шириной в два пальца, ремешки с вырезанными на них сердечками и украшенные красными и синими ленточками. Раз одев, носили их каждый день» [Šebestová 1900: 173–174]. Различия в мужской душегрейке у женатых и неженатых: «Мужская душегрейка украшалась синим и зеленым, у неженатых — красным и всякими другими цветами» [Šebestová 1900: 174]. Различия в мужском жилете у женатых см.: [Šebestová 1900: 174]. Различия в шляпах — [Šebestová 1900: 177]. Различия в платках, повязываемых на шею — [Šebestová 1900: 177]. О различиях в костюмах женатых и неженатых ср. также: [Klvaňa 1923: 181, 182, 189; Václavík 1930: 176]; о том же в Южной Моравии — [Šebestová 1900: 171].

Самые пожилые донашивают бесформенные сапоги без каблучков» [Klvaňa 1923: 214–215].

«*Горняцкий костюм*. Фартуки... бывают разными — у более молодых светлые, главным образом красные, белые с разбросанными цветочками, а в последнее время и шелковые, цветастые; у более пожилых женщин — синие» [Klvaňa 1923: 199–200].

«Платок... бывает теперь у молодых большей частью „турецкий“, красный и цветистый. Пожилые женщины носят „липские“ платки, то есть белые с разбросанными коричневыми листками и цветочками разного цвета. Но и „липские“ платки исчезают. Самые пожилые женщины носят еще кое-где синие и желтые набивные платки домашнего крашения» [Klvaňa 1923: 201].

«*Венгерско-бродские, или залешацкие, костюмы*. У пожилых женщин только на вороте вышитые крестом черные розочки, у молодых — вышивка и на вырезе, вся цветная, на желтом фоне» [Klvaňa 1923: 170].

«*Нивницкий костюм*. Женские душегрейки двух родов. Пожилые женщины носят черные суконные душегрейки, молодежь — полотняные лиловые или шелковые, лиловые и синие» [Klvaňa 1923: 183]²⁶.

Еще более определенно и отчетливо костюм показывает, замужем женщина или нет. Зная, насколько сильно отличаются замужние женщины и девушки в деревне правилами своего поведения, своими правами и обязанностями, мы полностью понимаем и существующие в костюмах девушек и замужних женщин различия.

«После свадебного пира начинается „заматывание“ или „надевание чепца“, „обматывание“ невесты. Замужние женщины снимают у нее с головы венок, расплетают ее „лелик“ на две косы, обматывают их вокруг головы и прикрывают голову *обаленкой* или *гаргулей* (чепцом) и платком. Этот обычай сохранился в Моравии почти только в Словацкой области. В других местах теперь уж так невест не „очепчивают“, они уже давно „зачепчены“ (намек на излишнюю свободу, которой пользуются незамужние женщины. — А. Ш.), люди уже привыкают и к тому, что раньше считалось непростительным грехом. „Да, да. Теперь это уже не такой позор“» [Šebestová 1900: 49]²⁷.

²⁶ Ср. раздел об обуви у Клвани [Klvaňa 1923: 189].

²⁷ Ср.: «Теперь уже нет такого строгого различия между незамужними и замужними женщинами. Раньше незамужняя девушка носила „лелики“ (косы) опущенными вниз, замужние женщины обматывали их вокруг головы, и такие косы называли „обаленкой“, или „бабинцем“. На Кромержижщине „обмоткой“ служило красное кожаное сердце, обматываемое „леликом“ и прикрытое белым платком, завязываемым вокруг лица и узлом сзади. За-

«...На Страни, в Бржезове и дальше, до самой Грозенковщины... женщины носят желтые фартуки (незамужние — белые)» [Húsek 1932: 131].

«„Фартучек“ был первоначально тоже из белого домашнего полотна и шился из двух половин. И только позднее его начали разными способами красить по-домашнему, пока сами красильщики не пошли навстречу нашим женщинам; они стали делать для незамужних фартучки с более ярким узором, белые с пестрым узором или с какими-нибудь формочками по краю, а часто и „ясняковые“, то есть светлые, но с синим оттенком, тогда как замужние женщины носили обычно одноцветные фартучки, темные или желтовато-зеленые и желтовато-синие или с комбинированными ленточками по подолу» [Václavík 1930: 159].

«*Славицкий костюм*. Замужние женщины поверх душегрейки носили обычно еще жакет» [Klvaňa 1923: 239].

«...На Страни, в Бржезове и дальше до самой Грозенковщины... женщины носят высокую обувь с кованой отделкой на задниках или туфли с украшениями, вышитые зеленым у девушек»²⁸.

«*Северный ганацко-словацкий костюм*. Иногда девушки носят на шее узкую полоску бархата, на ней крестик или «агнусек» (маленький металлический медальон), что обычно в Словакии, впрочем, не носят. Видимо, здесь играет роль вырезанный «обршлак», который сильно открывает шею» [Klvaňa 1923: 241].

«*Горняцкий костюм*. Блузы у девушек бывают сотканы вместе с цветными поясками или красными и голубыми полосами» [Klvaňa 1923: 199].

О различиях в блузках со сборчатыми рукавами у замужних женщин и девушек см. в книге А. Вацлавика [Václavík 1930: 151].

Пример вышивок разного цвета: «*Странянский костюм*. „Белые“ узоры носят девушки, черные — это „бабы“» [Klvaňa 1923: 190].

«*Лугачовско-позловский костюм*. Замужние женщины часто носят под платком чепец, обычно вышитый по краям бисером. В некоторых местах поверх «обаленки», вокруг которой обматывались волосы, они носили особый красный платочек, завязанный за уша-

мужние женщины носили ее в продолжение года после свадьбы. Незамужние девушки почти всюду носили на голове платок, завязываемый под подбородком узлом, только в Лашке они ходили с непокрытой головой. В Моравии замужние женщины носили *гаргульку* — чепчик, на который они часто, выходя из дома, надевали еще платок. В Кийовске *гаргульку* носят до сих пор и незамужние девушки, но так, чтобы ее нельзя было видеть под платком, у замужних же впереди и из-под ушей обычно выступает часть, вышитая бисером» [Obrátil 1933: 11].

²⁸ «Пожилые женщины носят обувь с большими подковами, заменяющую старые *крабовачки* (сапоги с набором)» [Húsek 1932: 131–132].

ми „в тарелку“. Поверх этого носили еще большой „турецкий платок“, который завязывался высоко за ушами. При этом над висками и лбом выбивалось довольно много волос. Старухи до сих пор повязывают платки так» [Klvaňa 1923: 234].

«...Чепцы и старые платки в Грозенкове давно уже перестали носить, но в Дриетоме старые женщины их еще носят²⁹».

«Девушки заплетают волосы в „лелик“, замужние женщины — в два „лелика“ (в „обаленку“), а платок узлом вокруг головы» [Húsek 1932: 132].

«Незамужние в воскресные летние дни после полудня ходили „растрепанными“, то есть с обнаженной головой и с тремя лентами в „лелике“. Зимой они, как и замужние женщины, носили белые платки... Замужние, однако, носили под „липскими“ платками сетчатые чепцы или чепцы, сотканые на ткацких станках; словацкие женщины в восьмидесятых годах покупали их на Залесье, а продавали даже в Тренчанском Тепле и Бошаце» [Václavík 1930: 164].

«*Венгерско-бродские, или залешацкие, костюмы.* Замужние женщины повязывают платок вокруг полукруглой „обаленицы“, которую дополнял совершенно такой же, как во Влчнове, чепец; иначе заплетают волосы замужние женщины вокруг упоминавшейся „натесты“, что уже заметно по платку, завязанному за ушами. Девушки повязывают платки по-старушечьи, но так, что подбородка не видеть, кончики платка они завязывают на темени, что весьма типично. В торжества девушки повязывают платки „хвостом“ так же, как во влчновском костюме» [Klvaňa 1923: 171].

«*Бржезовский костюм.* Платки носили встарь и на Бржезове. Женщины носили их поверх плетеных чепцов, девушки — на непокрытой голове» [Klvaňa 1923: 195].

«*Кийовский костюм.* Замужние женщины носят менее нарядные блузы с более узкими рукавами. Подвязок они тоже не носят (рукава подвязываются над локтем часто с помощью красных „подвязок“») [Klvaňa 1923: 215].

Различия в головных уборах женщин и девушек являются наиболее характерными знаками женщин и девушек в Моравской Словакии, как и в других местах (см.: [Klvaňa 1923: 178, 180, 190, 209, 238]).

В городах различия в костюмах замужних женщин и девушек очень невелики, часто же их нет вообще (ср.: [Vydra 1931: 16]). В городах наиболее характерным знаком супружества мужчин и женщин является обручальное кольцо. Но как раз такое

²⁹ «Молодые женщины прячут их после свадьбы в сундуках и поэтому не отличаются от незамужних. Прежние платки, манеру повязывать которые описала Д. Странска [Stránská 1927: 37], уже не носят» [Húsek 1932: 136].

кольцо в некоторых деревнях носить запрещено. Ср.: «Колечки носят незамужние как подарок женихов, а некоторые женщины носят их после замужества и даже на трех пальцах, чтобы, мол, „вкусно готовить“. Их нужно отличать от венчальных колец, которые после венчания уже не носят, а хранят в сундуках» [Václavík 1925: 86].

13

Ниже следуют примеры, показывающие, как потенциальная и почти скрытая функция начинает проявляться лишь в особых случаях. Мы видели, что отдельные детали костюма выявляют различие между замужней женщиной и незамужней девушкой. Если принять во внимание, какие строгие требования в области половой морали предъявляет девушке коллектив, то выяснится следующее. Одежда девушки кроме возрастной функции и функции, указывающей на особое положение этой девушки, обладает функцией, показывающей, что девушка удовлетворяет требованиям половой морали, которые ей предъявляет коллектив, то есть девичьей морали.

Что костюм действительно обладает такой функцией, видно из того, что, если девушка не удовлетворяет предъявляемым ей требованиям, в ее девичьем костюме немедленно наступают изменения. Падшие (девушки) должны были одеваться как и замужние [Václavík 1930: 172].

«...В Яблуновских Мостах и на Яблунковщине вообще... незамужние девушки ходят с непокрытой головой с *варкочами* (косами), иногда повязывая цветные платки, а замужние еще и в чепце. Молодухи (невесты) носят *винец*, *обвитки* же (незамужние женщины, имеющие детей) никогда его не носят» [Húsek 1932: 146–147].

«*Бржезовский костюм*. Незамужние девушки носят одну косу, висящую книзу, по воскресеньям — с лентой на конце. Замужние и „распутные девицы“ убирают волосы в *обаленку*» [Klvaňa 1923: 194].

«Женщины же обычно заплетают волосы в две косы и обвивают их вокруг разных *обаленок* — деревянных, сделанных из проволоки или сшитых из полотна. Раньше, в прежние времена, *обаленки* всегда были скрыты волосами под богато вышитыми чепцами. Даже обесчещенные девушки должны были носить такие *обаленки* и чепцы. Так их называли *обвитками*. Висящую книзу косу такие носить не имели права, если они не хотели подвергнуть себя великому сраму — *острижению этой косы*» [Klvaňa 1923: 102].

«Замужние со дня свадебного „зацепчения“ заплетали себе волосы в косы. Примерно на половине длины косы в нее вплеталась

длинная лента (обычно темно-синяя, подаренная невесте крестной), которая вместе с косой обматывалась вокруг головы. Так же причесывались и *обвитки*, которым встарь остригали волосы „для срама“³⁰ [Klvaňa 1923: 102].

Ср. также сказанное по этому поводу в книге Обратила: «В Восточной Моравии, особенно на Венгерской Бродщине, например, незамужние девушки носят опущенные книзу лѣлики, разукрашенные лентами, а когда замужние женщины узнают, что некоторые девки забеременели, они не позволяют им ходить с непокрытыми головами и приходят их «чепчить». Иначе говоря, остригают им волосы и завязывают их в пучок. В других местах, если девушку не остригают, она должна обматывать косы вокруг головы и прикрывать их платком так же, как замужняя женщина.

В Дольнемчах до сего времени распутных девиц метят тем, что замужние женщины делают им на голове под платком *обаленку*, или *обаленицу* (крышечку, укрепляемую на волосах, кругом которой и обматывают волосы), которую обычно носят только замужние женщины, — „так их скорее узнают“. Подобные обычаи были и раньше во всей Моравии. Даже в Западной Моравии соблазненные девушки не осмеливались ходить „волосатыми“ (с непокрытой головой), а должны были носить платок, как замужние. И до сих пор, если „распутница“ выходит замуж, она не имеет права идти к алтарю с венцом на голове, а должна идти с „обаленкой“, так как она сама исключила себя из круга своих товарок» [Obratíl 1933: 24].

«В Словакии соблазнитель не избегал наказания. Ему тотчас же полагалось снять косирек и ленты с шляпы, а молодые ребята не терпели его между собой даже в костеле. „Этот не из наших“, — говорили в Тлумачове» [Obratíl 1933: 27].

В костюме «распутных» и в том, насколько строго следит коллектив за тем, чтобы они не носили таких деталей костюма, которые являются отличительными только для девушек, то есть девического

³⁰ Семидесятилетний Алоиз Словак из Проводова рассказывает о недобровольном «микадо» (типе женской прически): «Лет шестьдесят назад был у нас мельник Х. Была у него жена, детки хорошие, и что его черт дернул? Полюбилась ему дочка управляющего, даже спала она с ним. Мельничиха горевала, грозила, что так этого не оставит и что этой самой что-нибудь устроит. Подстерегла она ее однажды у колокольни, и когда дочка управляющего проходила мимо, мне ничего, тебе тоже ничего, а ей она отрезала оба лелика и на срам прибила их высоко на стену. Висели они там долго, пока их кто-то не снял. Мельник, не в силах вынести насмешки и всякие сплетни, продал мельницу и уехал куда-то, очень далеко» [Václavík 1930: 161–162].

головного убора и девических причесок, точно в микрокосме, отражаются этические взгляды коллектива на обесчещенных³¹. Разумеется, эти взгляды проявляются не только в костюме³².

Итак, когда-то, согласно требованиям коллектива, только девушки могли носить девичий костюм. Но ни одна девушка не имела права надеть костюм замужней женщины. «Сейчас невесты ходят в платках, как когда-то ходили только „обвитки“» [Václavík 1930: 172].

В то время девушка, опасаясь осуждения коллектива, не осмелилась бы надеть на голову платок, как обесчещенная. Сейчас же и это стало возможным. Даже чепец, один из наиболее отличительных знаков замужней женщины, игравший когда-то для замужних женщин роль магического предмета, теперь, утратив свой торжественный характер, имеет лишь чисто практическую функцию, причем интересно, что именно эту типичную часть костюма замужних женщин носят и девушки. «Ганацко-словацкий южный костюм. Кое-где девушки носят холщовый чепец под платком только для того, чтобы от намасленных волос не засалился платок» [Klvaňa 1923: 249]³³.

В изученном нами материале мы пока нигде не обнаружили одной функции — функции костюма, который был бы особым костюмом вдов³⁴.

14

Я не коснулся здесь эротической функции костюма, которая как в современной городской одежде, так и в костюме играет большую

³¹ «Словаки никогда не забывают проступков против благочестия, даже когда дело доходит до свадьбы, и при оглашении бракосочетания „распутницы“ никогда не называются с церковной кафедры „честными паннами“, их называют только „достойными паннами“» [Niederle 1916: 20].

³² О положении «распутниц» в деревне см. [Niederle 1916: 24–27]. В Словакии в костелах для «распутниц» есть особые места (сообщение Яна Герика, заведующего Словацким национальным музеем). В XVI веке в Германии костюм мог свидетельствовать о проступках не только против половой морали: «Некоторые бесчестные люди обозначались именно костюмом например, банкроты должны были носить зеленые шапки, фальшивомонетчики — одеваться в белое» [Vydra 1931: 74].

³³ «Неженатые и замужние раньше резко отличались всюду от женатых и замужних и внешне» [Obrátil 1933: 11].

³⁴ Об особом костюме вдов у чувашей см. статью Т. Акимовой [Акимова 1928: 31].

роль, сходную с той, какую она играла и в развитии костюма. Не коснулся я этого вопроса потому, что не нашел в материале, собранном в Моравской Словакии, определенных указаний на эту функцию. Это и понятно. Обычно сами носители костюма не высказываются об этой функции и даже не вполне осознают ее. Эстетическая функция образует общую структуру с эротической функцией и часто как бы скрывает эту последнюю. На все вопросы, как правило, отвечают, что данный костюм и его части носят не потому, что такой-то женский наряд нравится мужчинам или, напротив, такой-то мужской костюм нравится женщинам, а потому, что это красивая одежда. С другой стороны, в оценке другим полом обычно упоминается также лишь эстетическая ценность костюма и замалчивается его эротическая функция.

Такое слияние эстетической и эротической функций костюма вполне понятно, так как в данном случае и та и другая функции направлены на одно и то же — привлечь внимание. Привлечение внимания на определенный предмет, являющееся одним из основных аспектов эстетической функции [Mukařovský 1966: 26; Rotschild 1935: 45; Utitz 1927: 614], оказывается и одним из аспектов эротической функции, поскольку девушка стремится привлечь к себе внимание молодых людей или какого-нибудь одного из них. Так эротическая функция часто сливается с функцией эстетической.

Кроме того, в некоторых случаях эротическая функция тесно связана с местно-национальной функцией. Мы уже видели, что парни отказывались танцевать с девушками, которые сменили свой костюм на «господскую» одежду. Но здесь отвращение к чужой одежде, будь то городская одежда или одежда другого народа, диалектически сочетается с более высокой оценкой этой чужой одежды как одежды экзотической, эмоционально более воздействующей на противоположный пол. В других областях, а иногда в одной и той же области одни парни не признают городскую одежду девушек, другим же она нравится больше, чем «своя» местная одежда.

15

Проанализируем особо функции детского национального костюма. Детский костюм, кроме практической функции, обладает прежде всего возрастной функцией, но при дальнейшем анализе мы увидим, что кроме этой последней функции он обладает и рядом других.

Уже при обряде крещения свивальники мальчиков отличаются от свивальников девочек. Здесь к функции чисто детской одежды присоединилась функция различения пола.

«*Южный ганацко-словацкий костюм*. Когда детей носили крестить... свивальник был обычно из красного или синего гаруса. У мальчика могут быть, как кое-где у нас, только синие ленточки и свивальник, у девочек же — и красные, и розовые» [Klvaňa 1923: 244].

Потом же у самых маленьких детей костюм мальчика никак не отличался от костюма девочки: «В Словакии малые дети еще лет сорок назад носили юбочки, будь они мужского или женского пола» [Obratil 1933: 11].

Позднее в детском костюме постепенно появляются знаки, различающие разные возрастные ступени — маленькая девочка, девочка, не достигшая четырнадцати лет, и, наконец, девочки-подростки, которые становятся девушками, паннами.

«*Южный ганацко-словацкий костюм*. Очень широкие юбки назывались раньше *бавлнками*. Дети *бавлнок* не носили. Самые маленькие носили юбки с красными и белыми полосками; у более старших, до 14 лет, между двумя полосками были крестики. Когда же девочка „девичилась“, то есть становилась панной, она начинала носить *бавлнку*, белую юбку с широкими красными полосами. Чем старше девушка, тем шире красные полосы» [Klvaňa 1923: 247].

Такое же различие в детском костюме по возрасту мы находим и в костюмах мальчиков.

«Мальчики, прежде чем начинают ходить в школу, носят юбочки, передничек, жилетик, шляпку с широкими полями и сапожки» [Bartoš 1901: 110].

«*Северный ганацко-словацкий костюм*. На шестом году мальчик получал холщовые штаны на каждый день, а к ним — синюю бумазейную куртку. В праздники же мальчики носили такой же костюм, как и взрослые, то есть желтые кожаные брюки, синие чулки и белую фланелевую куртку, а ко всему этому — разукрашенную шляпку» [Klvaňa 1923: 243].

«*Кийовский костюм*. Праздничную, настоящую мужскую одежду мальчик начинает носить уже на шестнадцатом году» [Klvaňa 1923: 212].

Рассматривая детский костюм, мы сталкиваемся с интересным фактом, что в детском костюме в сравнении с костюмом взрослых удерживаются более архаичные черты. «Горняцкий костюм. Маленькие девочки летом бегают только в рубашечках. В давние времена и у более старших девочек такие рубашки были ежедневной одеждой, тогда как фартук одевался только по воскресеньям» [Klvaňa 1923: 119].

Отметим также любопытное заимствование черт женского костюма детским костюмом — костюмом маленьких девочек.

«*Кийовский костюм*. В Моравии часто нашивали и белые „фартуки“ по-долацки. Теперь такие фартуки носят только самые маленькие девочки, когда они участвуют в каких-нибудь церковных торжествах или же во время причащения» [Klvaňa 1923: 215].

Интересен пример из Южной Моравии — часть головного убора, которую раньше носили взрослые парни, носят теперь только маленькие мальчики. «Павлиньи перья в свое время носили, и не только мальчики» [Šebestová 1900: 181].

В этнографических описаниях разных народов мы найдем множество примеров того, как песни, певшиеся раньше взрослыми, становятся исключительно детскими песнями, как игры, которые часто имели прежде религиозный или магический характер и в которых участвовали взрослые, становятся играми детскими³⁵. Конечно, как песни и игры, так и костюмы, когда они переходят от взрослых к детям, меняют свои функции. В нашем примере павлинье перо у взрослых имело прежде главным образом эстетическую функцию, теперь же его основной функцией является различение детского костюма и костюма взрослых, причем эта возрастная функция часто более существенна, нежели функция эстетическая.

Объясняется это тем, что костюм взрослых скорее подвергается влиянию моды, нежели детский костюм. Мы уже указывали на аналогию с более архаичным репертуаром детского фольклора в сравнении с более новым фольклором взрослых. Сознательное следование моде (в одежде, в песенном репертуаре или в чем-либо еще) связано со стремлением не отставать, требует известного напряжения, наблюдений, целенаправленных действий, вынуждает следить за модными новшествами в коллективе и проч. В случае же детской одежды не принимают во внимание того, является ли она модной или нет.

Однако детский костюм скорее подвергается влиянию городской одежды. (И здесь есть аналогия с фактами фольклора. Дети бывают часто первыми исполнителями городских песен и рассказов, выученных в школе.) В то время как молодежь еще носит национальный костюм, дети могут уже носить городскую одежду.

«*Кийовский костюм*. У мальчиков, с другой стороны, наблюдается бросающееся в глаза полное отсутствие деревенской одежды. Мальчики-школьники одеваются полностью по-городскому. У несовершеннолетних мальчиков не увидишь белых штанов, домашних душегреек или вышитых рубашек. Зато взрослые ребята еще до недавнего времени выделялись на праздниках своими желтыми кожаными штанами и синими чулками, что,

³⁵ О переходе обрядовых действий в детские игры см. у О. И. Капицы [Капица 1928: 8–9, 206].

к сожалению, становится редким, а после войны и совсем исчезает» [Klvaňa 1923: 211].

«*Кийовский костюм*. Мальчики ходят в полугородской одежде, охотнее всего темных цветов, до самого совершеннолетия. Редко, в отдаленных деревнях, школьники носят пеньковые штаны и деревенские душегрейки» [Klvaňa 1923: 212].

Последние из приведенных фактов, прямо противоречащие приведенным выше, можно объяснить тем, что, как в вышеупомянутых примерах, детская одежда не имеет функций модной одежды, так и здесь она не имеет функций региональной одежды. Функции детской одежды состоят в том, чтобы предохранять ребенка от холода и жары, затем идут функции эстетическая и возрастная, а также функция различения полов, но детская одежда никогда не обладает региональной функцией или функцией модной одежды. Отсюда в известных случаях — пренебрежение модой, отсюда же в данном случае — пренебрежение региональными различиями в одежде детей в сравнении с костюмом взрослых. Если в одежде молодежи сознательно подчеркиваются региональные и сословные отличия костюма от городской одежды, то в детской одежде этим пренебрегают.

16

Мы рассмотрели различные функции костюма: практическую, эстетическую и иногда тесно связанную с ней эротическую функцию, магическую, возрастную, социально-половую (то есть функцию различения замужней женщины и незамужней, женатого мужчины и холостого), тесно связанную с ней функцию моральную, говорящую о половой жизни носителя костюма (костюм соблазненных девушек), функцию праздничного костюма, обрядовую и сочетающуюся с ней функцию, указывающую на траур, функцию профессиональную, сословную, функцию, указывающую на род занятий, а также функцию, обозначающую рекрутов и ветеранов, функцию региональную и функцию, указывающую на вероисповедание, и др.

Функция при этом может относиться либо собственно к костюму (вещи), либо к тем различным сферам, на которые костюм (как знак) указывает [Чижевский 1931].

Костюм, следовательно, оказывается то вещью, то знаком. Остановимся на определении вещи и знака³⁶.

³⁶ Знак понимается здесь в широком смысле. В понятии «знак» можно было бы различать собственно знак, символ и сигнал. О знаке см.: [Чижевский 1931: 231—232]. Определение знака см.: [Böhler 1934].

«Присматриваясь к окружающей нас действительности, — говорит Волошинов, — мы замечаем в ней как бы два рода вещей. Одни вещи, как, например, явления природы, орудия производства, предметы быта и т. п., не обладают никаким идеологическим значением. Мы можем ими пользоваться, восхищаться ими, изучать их конструкцию, отлично уяснить себе и процесс их изготовления, и их назначение в производстве, но при всем желании мы не можем считать, например, танк или паровой молот „знаком“, обозначением чего-то другого, какого-нибудь иного предмета или события.

Совсем другое дело, если мы возьмем камень, выкрасим его известкой и положим на меже между двумя колхозами. Такой камень получит определенное «значение». Он не будет уже означать только себя, только камень как часть природы — он получит иной, новый смысл. Он будет указывать на нечто, вне его самого находящееся. Он станет указателем, сигналом, то есть знаком с одним твердым и неизменным значением. Знаком чего? Знаком границы, проходящей между двумя земельными участками.

Таким же точно образом, если бы мы увидели стоящий на площади в дни первомайских демонстраций — или если б нам показали даже просто нарисованный на бумаге — гигантский паровой молот, раздавливающий танк, мы решительно ничего не «поняли» бы в этом. Но достаточно было бы изобразить на паровом молоте советский герб (серп и ручной молот), а на танке — двуглавого орла да прибавить еще группу рабочих, пускающих в ход этот паровой молот, и кучу генералов, в панике выскакивающих из танка, — то смысл такой, как обычно говорят, «аллегорической» картины нам стал бы немедленно понятен: диктатура пролетариата уничтожила контрреволюцию.

Здесь паровой молот является знаком, «символом» всей мощи и неотвратимости пролетарской диктатуры, а раздавливаемый танк — символом крушения белогвардейских замыслов. Равным образом серп и молот являются не просто изображением орудий производства, а символом пролетарского государства. Двуглавый же орел — символом царской России.

Но что, собственно, произошло? Произошло следующее: явление материальной действительности стало явлением действительности идеологической: вещь превратилась в знак (конечно, тоже вещный, материальный). Изображенные на рисунке паровой молот и танк отражают собой какие-то действительно происходящие в жизни события, находящиеся, конечно, вне этого рисунка, вне клочка бумаги, исчерченного карандашом.

Но возможно также и частично сближать предметы материальной культуры со смысловой областью, с областью значений.

Например, можно идеологически разукрасить орудие производства. Так, каменные орудия первобытного человека уже покрыты иногда изображениями или орнаментами, т. е. покрыты знаками. Само орудие при этом, конечно, не становится знаком.

Можно, далее, орудию производства придать художественную завершенность формы, притом так, что это художественное оформление будет гармонически сочетаться с целевым производственным назначением орудия. В этом случае происходит как бы максимальное сближение, почти слияние знака с орудием производства. Но все же и здесь мы замечаем отчетливую смысловую границу: орудие как таковое не становится знаком и знак как таковой не становится орудием производства.

Также и продукт потребления можно сделать идеологическим знаком. Например, хлеб и вино становятся религиозными символами в христианском протестантском обряде причащения. Но продукты потребления как такового отнюдь не являются знаком. Их можно, как и орудия, соединять с идеологическими знаками, но при этом соединении не стирается отчетливая смысловая граница между ними. Так, хлеб выпекается в определенной форме, и эта форма отнюдь не оправдывается только потребительским назначением хлеба, но имеет и некоторое, пусть примитивное, знаковое, идеологическое значение (например, форма кренделя или розанчика).

Знаки — также единичные материальные вещи, и, как мы видели, любая вещь природы, техники или потребления может сделаться знаком, но при этом она приобретает значение, выходящее за пределы ее единичного существования (вещи природы) или определенного назначения (служить той или иной производственной или потребительской цели)» [Волошинов 1930: 45–46].

Таковы наглядные примеры, приводимые Волошиновым для выяснения различий между знаком и вещью. Иногда предмет выступает как бы в чистой форме, то как вещь, то как знак. Костюм, обладающий несколькими функциями, обычно бывает одновременно и вещью, и знаком. Такую тесную структурную связь вещи и знака в одном предмете мы часто встречаем не только в костюмах. Возьмем пример из известной легенды о Тезее. Тезей условливается, что, если он будет жив, его корабль вернется с белыми парусами, если он будет мертв — с черными парусами. В обоих случаях паруса остаются вещью — они должны обладать всеми свойствами парусов: хорошим качеством, плотностью, прочностью ткани, они должны быть особой формы и т. д., но в то же время помимо этого своего основного назначения они служат знаком того, жив Тезей или мертв. На примере этой легенды вид-

но, что паруса как знак играли очень важную, в этом случае фатальную, роль, большую, нежели та, которую они играли в качестве вещи. Но, будучи знаком, они были в то же время и вещью. То же происходит и с костюмом — костюм всегда играет практическую роль и всегда не только как знак, но и как вещь. Случай, когда костюм является только знаком, очень редки. Даже если из театрального гардероба взять бумажный китайский костюм, основной функцией которого является указать на то, что актер играет китайца, то этот костюм, являясь знаком, будет, кроме того, и вещью, поскольку он закрывает тело актера. И если исследовать отдельные функции костюма, мы увидим, что эти отдельные его функции прилагаются к нему то как к знаку, то как к вещи. Из всех разобранных нами выше функций только практическая функция и частично функция эстетическая относятся к самому костюму (вещи)³⁷. Целый ряд других функций и относится к костюму (вещи), и распространяется на другие сферы, на которые костюм лишь указывает. Так, функция праздничного костюма тесно связана с самим костюмом и указывает на то, что костюм должен быть сшит из более дорогого материала, что он должен быть красивым, и целый ряд деталей, среди которых дорогой материал является не только принадлежностью костюма, но и служит указанием на то, что сегодня праздник, а не будни.

То же относится и к сословной функции. Что одежда сшита из более дорогой материи, какую носят богачи, относится, собственно, к одежде, но одновременно этим же сигнализируется и сословное отличие носителя данного костюма. И здесь, повторяю, одежда претерпевает изменение и как вещь. Представим, что мы берем из одного села — например из Вайнор под Братиславой, где раньше богатые крестьянки расшивали свои блузы золотом, а более бедные — только шелком, — костюм богатой и костюм бедной крестьянки и отправляем их к ветошнику. Ветошник, не знающий того, что оба эти наряда в качестве знаков служили для установления сословных различий между двумя крестьянками, иначе оценил бы эти блузы как вещи — блузу богатой крестьянки, расшитую золотом, и блузу более бедной крестьянки, расшитую только шелком. Однако в некоторых специальных условиях костюм, указывающий на социальное положение его носителя, является чистым знаком. Так, на военном мундире имеется целый ряд знаков, определяющих права его владельца

³⁷ Здесь мы расходимся с Волошиновым, который прилагает эстетическую функцию к знаку. Ср. приведенные выше слова об украшениях на орудиях первобытного человека. Нужно признать, однако, что вопрос о том, относится ли эстетическая функция к вещи или к знаку, еще не полностью ясен, и поэтому мы оставляем его открытым.

в отличие от стоящих ниже его по чину в армии. Солдат, видя мундир офицера, знает, что в военных условиях он обязан выполнить его приказ, причем здесь не принимается во внимание качество материи мундира, ее эстетическая ценность и т. д. Если мы возьмем мундир богатого солдата, сшитый из той же самой материи, что и мундир офицера, и отправим его к ветошнику, который не обращает внимания на различия в военных мундирах, он может оценить мундир солдата, рассматривая его как вещь, выше офицерского мундира или же просто не различить их благодаря тому, что качество материи одинаково, тогда как в армии между этими двумя мундирами (мундиром офицера и мундиром солдата) существует важное различие.

Для того чтобы распознавать социальную функцию костюмов, необходимо научиться читать эти знаки (костюмы) так же, как мы учимся читать на других языках и понимать их.

И действительно, более темные цвета в некоторых случаях обозначают определенную национальность — в Словакии немцы одеваются в одежду более темных цветов, нежели словаки; в других случаях они обозначают различия в вероисповедании — помогают различать протестантов и католиков; наконец, в третьих случаях, как мы это указывали, они обозначают возрастные различия.

Так же как шоферы учатся распознавать знаки-сигналы, так же как в армии учатся распознавать различные знаки на мундирах, так же и в деревнях с детства учатся распознавать костюм девушек в отличие от костюма замужних женщин. Многие из изученных нами функций костюма почти всегда отсылают вовне, относятся к другим сферам. Если «обесчещенная» должна носить некоторые части костюма замужней женщины, то все внимание ее окружения направлено только на то, чтобы она носила именно те или другие детали костюма замужней и не носила одежды, знаки которой являются отличительными для девушки. При этом в данном случае не принимается во внимание, выполнены ли эти детали из хорошей материи или из материи похуже, изящны ли они или искажаются, составляя часть костюма «обесчещенной».

И здесь, в случае костюма «обесчещенных», необходимо уметь читать эти знаки, так как те детали костюма, которые в одной деревне могут быть знаком «обесчещенной», в других деревнях могут обозначать невинных девушек.

Таким же образом региональная функция костюма направлена на то, чтобы форма данного костюма отличалась от формы костюмов другой области, несмотря на то что костюм этой другой области может быть более практичным или более изящным.

Костюм, обладающий социально-половой функцией, ориентирован на то, чтобы указать, например, что женщина является замужней. А замужняя женщина, даже если бы она и считала свой костюм (как вещь) менее удобным, нежели костюм девушки, все равно не имеет права носить девичий костюм.

Итак, при изучении отдельных функций костюма мы видели, что некоторые его функции, ориентированные на другие сферы, одновременно относятся и к самому костюму и лишь немного функций относятся только к самому костюму как к вещи. Многие же функции относятся лишь к тем различным сферам, на которые костюм указывает.

Но, как я об этом уже упоминал, костюм обладает целой структурой функций, причем обычно (как в примере о парусах на корабле Тезея) наряду с функциями, которые относятся к нему как к вещи (практическая функция, например), существует целый ряд функций, относящихся к различным сферам, и именно эта структура функций всегда и делает его одновременно и вещью, и знаком.

Речь также обладает несколькими функциями. Возьмем конкретный пример. Мы спрашиваем у прохожего о пути на станцию. Он отвечает. Его слова в своем качестве знаков являются обозначением пути. Но одновременно, прислушиваясь к словам о пути, мы замечаем, что отвечающий использует диалектные выражения, и определяем при этом его диалект, а также его социальное положение (Якобсон).

Каждый человек, говоря с кем-либо, приспосабливается к своим собеседникам. Предположим, спрашивают деревенского жителя, как пройти на станцию. Если спрашивает, например, восьмилетний мальчик, крестьянин, приспосабливаясь к детской речи, будет объяснять ему одним способом. Если его будет спрашивать кто-то другой, такой же, как он, крестьянин, он будет объяснять ему в других выражениях, отличающихся от тех, которые он использовал в разговоре с восьмилетним мальчиком... Если же к нему с тем же вопросом обратится, скажем, министр, крестьянин будет объяснять ему дорогу опять-таки в совершенно других выражениях. У Гоголя в «Мертвых душах» превосходно показано, как герой книги Чичиков, появляясь в различных сферах общества, встречаясь с людьми различной социально-экономической и культурной среды, обращается к ним совершенно по-разному, изменяет свои манеры в соответствии со средой.

Нечто аналогичное происходит и с костюмом. Каждый костюм обладает несколькими функциями. Между прочим, мы можем, иногда помимо воли владельца костюма, определить по последнему и социальное положение, и культурный уровень, и вкусы владельца. Конечно, костюм (как и язык) не только удовлетворяет практиче-

ским нуждам владельца или его личному вкусу, но должен удовлетворять и окружение, нравиться ему, подчиняться требованиям этого окружения. И каждый человек как в своей речи, так и в своем костюме приспосабливается к окружению. Этнографам хорошо известны факты, когда крестьяне после возвращения из города в свою родную деревню перестают носить городскую одежду (которую они до тех пор носили в городе) и начинают носить только деревенский костюм, чтобы не выделяться своей прежней городской одеждой из всего коллектива, не быть «белой вороной» в своей деревне.

17

Перейдем теперь к изучению функций будничной одежды. Изучение будничного костюма, в частности исследование функций этого костюма, является одной из важнейших задач этнографии и социологии. К сожалению, материала о будничной одежде собрано мало. По материалу, которым мы располагаем, можно видеть, что в одних областях будничная одежда более архаична, в других — более современна и более близка к городской одежде, чем праздничная одежда.

В приводимых цитатах утверждается, что праздничный костюм более близок к городской одежде по сравнению с будничной одеждой.

«*Жеравский костюм*. Будничная одежда была, конечно, простой. Мужчины носили белые пеньковые *ногавицы*, иногда — *gate*. Ежедневные рубашки бывали из пеньки или из кудели и завязывались на спине по-бидермайерски; сапоги были из коровьей кожи без каблуков, с мягкими голенищами, отороченными сверху красной кожей. Их называли „йойками“. Они были, конечно, очень неудобными...». «Праздничная мужская одежда (близкая к городской одежде) — *ногавицы* из темно-синего сукна, стражницкого или бойковского... Носили их по-городскому, на подтяжках. Суконный жилет застегивался до самого подбородка. Носили и *рекль*, или шпичфрак, некоторые носили *герок*, то есть пиджак с фалдами. На голове — „цилиндр“» [Klvaňa 1923: 225–226].

Приведенный выше пример показывает, стало быть, что будничная одежда более архаична. С другой стороны, имеется и обратный пример того, что праздничная одежда бывает более архаичной по сравнению с будничной.

«*Копаничаржский костюм. Ежедневный костюм*. В обычные дни мужчины донашивают, как правило, одежонку, купленную бог знает где. Только старики остаются верными своей домашней одежде...» [Klvaňa 1923: 207].

«Праздничная одежда и у мужчин почти без исключения домашней выработки, это обычно национальный костюм» [Klvaňa 1923: 207].

У нас достаточно доказательств того, что и будничный костюм обладает эстетической функцией. Мы находим на нем вышивки и другие украшения.

«Лугачовско-позловский костюм. Поверх душегрейки в будни или в дождливую погоду носят, подобно старухам, кофты свободного покроя, разнообразно украшенные впереди, внизу и вокруг рукавов шнурками или ленточками, как правило, темно-синего цвета, как в Валахии» [Klvaňa 1923: 233].

Имеется много примеров того, что праздничный костюм отличается от будничного, но и будничный костюм украшается, хотя и иначе, скромнее.

«Нивницкий костюм. На всех пеньковых рубашках (мужских) бывают шерстяные вышивки, на воскресных бумажных рубашках — вышивки из шелка» [Klvaňa 1923: 181].

«В начале XIX века наряду с длинными платками носили и квадратные платки. В будни они бывали легкие, крашенные красным, синим и желтым, в зимнее время — зеленые суконные. В воскресные дни — также крашенные, но белые, с желто-красно-синей набивкой в стиле ампира или рококо, называемые „липскими“ (лейпцигскими) и „камртушками“» [Václavík 1930: 164].

«Славицкий костюм. Женский костюм. В праздничные дни носили белые большие платки, украшенные разными цветами, так называемые „липские“. В будни носили синие и желтые платки, с белой набивкой, сделанной местными зелинскими, вызовскими или клобоуцкими красильщиками» [Klvaňa 1923: 239]³⁸.

В некоторых материалах будничный костюм описывается как костюм, состоящий, с одной стороны, из особых, назовем их исконными, частей, с другой стороны — из поношенных частей праздничного костюма. *«Горняцкий костюм.* Будничный мужской костюм состоит из пеньковых брюк, поношенного жилета, старого „пиджака“ местного происхождения, старой куртки, купленной обычно на рынке, а зимой — из кожуха. Женщины и дети тоже носят поношенную праздничную одежду, кожухи с уголками впереди, откинутыми назад...» [Klvaňa 1923: 196].

Любопытен пример влчновских костюмов: у мужчин будничный костюм — обычный, а у женщин — это всего лишь поношенная

³⁸ Ср. данные о лиесковских женщинах в Словакии. «В обычные дни они носят цветные набивные юбки, кофты и футы (узкие передники из черного сукна). Так же как и мужчины, для работы они уже надевают городскую одежду» [Húsek 1932: 134].

праздничная одежда. *«Влчновский костюм. Будничный костюм обычен: у мужчин летом — из пеньки, у женщин — поношенная праздничная одежда»* [Klvaňa 1923: 175].

Иногда в описании будничного костюма встречаются описания его особых разновидностей — например, женский рабочий костюм. *«Будничный, или „рабочий“, женский костюм состоял из различных поношенных частей, исключая те, которые носили в праздники. Летом на работу женщины одевали только рубашку и юбку с лифом. В более позднее время кроме рубахи, юбки, фартука и головного платка они носили короткие кофты свободного покроя»* [Václavík 1930: 172].

В этой цитате интересно, кроме того, указание, что к будничному костюму уже не относятся те части праздничного костюма, которые одевались «в праздники».

В некоторых областях будничный костюм либо очень прост и отличается от праздничного костюма, либо представляет собой поношенную праздничную одежду. *«Бржезовский костюм. Будничный костюм, который носят дома, как и везде, очень прост или представляет собой поношенный праздничный костюм»* [Klvaňa 1923: 192].

Далее приводятся свидетельства того, что будничный костюм представляет собой поношенную праздничную одежду.

«Стражницкий костюм. В женском будничном костюме всегда используются части праздничной одежды» [Klvaňa 1923: 138].

«Венгерско-бродские, или залесские, костюмы. Градчовский костюм. Будничные же мужские и женские костюмы состоят из поношенной праздничной одежды» [Klvaňa 1923: 172].

«Нивницкий костюм. Будничный костюм не отличается здесь ничем от любого поношенного платья» [Klvaňa 1923: 180].

«Подгорацкие костюмы. Кийовский костюм. Будничный мужской костюм в этом районе у тех, кто работает в деревне, — это всегда поношенная праздничная одежда. Рабочие же, ищущие работу либо в Кийове, либо за его пределами (плавильщики, рудокопы, плотники, каменщики, дренажники и т. п.), носят уже так называемую городскую одежду и часто и по воскресеньям, и в праздники остаются верными городской одежде. Женщины же все без исключения верны местному костюму, даже и самому простому, даже и в будни, и только девушки, служащие в городе, охотно перенимают городскую одежду, особенно если за ними ухаживают какие-нибудь городские рабочие или какой-нибудь городской „пан“. На отказ женской прислуги носить традиционный костюм повлияло то, что „панички“ выговаривали им за излишнее время, которое они тратили на утюжку деревенских нарядов» [Klvaňa 1923: 212].

Итак, мы располагаем достаточными доказательствами того, что будничный костюм в целом состоит из поношенного

праздничного платья или по крайней мере включает в себя части этого платья. В отдельных случаях этнографы указывают, какие именно части поношенного праздничного костюма используются в будни. Но мы не находим указаний этнографов по поводу тех принципов, на основе которых перенимаются отдельные части поношенного праздничного костюма; этнографы лишь поясняют, почему в будни не носят те части праздничного костюма, которые носят в торжественные дни, — иначе речь идет о костюмах для торжеств. Ясно, однако, что далеко не все части праздничного костюма носят в рабочее время. Одни его части не приспособлены для того, чтобы выполнять функцию рабочей одежды, так как во время работы они были бы помехой. Другие части праздничного костюма, если они становятся частями рабочей одежды, претерпевают большие изменения. К ним следует отнести, например, очень широкие юбки (под эти широкие юбки надевается много накрахмаленных юбок), какие в праздники носят крестьянки в Моравской Словакии. Ясно, что в стольких юбках работать нельзя, поэтому в рабочее время их не носят, а носят лишь небольшое число юбок — под верхнюю юбку надевают одну или две накрахмаленные юбки. О подобном приспособлении поношенного праздничного костюма к будничной рабочей одежде наш материал ничего не говорит.

Вопрос осложняется еще тем, что некоторые виды работ (как, например, сенокос и т. п.) считаются праздничными, и для них одевается праздничный костюм³⁹.

Возникает вопрос, в какой мере в разных областях ношенный праздничный костюм меняется и в какой мере он приспособливается для работы⁴⁰.

Обычно праздничный костюм создается на основе будничного костюма. Праздничный костюм — это лучшая, более нарядная будничная одежда. Это можно наблюдать, например, в Закарпатской Украине (на примере костюмов, не подвергавшихся влиянию словацких костюмов).

В Моравской Словакии, наоборот, тенденция придать костюму праздничность была настолько сильна, что праздничный костюм создавался высшими слоями помимо будничного костюма под влиянием ренессансной, барочной и других мод, причем

³⁹ Ср.: «Парни, молодые мужья, так же как и девушки, и молодухи, и более пожилые женщины, ходят на такую работу (с сеном) всегда празднично одетые» [Socháj 1930: 53].

⁴⁰ «В Врбце и в Липтове к сену надевают особенно белый нарукавник», в Бобровчеке — «коцкавчи, узкие нарукавники, закрывающие руку до самой кисти, чтобы не кололо руки. Мужчинам же сено попадает за ворот и щиплет вспотевшую кожу» [Socháj 1930: 53].

предшествующие стили в одежде не принимались во внимание⁴¹. При этом этот праздничный костюм таков, что, удовлетворяя требованиям пышности и привлекательности праздничного наряда, он оставляет в пренебрежении трудовые функции. Мы видели, что во многих областях будничный костюм представляет собой ношенный праздничный наряд, приспособленный для использования в рабочее время. Точно так же в нескольких деревнях Моравской Словакии вполне обычно, что праздничный костюм является основной, а будничный — приспособленной к условиям труда ношенной праздничной одеждой. В других же случаях (мы располагаем примером из Словакии) прямо на наших глазах совершается процесс перехода будничного костюма в праздничный.

«Наши накидки в Северной Тренчанщине мы застаем на той же ступени развития: их назначение — служить женщине защитой от непогоды, но наряду с этим ее считают типичной праздничной одеждой, так что, только будучи в накидке, женщина является прилично одетой, и накидкой же дополняется ее наряд в целом» [Stránská 1929: 40].

Приведем еще один пример, когда все части будничного костюма становятся обязательными частями праздничного костюма.

«*Убрус* (тип шали) настолько укоренился в некоторых долинах, что стал праздничной одеждой, и женщины покрывают им головы и летом, когда идут в костел (например, в Чичманах, в долине Пружинки, в Порубе и других местах). Как и чернянский платок, *убрус* занял место прежних накидок, в которые заворачивались женщины, и, когда эти последние исчезли, он окончательно утвердился, так что без *убруса* женщина в обществе не появится. В прежние времена его носили только поверх платка, чтобы уберечься от холода. В Чичманах, например, женщины могут даже сообщить точную дату, когда *убрусы* стали носить также и в праздничные дни, — это началось якобы с зимы 1886 года, когда читалась проповедь около церкви, а стоял трескучий мороз, и женщины, одетые лишь в платки, завернулись еще в *убрусы*, которые надевали в обычные дни. Потом *убрусы* начали носить в праздники все больше и больше, и теперь женщины надевают их всегда поверх чепцов, тогда как женщины помоложе носят в праздники только платки» [Stránská 1929: 44].

⁴¹ О переходе практической функции в праздничную в отношении отдельных частей костюма ср.: «Были времена, когда накидки были важной частью верхней одежды. Сейчас же они в большинстве случаев уже лишились своего назначения теплой одежды, как об этом справедливо пишут в своих трудах Манниней и Гейкель, и стали лишь частью одежды праздничной» [Stránská 1929: 40].

Будничная одежда становится иногда праздничной по необходимости.

«Хотя они (*gate*, или *дрле*) составляют часть будничного костюма, бедные, а иногда и более имущие, надевают их во времена неурожая или в другие трудные времена, когда идут в костел» [Václavík 1930: 173].

Встречаются также случаи, когда праздничная одежда представляет собой будничную одежду, сшитую из более дорогого материала, причем праздничная одежда шьется часто из купленного материала, тогда как будничная — из домашнего полотна. В этих случаях, в противоречие сказанному выше, праздничная одежда является (в том, что касается материала) более современной, будничная же — более архаичной.

«Бойковский костюм. Юбки обычно были короткими, из домашней грубой пеньковой ткани или же из бумажной ткани и в складку. Только в праздники надевались юбки из тонкого полотна, так называемые *лекнице*, зимой — зеленые суконные *безуланки* с синей лентой внизу» [Klvaňa 1923: 238].

«Брюки... обычно бывают из светло-синего сукна, для будничных дней (чаще всего) из белой или серой мохнатой шерсти» [Rejčinka 1905: 19].

Как мы уже отмечали и как видно из приведенных примеров, как раз по одному из самых интересных и самых важных вопросов — по вопросу о будничной одежде — мы располагаем небольшим материалом, слишком кратким и неопределенным. На основании опубликованного материала можно утверждать о функциях будничного костюма лишь немного. Об эстетических функциях будничного костюма мы смогли привести лишь краткие и неполные данные. Мы видели, что и в будничном костюме проявляется стремление сделать его привлекательным, однако материалы, служащие для украшения будничного и праздничного нарядов, неодинаковы: для вышивок на праздничном костюме используется шелк, для будничного костюма — материал попроще. Не располагаем мы данными и о других функциях будничного костюма — о функции региональной принадлежности, о сословной, возрастной и других. Частью по моим собственным наблюдениям, частью же на основании приведенного материала можно утверждать, что в будничном рабочем костюме, если сравнить его с праздничной одеждой, все прочие функции, помимо функции рационального приспособления его к условиям труда и тщательного приспособления для защиты от холода и жары, не играют настолько большой роли, как в праздничном костюме. Интенсивность остальных функций понижается. Женщина, отправившаяся на работы, в некоторых областях может донашивать свою девическую одежду с ее особыми различительными знаками, отличающими эту одежду от

одежды замужней женщины. Однако в этих же областях, в праздничные дни, замужняя женщина не может пойти в костел, надев девический костюм⁴². Будничный костюм, как мы видели, чаще подвергается влиянию городской одежды, так как он не обладает сословной и региональной функцией праздничного костюма. Эстетическую, а также региональную, сословную и другие функции представляет в Моравской Словакии праздничный костюм. На основании того материала, которым мы располагаем, мы не можем решить вопрос о том, в какой мере в будничной одежде, если сравнить ее с праздничным костюмом, ослаблены региональная, сословная, возрастная и другие функции и в какой мере они проявляются.

Формулируя иначе, мы можем сказать, что будничная одежда является прежде всего вещью, праздничный же костюм — преимущественно знаком. В будничном костюме преобладающей функцией является практическая функция, тогда как в праздничном костюме помимо эстетической функции большую роль играет функция местной принадлежности костюма, сословная и другие функции, то есть те функции, которые относятся не к самому костюму, а к тем различным сферам, на которые костюм указывает.

Недостаток точных данных о будничном костюме значительно сузил рамки моей работы. Я смог более или менее детально изучить функции того костюма, который носят раз в неделю (в случае же обрядовой, свадебной, траурной и т. п. одежды — еще реже), и лишь недостаток материала заставляет меня отказаться от исследования функций одежды, которую носят в течение всей недели.

18

Мы проанализировали, насколько позволил наш материал, функции костюма в отношении их структурных взаимозависимостей. Функция костюма является выражением стремлений его носителя.

⁴² В других деревнях замужняя может донашивать свою девическую одежду, а женатые мужчины — свою одежду холостяков. Так, в Вайнорах, под Братиславой, я наблюдал, что замужние женщины и женатые мужчины еще надевают в костел свои прежние костюмы, сшитые до свадьбы; после свадьбы же ими уже не шьются новые девические или холостяцкие костюмы. Я объясняю это, во-первых, тем, что в этой деревне традиция национального костюма вообще ослабла, во-вторых, в этих местах костюмы, особенно девические и холостяцкие, очень дороги и требуют немало времени для шитья, поэтому-то отказываться от них тотчас после свадьбы было бы, конечно, жалко.

В функциях костюма, точно в микрокосме, отражаются эстетические, моральные и национальные взгляды его носителей, отражается, кроме того, интенсивность этих взглядов. Разумеется, для того чтобы понять костюм как выражение морали его носителей, необходимо познакомиться не только с теми этическими представлениями, которые отражаются в форме костюма, в том, кто имеет право и кто не имеет права носить тот или другой костюм, — необходимо познакомиться с этическими взглядами данного народа вообще. С другой стороны, в функциях костюма проявляются некоторые черты этических представлений, которые вне костюма не были бы нам ясны. В борьбе, и, с нашей точки зрения, беспощадной борьбе, за соблюдение правил ношения девического костюма, которая отражается, в частности, в запрещении соблазненным девушкам носить девический костюм, чрезвычайно отчетливо выявляются взгляды словаков на половую этику. Итак, в функциях костюма отражаются эстетические, моральные и другие представления.

Нет никакого сомнения в том, что форма костюма и его функции, или, лучше сказать, его функциональная структура, взаимно обуславливают друг друга (ср.: [Энгельс 1961: 619–620]).

Наиболее полно выражается взаимная обусловленность формы костюма и преобладающей его функции; те же функции, которые в общей структуре функций не играют существенной роли, не настолько отчетливо выражаются в форме костюма. В костюме, основной функцией которого является быть праздничным нарядом, яснее всего выражены детали, подчеркивающие его праздничность. Постольку, поскольку в этом праздничном костюме приходится выполнять какую-нибудь работу (речь идет о рабочей функции костюма), постольку же форма его не должна этому препятствовать. Разумеется, детали, по своему происхождению связанные с приспособлением праздничной одежды к условиям труда, не будут в нем настолько очевидны, насколько будут очевидны детали, обозначающие его праздничный характер, или же насколько очевидны в рабочей одежде детали, отвечающие ее назначению.

Форма костюма зависит от его функций, но и функции, в свою очередь, зависят от его формы. Некоторые функции, которые легко поддаются выражению с помощью одного костюма, трудно — или же вовсе невозможно — выразить с помощью другого костюма.

В то же время с переменой костюма не исчезают бесследно все функции прежнего костюма. Мы видели, что крестьянки, сменившие свой головной убор на городскую прическу с гребнями, стремятся хотя бы цветом гребней отличать себя от горожанок. Социально-сословные различия также отчетливо осознаются крестьянками, и, несмотря на почти полное уподобление их одежды одежде горожанок, тенденция обозначить свое сословное положение

по-прежнему существует. Хотя изменение экономической системы и вызвало изменения в костюме, оно не устранило сословных противоречий между городом и деревней, и эти противоречия как бы ищут новых форм проявления и находят их в формах новой одежды⁴³.

Изменение костюма является лишь частью изменения всей структуры бытия — изменения, которое требует не сохранения прежних функций костюма, а вызывает появление новых функций. И так как костюм со своими функциями является лишь частью общей структуры бытия — структуры, основывающейся, в частности, на мировоззрении нации, на экономической системе и т. д., то ясно, что искусственно сохранять одну из частей структуры, изменившейся в целом, нельзя. Поэтому все попытки сохранить в той или другой форме старый костюм, когда в общей структуре бытия для этого нет условий, будут безуспешны. И так же как поборникам своеобразия не удалось сохранить старые костюмы при изменившихся вкусах и наплыве дешевой городской одежды, так же им не удастся сохранить и «традиционную культуру» (ср.: [Húsek 1932: 118–119]) в то время, когда общая структура требует иных форм [ср.: Václavík 1933: 338].

19

Структурное исследование физических и психических явлений приводит нас к заключению, что структурно связанные факты представляют собой нечто совершенно иное, нежели сумма тех же фактов. Структурно связанные факты *A*, *B* и *B* представляют собой нечто особое, чего нет в отдельных фактах *A*, *B* и *B*. Это весьма плодотворное наблюдение (ср. *Gestaltqualität*), позволившее получить много результатов в различных дисциплинах, будет, вне всякого сомнения, плодотворно и при исследовании этнографических фактов.

В самом деле, чтобы понять творчество так называемых «примитивных народов», мы не должны забывать, что это творчество представляет собой особую структуру: в него входят элементы рационального, эстетического и религиозного творчества. Конгломерат всех этих элементов в своем конечном результате вызывает к жизни некую новую творческую деятельность, отличающуюся от деятельности ученого-европейца, или творческой деятельности поэта-европейца, или, наконец, творческого акта священника-европейца. Если вырвать врачевателя-мага (шамана, например), который действительно оказывает помощь больным, из контекста его деятельности, основывающейся на рациональном использовании

⁴³ О взаимной обусловленности функции и формы в обрядах см. у Д. К. Зеленина [Зеленин 1934а: 4 и след.].

химического состава растений и других лекарственных средств народной медицины в сочетании с гипнотическим воздействием на больного и эстетическим творчеством (песнопения-заклинания, магические танцы и т. п.), и принудить его следовать лишь рациональным принципам при лечении, он либо вообще не будет в состоянии врачевать, либо, попытавшись основываться на рациональных принципах, будет лечить крайне неудачно. Вся система его врачебной деятельности, его деятельности вообще принципиально отличается от деятельности европейского медика, лечащего на исключительно рациональной основе. В деятельности врачевателя-мага есть нечто особое, собственное, что нельзя сравнивать с рациональной деятельностью, плюс чисто магическая деятельность, плюс эстетическое творчество и т. п.

При исследовании обрядовых песен мы наблюдаем, что магическая функция структурно связана с функцией эстетической, однако в сознании людей вся структура в целом обладает особой функцией, которую нельзя свести к сумме магической и эстетической функций.

Перейдем теперь к вопросу о структурном исследовании функций костюма. И здесь общая структура функций предстает как нечто целое, обладающее своей особой функцией, отличной от тех отдельных функций, которые как отдельные элементы составляют всю структуру. Эту функцию в народе именуют иногда «наш костюм», что не обозначает только функцию региональной принадлежности, а обозначает какую-то особую функцию, которая невыводима из всех прочих функций, составляющих всю структуру в целом.

Обратимся к аналогии с языком: родной язык, как и «наш костюм», обладает функцией структуры функций. Мы предпочитаем его всем другим языкам не только потому, что считаем его практически наиболее удобным для выражения наших мыслей, не только потому, что он кажется нам наиболее красивым (хотя как наш родной язык, так и наша одежда вовсе не всегда считаются нами самыми красивыми — напротив, и чужой язык, и чужая одежда как более экзотические могут считаться более красивыми; далее, и родной язык, и национальный костюм не могут всегда считаться наиболее удобными с практической точки зрения: язык может оказаться негодным для выражения мыслей в той или иной стране, национальный костюм — неудобным для работы). Родному языку, так же как и «нашему костюму», отдается предпочтение как наиболее близкому нам, и именно в этом осознается и выявляется функция структуры функций.

Функция структуры функций стоит ближе всего к функции региональной принадлежности, но между ними есть и принципиальное различие. Если костюм, в котором преобладает функция

региональной принадлежности, безусловно противопоставляется костюмам всех других областей, «наш костюм» близок его носителям и без этого противопоставления. Более того, «наш костюм» может воплощать функцию структуры функций такого костюма, который не обладает ни функцией региональной принадлежности, ни функцией национального костюма. Это может случиться там, где на больших пространствах один народ носит точно такой же костюм, что и соседние представители другой национальности. Не является также безусловно обязательным и то, чтобы «наш костюм» обладал сословной функцией. С другой стороны, не вызывает никакого сомнения то, что и функция региональной принадлежности, и сословная функция играют часто весьма важную роль в той структуре функций, функцию которой воплощает «наш костюм».

Анализируя понятие «наш костюм», мы можем видеть, что к нему примешивается ясно выраженный эмоциональный оттенок. Попробуем понять, что представляет собой этот оттенок. Наблюдения над жизнью так называемых «примитивных народов» показывают, что у них костюм тесно и интимно связан с его носителем [Lévy-Bruhl 1927: 137–141]. Нечто сходное мы наблюдаем в целом ряде магических действий у европейских народов. Чтобы овладеть кем-нибудь, совершают магические действия над волосами этого человека, следами его ног и его одеждой. Таким образом, у европейских народов мы встречаемся с верой в то, что одежда человека почти органически связана с ее носителем. В соответствии с этим предположением о близости человека и его одежды строится и отношение всего коллектива к «нашему костюму». «Наш костюм» близок каждому отдельному члену коллектива, как ему близок и сам коллектив. А соотношение отдельного члена коллектива и всего коллектива деревни в некоторых местах проявляется вполне отчетливо. При столкновениях и ссорах между представителями разных коллективов, при необходимости высмеять или ущемить чужой коллектив бывает достаточно выразить насмешливое отношение к его знакам: к одежде, языку и т. п., — что, с другой стороны, влечет за собой стремление встать на защиту одежды, языка и т. п. своего коллектива⁴⁴.

⁴⁴ Я сам был свидетелем того, как однажды крестьянка из южной части бывшей Ужгородской жупы Закарпатской области Украины разговаривала с крестьянином из северной части того же района (из Верховины). Крестьянка презрительно говорила о слишком простом костюме и других отличительных знаках «верховинцев», «верховинец» же, будучи сильно задетым, отвечал ей на оскорбления знаков своего коллектива.

Все это говорит об эмоциональном отношении к «нашему костюму», о котором было бы трудно заключить только на основе структуры его функций. Таким образом, «наш костюм» — это функция структуры функций плюс эмоциональная окраска, возникающая благодаря отношению данного коллектива к костюму. Содержание понятия «наш костюм» не будет одинаковым в различные исторические времена. Различной в разные исторические эпохи будет и та эмоциональная окраска, которая сопровождает понятие «наш костюм». Другими будут структура функций, функция структуры функций и эмоциональная окраска, сопровождающая понятие «наш костюм», в одно историческое время в различных слоях населения. Ясно, что, например, структура функций модной одежды существенно отличается от структуры функций традиционного костюма. Кроме того, далеко не всякая одежда воспринимается и может восприниматься как близкая человеку, интимно связанная с ним или с коллективом. Только такая одежда, которая имеет тенденцию оставаться неизменной хотя бы в отдельных своих частях (как, в частности, костюм или одежда с преобладающей в них религиозной функцией) и которая благодаря этой тенденции воспринимается как необходимая часть коллектива — носителя этой одежды, — только такая одежда вызовет эмоциональное отношение. И наоборот, одежда, подчиняющаяся моде, быстро меняющаяся, именно благодаря последнему не может восприниматься как одежда, тесно связанная с коллективом, она, мы бы сказали, не успевает «срастись» с телом отдельного члена коллектива или с «социальным телом» всего коллектива.

С одной стороны, анализ структуры функций костюма, функций структуры его функций и определенной эмоциональной окраски, сопровождающей понятие «наш костюм», и, с другой стороны, анализ структуры функций и функции структуры функций модной одежды показывает особое своеобразие костюма в сравнении с модной одеждой.

Все это вместе еще раз подчеркивает своеобразие этих этнографических фактов, если сравнить их с теми, которыми занимается социология при исследовании явлений городской жизни или тех социальных явлений из жизни деревни, которые деревня переживает без сколько-нибудь заметных различий вместе с городом.

Сравнивая понятие «родной язык в сельском коллективе» с понятием «родной язык городского населения», можно видеть, что хотя структура функций, как и функция структуры функций «родного языка», будет неодинакова в деревне и в городе, однако и там и здесь понятие «родной язык» будет окрашено сходным эмоциональным оттенком. Объясняется это самой сущностью

понятия «родной язык», так как с последним тесно и интимно связаны и житель деревни, и житель города.

Я остановился подробно на понятии «наш костюм», потому что считаю, что это понятие заслуживает большего внимания этнографов и социологов. В понятии «наш костюм» много общего с понятиями «наш язык», «наша литература», «наше искусство», «наша культура», «наше сословие», «наш народ», наконец. При анализе всех этих понятий необходимо считаться не только со структурой функций, которыми они характеризуются, но и с той эмоциональной окраской, возникающей вследствие продолжительных близких контактов коллектива с определенным социальным фактом.

Конечно, содержание всех этих понятий в разные времена будет неодинаково: различны будут и структуры функций, и функции структуры функций, и эмоциональная окраска, сопровождающая каждое из понятий «наш язык», «наша литература», «наше искусство», «наша культура», «наш народ», «наше сословие» и т. п.

Дальнейший анализ этих понятий не является целью моей работы; я хотел лишь показать, что функциональный анализ даже такого специального объекта, как одежда, может привести нас к целому ряду смежных вопросов и побудить к исследованию весьма актуальных проблем, представляющих общий интерес.

20

Осознание функции структуры функций не препятствует тому, чтобы крестьяне отдавали себе отчет в существовании отдельных функций костюма, из которых можно назвать, например, функцию региональной принадлежности, эстетическую и сословную функции. В этом — существенное различие между химическим соединением, когда с точки зрения наблюдателя отдельные первоначальные элементы словно растворяются в том новом, что они образуют в сочетании (в воде мы не распознаем больше ни свойств водорода, ни свойств кислорода), и структурой функций, в которой отдельные функции различимы. Однако функция структуры функций не всегда бывает преобладающей функцией. Часто в ответ на вопрос о функции костюма крестьяне называют прежде всего либо эстетическую, либо практическую, либо еще какую-нибудь из его функций, но только не функцию структуры функций, то есть им не приходит в голову отвечать, что данный костюм близок им более других.

Смысл предложения зависит от смысла тех слов, которые содержит предложение, но, с другой стороны, смысл отдельных слов находится в зависимости от смысла всего предложения. То же самое мы наблюдаем в структуре функций костюма. Как структура функций костюма, так и функция структуры его функций, будут

различными в определенной местности и в случае праздничного костюма, и в случае будничного костюма. Вполне очевидно, что если в структуру функций — а состав элементов этой структуры предопределяет и функцию структуры функций (например, в праздничном костюме) — входят, в частности, праздничная, эстетическая функции и функция региональной принадлежности, то эта структура будет существенно отличаться от такой структуры, в которой преобладающей является практическая функция (будничная одежда). Но и вся структура в целом определяет, кроме того, содержание и интенсивность отдельных функций. Содержание и интенсивность эстетической функции будут иными в такой структуре, какую представляет собой праздничный костюм, в сравнении с содержанием и интенсивностью той же эстетической функции, характеризующей будничную одежду.

Таким образом, структура функций (а вместе с ней и функция структуры функций), с одной стороны, и отдельные функции одежды — с другой, взаимно обуславливают друг друга.

Функциональная структура является органическим целым, представляет собой особую систему. Именно поэтому исчезновение или изменение интенсивности одной из функций или включение в структуру новой функции вызывает изменения в структуре в целом. Эти изменения могут быть различными: либо ослабление одной из функций приводит к ослаблению всех прочих функций, входящих в данную структуру, либо с ослаблением одной функции возрастает интенсивность какой-либо другой функции (ср.: [Vogatyrev 1933: 120–122], но в том и другом случае претерпевает изменение вся структура в целом.

Я должен напомнить, что в мои задачи не входило полное и исчерпывающее описание костюмов Моравской Словакии. Я хотел лишь показать новые пути в исследовании одежды. Этим и объясняется частичное использование собранных материалов о костюмах в Словакии и Закарпатской области Украины.

Я считаю, что функциональный метод в этнографии не только позволяет осветить материал с новой стороны, но и расширяет сам материал, подлежащий исследованию этнографами. Для этнографа, изучающего возникновение и историческое развитие костюма, обязательно наличие костюма как предмета изучения. С исчезновением костюма прекращается работа этнографа-наблюдателя, и он оказывается в полной зависимости от более или менее полных музейных собраний, дополнить или проверить которые становится все более и более трудно, а иногда и вовсе невозможно.

Но иначе обстоит дело при функциональном исследовании деревенской одежды. Функции народного костюма, даже если в нем не сохранилось ни одной детали прежнего костюма, даже если деревенская одежда полностью слилась с городской одеждой, всегда дос-

тупны наблюдению. Перед этнографом возникает задача установить, какие функции приобретает деревенская одежда после того, как изменились ее форма и материал и она сблизилась или полностью слилась с городской одеждой. Вот пример. В русской довоенной деревне в большой моде были калоши. Но крестьяне, и главным образом молодежь, носили их преимущественно не в грязь, а в праздничные и солнечные дни. Основной функцией калош в городе является предохранение ног от сырости и грязи, основной функцией тех же калош в деревне является функция эстетическая. В калошах, как говорится в песне, каждый парень — красавец:

Все хороши при калошах,
А мой милый без калош
Аккуратен да хорош.

Для этнографа, работающего старыми методами, калоши не являются предметом, исследование которого составляет часть исследования деревенского костюма. Для этнографа же, изучающего функции одежды, калоши так же интересны, как и лакированные сапоги или «писанные лапти» в прошлом, основной функцией которых была та же эстетическая функция.

Этнограф, использующий функциональный метод, дает богатый материал социологу, изучающему современную городскую одежду. С другой стороны, необходимо, конечно, следить за результатами, достигнутыми социологией, и также использовать их.

21

Эта работа посвящена исследованию функций и функциональной структуры костюма; в заключение я хотел бы обратить внимание этнографов на чрезвычайно интересные проблемы, стоящие перед ними в области исследования функций⁴⁵ и их структуры на иного рода этнографическом материале. Возьмем, например, деревенские постройки. Наряду с практическими функциями, которыми обладает деревенский дом и его детали, мы обнаружим здесь и ряд других функций: эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности и др. Крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. В некоторых областях уже издали, только на основании внешнего вида дома, мы можем

⁴⁵ Русская этнография последнего времени уделяет много внимания функциональному исследованию этнографических явлений. Большая заслуга в распространении и пропаганде этого метода принадлежит выдающемуся русскому этнографу проф. Д. К. Зеленину.

определить национальность его владельца, его экономическое и социальное положение и т. д.⁴⁶

Домашняя утварь в деревенском доме, различные украшения на его стенах являются не только вещами, имеющими практическое назначение, но и знаками, наделенными функцией указания религиозной, региональной и сословной принадлежности его хозяев⁴⁷.

Орудия труда, необходимые для сельскохозяйственных работ, являются не только вещами, но и знаками. Иногда в вещи, имеющей исключительно практическое назначение, эстетическая функция преобладает над функцией практической, и вещь становится только знаком. Ярким примером этого могут быть украшенные кусочками зеркала раскрашенные вальки, которыми пользуются при стирке белья, — согласно обычаю, в некоторых словацких деревнях их дарят своим невестам женихи. Из-за того что они таким образом украшены, пользоваться этими вальками при стирке нельзя, поэтому их нужно рассматривать лишь как знак любви жениха к невесте, причем как знак социально-полового характера, указывающий на то, что женщина, получившая такой подарок, является теперь замужней. Существует немного орудий труда, обладающих лишь практической функцией; наблюдая жизнь деревни, мы встречаемся как с практическими функциями вещей, так и с их эстетическими функциями, функцией региональной принадлежности и другими функциями. Вспомним ярмо, вожжи, повозку, сани и т. п. — эти предметы помимо практической функции обладают и функцией эстетической.

Форма дома и его детали, характеризующиеся функцией региональной принадлежности, обладают в то же время и практической функцией. Ведь многое в структуре дома определенной области, отличающегося своими формами от домов других областей, предназначено не только для того, чтобы дифференцировать строительные формы этого дома от строительных форм других областей, но и для того, чтобы наиболее рационально приспособить строение к определенным географическим и климатическим условиям.

⁴⁶ Интересны соображения Йозефа Брожа, касающиеся того, что при строительстве домов на высоких местах главное внимание уделялось практическим целям, тогда как в той же местности во время строительства домов в долине большое внимание обращалось на их внешний вид [Brož 1932–1933: 147].

⁴⁷ См. [Bringemeier 1931: 109, 110]. Автор приводит целый ряд примеров, содержащих описания украшений религиозного характера (крест и образа) на стенах домов в вестфальских деревнях, являющихся знаками, и дает также объяснения этих знаков — креста на дверях, изображений Святого семейства над столом в кухне, где ежедневно собирается вся семья, изображения ангела-хранителя над постелью и т. п.

Само собой разумеется, что ни при изучении домов, ни при изучении деревенских орудий труда нельзя ограничиваться изучением отдельных функций данного объекта; необходимо изучать все функции, составляющие данную структуру. Их структурное исследование позволит намного лучше объяснить каждую отдельную функцию. Только зная, насколько важную практическую роль играет данное орудие труда, мы сможем понять и любовное отношение к нему его владельца, и то старание, с которым он его украшает. Только подробно познакомившись с практическим назначением каждого орудия, мы можем твердо знать, какие его части, в какой мере и каким образом могут украшаться и какие части, если это мешает практическому использованию орудия, украшать нельзя.

Перейдем к фольклору. И в этой области, я думаю, функциональный метод открывает новые широкие перспективы.

Формальное описание сказок весьма расплывчато. С одной стороны, оно бывает довольно широким, и тогда собрания сказок включают и такие разновидности сказок и рассказов, которые весьма далеки от фантастических сказок (таковы, например, сказки с историческим содержанием); с другой стороны, это описание оказывается слишком узким, оно не принимает во внимание героические сказания (былины).

Даже классификация сказок по их функции должна иначе осветить народный сказочный материал. Изучение же, например, функции детских сказок, имеющих помимо эстетической функции практическое назначение (успокоить, иногда убаюкать ребенка), объяснит нам многое и в самой форме этих сказок, позволит сблизить их с колыбельными песнями. С другой стороны, материалом для функционального исследования могут быть и авантюрные сказки — в них, наряду с элементами фантастики, обнаружатся, вероятно, и элементы повествования полунаучного характера.

Изучение структуры функций сказки многое объяснит нам и в том, что собой представляют функции отдельных элементов сказок. Оно поможет, кроме того, многое объяснить и в стилистике сказок, так как мы сможем установить, что сказка помимо эстетической функции обладает функцией полунаучного или близкого к полунаучному произведения.

В изучении обрядовых песен исследователь должен принимать во внимание не только эстетические, но и магические функции, функции региональной и сословной принадлежности и т. п.

В главе «Песня как знак» уже упоминавшейся книги М. Брингемайер «Коллектив и народная песня» [Bringemeier 1931: 107–113] приводится много примеров того, что народная песня является знаком, указывающим на то, какой обряд совершается в селе

вданное время. «Если звучала песня „Восхвалите имя Его“, то она могла быть, так сказать, сигналом для жителей отдаленных деревень, означающим, что происходила церемония освящения, что близко к тому, когда выстрелами из пушки в день свадьбы оповещали всю общину о том, где происходило торжество. Смысл песни заключается, таким образом, в указании, в ее знаковом характере». С помощью своего совершенно правильного подхода автор далее показывает, как по песне можно определить, какой праздник отмечается в деревне — Пасха, Рождество и т. п.

Одним из ярких примеров того, как различные функции объединяются в структуру, являются заговоры. Заговоры характеризуются эстетической функцией, о чем свидетельствует их заостренная, полная разнообразных поэтических фигур форма. Но наряду с ней отчетливо выявляется и гипнотическая функция заговора — заговорить больного, привести его в такое состояние, в какое приводит обычно больного врач-гипнотизер.

Большую роль играют функции предмета в магии [Moszyński 1939: 316 и сл.].

Одной из благодарнейших задач для фольклориста является исследование пословиц в их знаковом аспекте. Пословицы в разные периоды своей жизни обладают различными функциями. Они часто утрачивают свой первоначальный смысл и приобретают новый. С ними произошло то же, что и со словами. Как в русских диалектах *cher amí* могло стать бранным «шерамыга», так и пословица «ни богу свечка, ни черту кочерга» может утратить свой религиозный смысл, и произносящий ее может не отдавать себе отчет в том, почему кочерга связана с чертом и т. п. В устах же неверующего эта пословица может прилагаться к человеку, который ни на что не годен.

Это лишь несколько примеров, на которых я хотел показать, насколько велики возможности функционального и структурного метода в различных областях этнографии (ср.: [Bogatyrev 1935: 10]). Перед этнографами лежит целина, ждущая своего пахаря.

СТАТЬИ

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ*

ТЕРМИН «ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ» применен нами по аналогии с *géographie linguistique*, названием дисциплины, разработанной во Франции (школа Жильерона) и в Германии (Марбургская школа) и быстро завоевавшей себе популярность среди лингвистов почти всего мира. Я пытаюсь в своей статье приложить методы лингвистической географии к изучению этнографических фактов. Этнография не раз прибегала к методам лингвистики, и ряд ее завоеваний обязан этим методам. Однако излишнее увлечение, а иногда и рабское следование лингвистическим методам не раз приводило этнографов к грубым ошибкам. Не надо забывать, что материал, подлежащий изучению лингвистики, и материал обследования географии во многом резко различаются между собой, и прилагать методы, добытые на одном материале, к другому следует с большой осторожностью. И методами лингвистической географии в области этнографии можно пользоваться лишь как путеводными вехами. В детальной же разработке методов необходимо будет отступить от методов лингвистической географии и идти своими путями.

Следует отметить, что в целом ряде этнографических работ нашли себе применение методы, близкие методам лингвистической географии. Картографирование отдельных этнографических явлений и фактов давно уже проделывалось и приводило к ряду интересных наблюдений. В результате этих картографирований можно констатировать, что нередко районы распространения одного или ряда этнографических явлений совпадают с районами распространения ряда диалектических особенностей. Эти совпадения, между прочим, освещают ряд вопросов о колониционном движении того ли иного племени или его части. Так, в отдельных областях Подкарпатской

*Публикуется по изданию: К вопросу об этнологической географии // *Slavia Roč. 7. Praha, 1928–1929. С. 600–611.*

Руси было отмечено, что ряд этнографических черт совпадает с фонетическими и лексическими особенностями одной области Подкарпатской Руси с другой (см. мою статью [Богатырев 1926б: 296]; ср. также статью д-ра Вилема Пражака [Pražak 1927: 453–482]). Однако далеко не всегда этнографические деления совпадают с языковыми делениями. Так, профессор Поливка пришел к тому выводу, что типы сказок, как по мотивам, так и по своим формальным особенностям, распределяются географически далеко не в близком соответствии с языковыми границами. Родство сказочных типов вовсе не отвечает языковому родству. Географическая близость здесь нередко играет куда большую роль, нежели близость языковая. То же следует сказать и об этнографических чертах материальной культуры, и об обрядах. Ясно, что если границы распределения сказок, которые, безусловно, тесно связаны с языком, не совпадают все-таки с языковыми границами, то тем более мы вправе ожидать этого несовпадения между изоглоссами и границами фактов материальной культуры или фактов духовной культуры, мало связанных с языком. Все это заставляет при картографировании отдельных этнографических явлений учитывать не только народы, близкие по языку, но и географических соседей. Ведь и лингвистика все больше и больше уделяет внимания роли словарных, фонетических, семантических, синтаксических и прочих заимствований из соседних, хотя и далеких генетически языков. Эта проблема методологически все заостряется. Достаточно сослаться на работы современных французских лингвистов, и, если оставаться в рамках науки славянской, хотя бы на работы русских лингвистов по вопросу о иноязычных ингредиентах в истории русского языка (ср., например, работы Шахматова, Трубецкого, а за последнее время — принципиальная постановка о словарных заимствованиях Льва Якубинского [Якубинский 1926: 1–19]). Если лингвист нередко находит у заимствовавшего народа факты, уже утраченные языком народа, — источника заимствования, то в этнографии такие факты встречаются на каждом шагу. Вполне естественно, что профессор Зеленин освещению темных мест старорусской мифологии и обряда ищет у финских народов (см.: [Зеленин 1916: 013–015]).

Уже давно показано, что явления политического и социального порядка играют кардинальную роль в языковой жизни (ср. [Жирмунский 1927: 143–145]), но язык — один из самых консервативных фактов, и ряд явлений материальной и духовной культуры, несомненно, куда легче и радикальнее поддаются влиянию выше-названных социально-политических факторов. Отсюда при выводах о районах распространения того или иного этнографического явления или факта необходимо учитывать также старые и новые государственные границы (ср. [Жирмунский 1927: 149–150]).

Картографирование отдельных этнографических явлений — не только важное вспомогательное средство для разработки вопро-

са о распространении тех или иных явлений. Оно может дать ответ и на вопрос об исчезновении отдельных этнографических черт. Здесь, например, для наблюдения над этнографическими явлениями, происходящими в настоящее время, интересно установить, как в отдельных местах исчезает сельский костюм и заменяется городским, идет ли завоевание городским костюмом сельского сплошной полосой или при этом наступлении городского костюма остаются отдельные острова, сохраняющие сельские костюмы. Точно отметив на карте эти острова, дальнейшей задачей является объяснить, каковы причины этой стойкости сохранения в отдельных местах более старого костюма (ср: [Жирмунский 1927: 145–146]).

Важно картографировать не только присутствие обряда, но и отсутствие в данной области обряда, имеющегося в соседних или родственных этнографически областях (ср.: [Ковалівський 1927: 54]). В области обряда очень показателен в данном случае пример исчезновения у великорусов всего цикла обрядов, совершаемых у европейских народов в сочельник. Интересно, что тогда как весь цикл обрядов в этот день за вычетом отдельных деталей мы встречаем у западных и южных славян, а из восточных славян у украинцев и белорусов, то у великорусов мы наблюдаем только небольшие фрагменты этого цикла, причем большей частью перенесенные на другие ближайшие дни, а именно на самое Рождество, на канун Нового года и Крещения и на самый Новый год и Крещение. Невольно напрашивается аналогия с выводом профессора Трубецкого, сделанным в области славянских языков, показывающего, что многие языковые изменения пришли к восточным славянам от славян южных и западных, но не имели силы охватить всю восточнославянскую территорию и оставили незатронутой северную часть этой территории, более оторванную от остального славянства, но зато испытавшую влияние соседних инородцев и рано пережившую ряд самостоятельных, прочим славянам незнакомых языковых изменений [Trubetzkoy, Fürst 1925: 308–309]. Великорусы, особенно это следует сказать о северновеликорусах, находясь на крайнем пункте распространения славян, сталкиваясь с народами, этнически резко отличающимися от славян, теряли многие обряды, общие всем славянам, и не воспринимали новых обрядов, которые усваивались остальными славянами, не воспринимали также модификаций, вносимых этими славянами в старые обряды, то есть, короче говоря, некоторые обряды великорусов не переживались совместно со всеми славянами. В частности, целый ряд обрядов, связанных с кануном Рождества, переживаемых сообща славянскими народами, а в некоторых случаях даже переживаемых славянами сообща с другими европейскими народами, у великорусов или исчез, или даже никогда не совершался.

Но, оставляя в стороне великорусов, мы можем констатировать, что целый ряд обрядов, бытующих у отдельных славянских на-

родов, у других отсутствует, причем нередко распространение этих обрядов не совпадает с языковыми границами. Укажу, например, на игры, происходящие в то время, когда покойник лежит у себя в доме, на так называемые «свѣчиня», существующие у украинцев и у румын (из славянских народов, кроме украинцев, остатки этих игр сохранились только у хорват) и отсутствующие у других славянских народов (см.: [Кузеля 1914: 222]). Или обрядовая крестинная каша, сохранившаяся у великорусов, белорусов, чехов, — остатки этого обряда имеются на Балканах, но не отмечены у других славянских народов, например у поляков. По-видимому, здесь какие-то условия или заставили в отдельных областях исчезнуть эти обряды, или совсем никогда не дали им возможности укрепиться. Картографирование отдельных этнографических черт дает нам точную картину их распространения. Такие карты, фиксирующие отдельные этнографические явления, будут приблизительно отвечать картам отдельных диалектических явлений, которые в области лингвистической географии были осуществлены Жильероном и его школой. Кроме того, такое картографирование отдельных этнографических фактов дает нам возможность сгруппировать целый ряд этнографических черт, имеющих одни и те же районы распространения, воедино (например, мы сможем констатировать, что целый ряд общих для определенного района черт из области костюмов совпадает с целым рядом черт из свадебного ритуала) и уточнить методологическую проблему о комплексах этнографических черт, как это в области лингвистики на основании языкового атласа было сделано венским профессором Этмайером в его работе «Was ist Dialekt» и на основании русских диалектических материалов было разработано Московской диалектологической комиссией¹.

В этнографических работах видимо бо́льшие результаты, по крайней мере на первое время, может дать картографирование по типу карт школы Жильерона, так как при изменчивости границ этнографически замкнутых зон, интенсивных смещениях и т. д. всякий априоризм в группировке, неизбежно связанный с уклоном от строгого принципа картографирования отдельных черт, очень опасен.

¹ К сожалению, в области картографирования этнографических явлений еще нет достаточного числа работ, и мы, говоря, например, в славяноведении об этнографических границах и их подразделении, оперируем почти исключительно диалектическими подразделениями и границами, что в действительности вовсе не одно и то же. За последнее время все больше и больше появляется работ по картографированию этнографических явлений. На II съезде славянских этнографов и географов выяснилось, что и среди славянских ученых вопрос о картографировании этнографических явлений и фактов привлекает к себе самое серьезное внимание.

При картографировании отдельных этнографических явлений следует пользоваться двумя методами: с одной стороны, заносить распространение названия какого-либо обычая и сам этот обычай в самых общих чертах; с другой — заносить географическое подразделение отдельных деталей этого обычая или обряда. Нередко суммарное картографирование какого-либо обряда дает нам представление об одном периоде существования этого обряда, а картографирование отдельных деталей — о другом периоде. В области материальной культуры нам представляется большая возможность снять более поздний пласт, объединивший несколько этнографических областей в единую этнографическую область, и тогда раскроется другая картина распределения этнографических вариантов этой теперь как бы единой области. В области духовной культуры, например при изучении обрядов, снять более ранний слой, объединяющий несколько старых обрядов, труднее, так как трудно решить, какой слой является изначальным, а какой — позднейшим.

Не приходится доказывать, что атлас вышеохарактеризованного типа — незаменимое подспорье при всяком исследовании в области исторической этнографии, в частности при выяснении вопросов о путях экспансии тех или иных этнографических фактов, при вопросе о распространении отдельных явлений из высших кругов в крестьянские, как это было при помощи картографирования отдельных явлений показано профессором Зелениным в его работе «Великорусские говоры с неорганическим смягчением» [Зеленин 1913], наконец, в вопросе о процессе сложения комплицированных современных обрядов.

Таково в кратких чертах значение картографирования при историческом изучении этнографических явлений. Теперь посмотрим, что может дать этнографическая география при синхроническом изучении.

Под синхроническим методом я понимаю изучение этнографических явлений во временном разрезе, так, как определяет этот метод в лингвистике де Соссюр; при этом на первый план выдвигается вопрос о функциях данных этнографических явлений в данный момент.

Статическое изучение этнографических фактов представляет большие затруднения, чем статическое изучение фактов лингвистических. В то время как статическая лингвистика начинает изучение языка путем интроспекции, с изучения исследователем своего собственного языка, этнограф, поскольку он не изучает этнографических фактов своей среды, не может широко пользоваться методом интроспекции.

Отсюда при статическом изучении как материальной, так и духовной культуры, чтобы установить более или менее точные законы и постулаты, которым подчиняются в настоящее время раз-

личные этнографические явления, нам придется прибегать к самым разнообразным приемам.

С одной стороны, мы должны проследить, как одновременно сочетаются в сознании одного и того же индивидуума различные явления различных культур, например, в области материальной культуры — как приспособляются и осознаются предметы городской культуры в крестьянском обиходе, или в области народных верований — как сочетаются христианские верования с народными, в каком взаимоотношении находятся отдельные элементы народной религии и т. п.

Видоизменения, происходящие при столкновении различных культур, не только помогут нам вывести законы и постулаты относительно изменений, какие происходят при подобных столкновениях, но и дадут нам возможность вывести общие этнографические законы. Например, чем объясняется стойкость отдельных этнографических явлений, не поддающихся чуждому вытеснению и т. п.

Но помимо этого изучения на одном индивидууме мы должны проследить все эти явления как социальные факты, проследить зависимость объяснения и осознания отдельным индивидуумом какого-либо этнографического факта от объяснения всей окружающей данного индивидуума средой. Затем установить, в какой степени осознание того или иного этнографического факта зависит от отдельного индивидуума, а в какой степени — от восприятия этого факта всей окружающей его средой.

Одной из ближайших задач синхронического изучения я считаю также установление законов при заимствовании этнографических фактов. Например, установление, какие этнографические явления и факты заимствуются быстрее, какие медленнее, какие видоизменения претерпевают заимствованные факты в другой этнографической среде и т. п.

Эти последние наблюдения, конечно, лучше всего производить на границе двух этнографически различных областей. Наши наблюдения, сделанные в одном из пограничных сел, подверженном соседнему влиянию, не могут быть приняты за правила. Они должны быть проверены на большом количестве материала, и это лучше всего сделать на пограничной полосе по возможности в большем количестве сел. Те же наблюдения, сделанные хотя бы и на большем материале, но не на пограничной полосе, не будут так убедительны, так как там труднее будет учесть значение отдельных причин, обуславливающих различные этнографические явления. Здесь же, на пограничной полосе, во многих селах эти причины будут подобными или очень сходными: одинаковый уровень грамотности, одинаковые экономические условия, наконец, часто сходные географические условия. А это дает возможность точнее определить степень их влияния на этнографические факты.

Что касается самого способа изучения вопроса о заимствовании одной области у другой, то полагаю, что самым рациональным будет одновременное детальное изучение какого-либо этнографического явления в двух соприкасающихся этнографически отличных селах и затем изучение этого же этнографического явления, может быть более поверхностное, на широком пространстве пограничной области. Изучение установленного нами факта в одной деревне поможет изучению его на всей пограничной территории. что, в свою очередь, поможет нам решить, как широко и при каких условиях заимствование возможно, при каких нет, и, наконец, приведет нас к установлению законов и постулатов, которым подчиняется заимствование этнографических явлений, и к решению проблемы, чем объясняется устойчивость и живучесть какого-либо этнографического явления.

При разрешении вопроса о заимствовании стоят две кардинальные проблемы:

- 1) установление причин, которые содействуют внедрению одних явлений в новую этнографическую среду;
- 2) установление причин, благодаря которым старая этнографическая традиция препятствует проникновению новых явлений.

Следует отметить, что вопрос о причинах, обуславливающих устойчивость традиции, ее сила сопротивления очень слабо изучены в этнографии. Собиратели и исследователи часто представляют старую этнографическую традицию как инертную массу. В действительности дело обстоит далеко не так. Мы знаем, что нередко в одном и том же районе различные стороны культуры проявляют неравномерную силу сопротивления: в одну сферу жизни новая культура проникла далеко, в другую проникнуть бессильна. Объяснять это следует не только слабостью нападающего противника, но и силой сопротивляющегося. Так, мы наблюдаем, что сказочная традиция, если она сильна, может сопротивляться книге даже в такой среде, которая в других сферах далеко отошла от своей старой культуры и могла бы, если рассуждать *a priori*, отойти от традиционных сказок, будучи вполне грамотной. Мне приходилось наблюдать в Московской губернии увлечение сказками людей хорошо грамотных, у которых, казалось, книга должна была бы вытеснить всякую любовь к устному народному рассказу. Народные поверья часто держатся и творятся в среде, в остальном очень далекой от народной культуры.

Кроме того, старая традиция объясняет отбор фактов новой усваиваемой культуры. Так, там, где слаба старая традиция, где нет сопротивления, новое воспринимается без всякого отбора. В одном селе Подкарпатской Руси, где не было прежде никаких вышивок, я нашел вышивки чуть ли не всех видов, встречающихся в самых разнообразных областях Подкарпатской Руси. Это естественно: раз

не было никаких вышивок, если в этом отношении здесь была *tabula rasa*, любые вышивки могут быть усвоены. В том же месте, где имелись налицо свои вышивки, старые навыки, традиционные требования дают отпор тем вышивкам, которые этим навыкам и требованиям противоречат.

Все эти вопросы, конечно, подлежат всестороннему обследованию, а здесь мною лишь намечены в самых общих чертах.

Очень существен вопрос о заимствованиях, имеющих место при смешанных браках. Здесь, во-первых, возникает вопрос, насколько интенсивно заимствуются новые явления человеком, попавшим в другую этнографическую среду. Например, в какой степени и в каких областях исчезают традиционные навыки у женщин, вышедших замуж в другое село, отличное этнографически от их родного села. А затем другой вопрос: как это новое лицо, попавшее из другой этнографической области, прививает свои этнографические навыки (например, детям и кому именно из детей, мальчикам или девочкам, мужу, родителям мужа, своим соседям и т. п.). И здесь наши наблюдения, сделанные в одном селе, не могут быть приняты за правило. Необходимо их проверить на большом количестве примеров и опять-таки лучше всего — на целой пограничной полосе.

Весьма важен далее вопрос, какую роль играют при заимствовании природные, географические, а какую — социальные условия. Делая наблюдения по методу этнологической географии, нам сравнительно легко будет установить, в каких местах оказывают влияние природные, географические условия, в каких — социальные. Например, если при столкновении двух культур мы видим, что взаимовлияния в отдельных областях этих сталкивающихся культур нет, а с другой стороны, мы видим, что географические условия мешают общению населения этих двух этнографически различных областей, то нам будет затруднительно на основании одного села решить, влияние ли это географических или социальных условий. Но если мы увидим, что и в других селах, где нет географических препятствий для взаимовлияния этих двух разнородных этнографических областей, все же в определенных этнографических плоскостях этого взаимовлияния нет, то это побуждает нас искать объяснений социального порядка. Напротив, если мы видим, что взаимовлияния не имеется между определенными этнографическими явлениями только там, где этому препятствуют географические условия, естественно искать причины в этих последних.

Здесь, между прочим, следует выяснить вопрос, уже до некоторой степени освещенный во французской лингвистической географии: в какой степени географические преграды действительно не проницаемы для культурного взаимовлияния двух соседних областей и в какой степени эти преграды — лишь относительный тормоз, сокращающий силу и пределы экспансии этнографических

фактов. В последнем случае граница этнографических явлений не совпадает с географической, но сравнительно близка к ней.

Возникает методологический вопрос, как наблюдать заимствование новых явлений.

Наблюдение это надо вести в двух направлениях. Во-первых, следует вести наблюдение на строго ограниченном материале. Например, проследить, как отражается в данной полосе двух соприкоснувшихся различных этнографических культур влияние одних вышивок на другие или как заменяется один тип печи другим.

Ограничивая себя определенным материалом, нам гораздо легче учесть, насколько при данных климатических, экономических и эстетических предпосылках в данной местности целесообразны были предметы старого обихода и предметы, их заменившие. Здесь встает целый ряд проблем: заменяются ли одни вещи другими из соображений большей целесообразности, принимая во внимание данные климатические, географические и т. п. условия, или же замена состоялась не из соображений утилитарного характера, а из соображений эстетического и т. п. порядка.

Но кроме наблюдений на этом узком материале одновременно следует изучать влияние одной культуры на другую в целом. Например, при рассмотрении влияния городской культуры на деревенскую некоторые заимствования мы себе не можем объяснить иначе, как только тем, что влияние одной культуры на другую было настолько интенсивно, что заимствовалось от нее все *en bloc*, оптом, и наряду с вещами, более целесообразными при данных экономических, географических и культурных условиях, заимствовалось и то, чего, логически рассуждая, заимствовать не следовало бы, менее отвечающее местным условиям, нежели устранимая старина. Явления такой генеральной экспансии одной культуры за счет другой не могут получить всестороннего освещения на основании наблюдения в отдельных селах. Желательно по возможности наблюдение по всей зоне экспансии этой культуры.

При захвате одной культуры другой культурой, при подпадении одного народа под этнографические и культурные влияния другого народа необходимо учитывать, что является или являлось в этой захватывающей культуре специфически национальным и что — только общеевропейски городским. Так, в комплексе фактов, воспринятых карпаторусами у мадьяр, многое было только фактом общеевропейской городской культуры, другое — фактами национальной мадьярской культуры.

Методом этнологической географии мы можем произвести ряд ценных наблюдений над изменением функций этнографических явлений. Известно, что при столкновении двух культур двух этнографических областей мы замечаем, например, как искусственно удерживается национальный костюм, причем к старым функциям

этого костюма присоединяются новые: он превращается, например, в сознательный национальный признак. Это особенно резко проявляется в условиях национальной борьбы. Костюм нередко при таких условиях искусственно культивируется. Такая нарочито националистическая функция традиционного костюма зачастую вовсе не требует сохранения его полным: иногда, например, от национального костюма остаются одни только вышивки на рубашках, то есть отдельный признак, предназначенный быть как бы сигналом национальности.

Та же самая мена функций может произойти в области не только материальной, но и духовной культуры. Например, мы можем в целом ряде случаев подметить, как бывшие магические обряды принимают на себя под влиянием другой культуры чисто эстетические функции и, наоборот, как самодовлеющая игра порой становится под влиянием другой культуры магическим действием. В интересах выяснения условий такой мены функций нельзя ограничиваться наблюдениями пограничной территории двух смежных этнографических зон. Только рассмотрев параллельно функции исследуемого явления и в тех пунктах зоны, куда влияние соседней зоны не проникает, мы сможем установить, происходит ли изменение функции данного явления в зависимости от столкновения двух разных культур или это изменение происходит самостоятельно в данной этнографической среде.

При статическом изучении изменения формы и значимости целого ряда этнографических явлений в одном селе мы можем вывести за скобки законы этих видоизменений для данного села. Делая же наблюдения в целой области, занятой какой-либо одной компактной этнической средой, мы можем установить такие законы для целой области. Наконец, работа, проделанная одновременно в самых разнообразных областях Европы, дает нам возможность установить общие этнографические законы, действительные для всех европейских народов.

Все вышесказанное показывает, что этнологическая география, безусловно, будет содействовать плодотворной интерпретации этнографических фактов, их жизни и видоизменений в неменьшей степени, чем лингвистическая география содействовала аналогичному углублению языковедения.

РОЖДЕСТВЕНСКАЯ ЕЛКА В ВОСТОЧНОЙ СЛОВАКИИ

К вопросу о структурном изучении трансформации функций этнографических данных*

При исследовании этнографических данных мы замечаем, что каждый отдельный этнографический факт обладает той или иной функцией: магической, эстетической или какой-либо иной. Нередко эти функции переходят одна в другую, меняются ролями: магическая функция становится, например, эстетической и т. д.

Более пристальное изучение этнографических данных приводит к заключению, что отдельный этнографический факт обладает обычно многими функциями одновременно и что функции эти связаны между собой структурно. Поэтому к этнографическому материалу должны применяться с соответствующими поправками методы структурной психологии. На важность структурной этнографии я указал в своей статье «К структурной этнографии» [Bogatyrev 1931: 279–282], где попытался установить две закономерности, которым подчиняются этнографические факты при трансформации их функций.

Во время собирания обычаев и поверий, сопровождающих постройку нового дома, мы пришли к выводу, что часто крестьяне приписывают одному и тому же обычаю разные значения. Так, я слышал от многих крестьян, что для постройки дома не следует использовать дерево, пораженное молнией, причем опасения крестьян объяснялись тем, что «в таком дереве скрывается черт, который, может быть, еще не убежал». В некоторых деревнях крестьяне опасались использовать древесину таких деревьев даже как топливо. В других случаях я получал от крестьян чисто рационалистическое объяснение, заключавшееся в том, что древесина такого дерева порчена молнией и поэтому непригодна для постройки дома.

Надо думать, что и те крестьяне, которые дают этому «табу» примитивно-религиозное объяснение, также сознают практическую не-

* Публикуется по изданию: *Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 387–392.*

полноценность такой древесины и что, следовательно, в их сознании уживаются одновременно две функции, препятствующие применению такой древесины. В этом случае религиозная функция оказывалась тем не менее более сильной и включала в себя и практическую функцию, а в некоторых случаях даже полностью вытесняла ее. В тех же случаях, когда давалось рационалистическое объяснение, магическо-религиозная функция могла еще жить в сознании крестьян, но практическая функция брала верх. Мы могли наблюдать сосуществование в сознании крестьян одной и той же области многих функций одного определенного предмета и тогда, когда, находясь в Карпатах, мы изучали причины, которые заставляли крестьян сменять прежнюю обувь на новую.

Ниже я привожу ряд этнографических фактов, которые собраны мною в Восточной Словакии и которые подтверждают магическую или примитивно-религиозную функцию рождественской елки в этой местности. Я попытаюсь объяснить появление этих функций в данном случае с помощью методов структурной этнографии.

Привожу сам материал.

Рождественская елка (jezulánek) стоит с рождественской ночи до Крещения (tri Kráľa). После Крещения, седьмого января, дерево освящается священником и становится отчасти в результате этого пригодным для различных обрядов; так, хозяйка окуривает горячей рождественской елкой фруктовые деревья, что должно предохранить их от гусениц (записано в словацкой деревне Широкой от крестьянки Отилы Смолко).

Елка стоит до Крещения. Через несколько дней после него дерево освящается священником, висящее на нем печенье съедается, само же дерево кладется в овин. Когда хозяин идет пахать в первый раз в году, он пользуется очищенным от сучьев стволом иезуланка как кнутовищем и хлопает кнутом: «Puk! Puk! Puk!» Кнутовище это берется только для первого раза, потом же его выбрасывают (записано в украинской деревне Лачнов со слов пожилой женщины А. Федорко и мальчика Йозефа Лешко).

Под рождественскую елку ставят тарелку с разным угощением: куском хлеба, «бобалками» (клецками из теста), зернами разных злаков (записано со слов пожилой женщины Зуски Варговчиковой, 1834 года рождения, в словацкой деревне Финцице).

Как я узнал в украинской деревне Шашово, рождественская елка устраивалась раньше только у «панов», а у «руснаков» (карпато-русских крестьян) стали ее устраивать только два года назад. У словаков-католиков елка была и раньше.

Елка встречается и в словацкой деревне Дубин, но не в каждом доме.

Интересен сам по себе факт, что рождественская елка играет в данном случае роль религиозного предмета: она освящается священником и в то же время связана с народным культом: ею окуривают

фруктовые деревья и погоняют скот, когда весной идут в первый раз на пахоту.

Насколько мне известно, в городах рождественская елка имеет главным образом эстетическую функцию¹ (ср.: [Weiser-Jul 1923: 51]). Если же в городе эстетическая функция рождественской елки и соприкасается иногда с религиозной (христианской) функцией, все же ей никогда не приписывают магического значения.

Кроме того, следует отметить, что в местности, где я вел свои наблюдения, рождественская елка появилась совсем недавно, раньше она встречалась только у деревенской интеллигенции и уже от нее перешла к более широким слоям. Возникает вопрос, как следует объяснить тот факт, что имеющая в иных местах своего распространения главным образом эстетическую функцию рождественская елка в названных словацких и украинских деревнях приняла примитивно-религиозную функцию как основную?

На основании того, что рождественская елка была заимствована у сельской интеллигенции, в среде которой ее основной функцией была и остается функция эстетическая, следует предположить, что и в деревне она имела первоначально только эту функцию.

Посмотрим теперь, какова была окружающая обстановка при появлении рождественской елки. Дни, в которые рождественская елка стоит на крестьянском столе, насыщены обрядами как христианскими, так и исконно народными. Все связанные с этими обрядами предметы получают либо христианско-религиозную, либо магическую — иногда и ту и другую одновременно — окраску. По своей величине и привлекательному убранству рождественская елка должна была занять центральное место среди предметов, находящихся в это время на столе: праздничной посуды, крачуна (хлеб, применяемый только при определенных обрядах, подробнее см. «Магические действия...», с. 51–57 наст. изд.) и т. д.

Естественно, что священник, обходя во время Богоявления дома своего прихода со святой водой, освящает среди прочих предметов и рождественскую елку. После освящения рождественская елка получает в глазах крестьян еще большую магическую силу, подобно тому как ее обретают, например, лечебные травы, которые, по народным поверьям, действительны только в том случае, если они собираются ночью под Ивана Купалу, после освящения же в церкви они получают еще большую силу.

Два момента сообщают, следовательно, лечебную силу этим травам: 1) соблюдение установленной народной традицией даты, 2) освящение в церкви.

¹ Различие «панов» и «руснаков» отражает одновременно и национальные, и социальные различия в словацкой деревне. «Панами» считались священники, учителя, врачи и другие, «руснаками» назывались украинцы.

Далее рождественская елка используется в обрядах, распространенных повсеместно в дни рождественских празднеств. Обычай окуривания чего-либо во время Рождества встречается весьма часто. Другой обычай — обычай выгонять волов на первую пахоту с помощью кнута, кнутовищем которого является заостренный ствол рождественской елки, — оказывается заменой сходного обычая, например, обычая выгонять скот в день первой пахоты веткой вербы, сохранившейся с Вербного воскресенья (см.: [Fischer 1927: 1–2]; ср.: [Weiser-Jul 1923: 62–63]).

Упомянутые выше обряды, связанные с елкой, являются, таким образом, примерами перехода основной, эстетической, функции в магическо-религиозную функцию. Такой переход я объясняю тем, что этот обычай, попав в другую среду с другой структурой обрядовых действий, занимает в ней такое место, которое отвечает требованиям этой структуры.

Дело происходит, следовательно, таким образом: городской обычай рождественской елки, как справедливо полагают, возник частью на основе народных обычаев, основной функцией которых часто была магическая функция (см.: [Weiser-Jul 1923]). В городе, однако, все прочие функции постепенно отступают перед функцией эстетической. Затем рождественская елка снова попадает в сельскую местность, где магические обряды еще играют актуальную роль. Снова магическая функция начинает возобладать, круг замыкается, и рождественская елка становится элементом обрядов, очень сходных с теми, которые лежали в основе при ее появлении.

Нечто похожее можно наблюдать в народной поэзии, когда произведения литературы, опирающиеся на народную поэтическую традицию, снова попадают в народ. Они претерпевают процесс преобразования, в ходе которого уподобляются произведениям народной поэзии как таковой².

Пример перехода эстетической функции рождественской елки в примитивно-религиозную кажется мне важным в методологическом отношении. Он показывает еще раз, как опасно реконструировать значение какого-либо обычая, если не знать той среды, в которой он жил. Такой обычай, как этот, может быть правильно понят только в том случае, если нам известна вся структура поверий данной местности и место, которое этот обычай в ней занимал. Согласно же обычной схеме следовало бы считать, что осуществляется переход от религиозной функции обряда к эстетической функции как основной; в описанном же случае развитие идет как раз в обратном направлении.

² См. мою статью «Стихотворение Пушкина „Гусар“, его источники и его влияние на народную словесность» [Богатырев 1923: 147–195].

Эта маленькая статья носит программный характер и ставит перед исследователями и собирателями ряд задач.

1. Собрать как можно больший материал, в котором выступает несколько функций одного и того же этнографического факта.
2. Показать на основе этого материала, что рождественская елка обладает не только эстетической, но и магической функцией. Я считаю рождественскую елку особенно удобным объектом для такого исследования, так как речь идет в данном случае о широко распространенном в Европе обычае, при этом мы располагаем данными о времени его возникновения у различных европейских народов.
3. Записывать обычаи, которые встречались или встречаются в одной и той же деревне или в окрестных деревнях, прежде всего сходные обряды, но которые выполняются без елки и которые могли повлиять на обряды с елкой.
4. Записывать детские воспоминания, которые показывают, какой функцией обладала рождественская елка у детей. Мы имеем здесь возможность при изучении этнографических явлений применить метод интроспекции, используя при этом воспоминания собственных детских лет. У интеллигента, по мере того как он отдаляется от своих детских лет, религиозные функции рождественской елки уступают место эстетическим функциям. У взрослых же крестьян религиозные функции находили опору в других обрядах — примитивно-религиозная функция удерживала свое превосходство над эстетической функцией.

АКТИВНО-КОЛЛЕКТИВНЫЕ, ПАССИВНО-КОЛЛЕКТИВНЫЕ, ПРОДУКТИВНЫЕ И НЕПРОДУКТИВНЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ФАКТЫ*

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ФАКТЫ можно разделить на активно-коллективные и пассивно-коллективные. К активно-коллективным относятся такие факты, которые не только рассматриваются всем коллективом как общее достояние, но и создаются всем коллективом. Таковы, например, вышивки, которые делают все женщины в деревне (активность в этом случае ограничивается определенным полом), широко распространенные песни, знакомые всем жителям данной деревни, и обряды, которые совершают в определенные семейные или сезонные праздники каждый хозяин, каждая хозяйка и члены их семей. К пассивно-коллективным относятся такие этнографические факты, которые хотя и считаются общим достоянием данного коллектива, но создаются отдельными людьми, которые могут даже не принадлежать к данному коллективу. Таковы так называемые товары местного производства: картинки, особая посуда, особый материал для изделий и т. п., — которые в некоторых случаях изготавливаются местными ремесленниками, не входящими в данный коллектив, или даже фабриками, но которые служат различительными признаками данного коллектива, считаясь его общим достоянием и используясь всеми его членами. Далее, к области пассивно-коллективного относятся, например, русские былины, исторические песни, украинские думы, духовные стихи и песни сходного характера, которые хотя и исполняются отдельными певцами из крестьян, однако считаются опять-таки общим достоянием в соответствующих русских и украинских деревнях; точно так же сюда относятся заговоры и чудодейственные средства, используемые, правда, лишь некоторыми особыми членами коллектива:

* Публикуется по изданию: *Богатырев П. Г.* Вопросы теорий народного искусства. М., 1971. С. 384–386.

колдунами, знахарями и знахарками и т. д.; в их целебную силу верит, однако, вся деревня.

Такое деление на активно-коллективное и пассивно-коллективное может быть распространено на область табу, имеющих хождение либо среди отдельных членов коллектива, либо во всем коллективе в целом. Я располагаю примерами первого характера, относящимися к аграрным обрядам и полевым обычаям.

В одной из деревень Закарпатской Украины я узнал, что «газда» (хозяин) в первый день весенней пахоты должен молчать в течение всего дня. Существует ряд табу, ограничивающих поведение пастухов. Так, в той же Закарпатской Украине в первые дни Пасхи пастух должен воздерживаться от мяса и сала. Если он выполнит это предписание, ни один волк не нападет на его стадо. В 1916 году, будучи в Архангельской губернии, я отметил несколько табу: пастух не должен собирать лесные ягоды и грибы; если он нарушит этот запрет, то леший рассердится и повредит его скоту. Некоторые предписания носят выраженный аскетический характер: пастух не должен, например, танцевать с девушками, женщины не смеют ему показываться без головного платка или босыми.

Так же как в языке, согласно теории Соссюра, нужно различать продуктивные и непродуктивные грамматические формы, среди аграрных обрядов обнаруживаются наряду с живыми, сохраняющими свой смысл обрядами, обряды непродуктивные, значения которых никто в деревне уже не понимает и которые часто обречены на исчезновение одновременно с уходом из жизни данного поколения. Продуктивные обычаи и обряды продолжают существовать, черпать новый материал и перерабатывать его в соответствии со старыми формами.

Ниже я привожу несколько этнографических фактов, которые были записаны мною в Восточной Словакии и которые свидетельствуют о магической или примитивно-религиозной функции рождественской елки.

Вот этот материал.

Рождественская елка стоит с рождественской ночи до Крещения. После Крещения, седьмого января, дерево освящается священником и становится пригодным таким образом для различных обрядов; так, хозяйка окуривает горячей рождественской елкой фруктовые деревья, что должно предохранить их от гусениц (записано в словацкой деревне Широкой от крестьянки Отилы Смолко).

Висевшее на дереве печенье съедается, само же дерево кладется в овин. Когда хозяин идет пахать впервые в году, он пользуется очищенным от сучьев стволом рождественской елки как кнутовищем и хлопает кнутом. Кнутовище это берется только

для первого раза, потом его выбрасывают (записано со слов пожилой женщины А. Федорко и мальчика Йозефа Лешко).

Это пример того, как один из обычаев городской интеллигенции, обычай установления в канун Рождества украшенной елки, переосмысливается по образцу прежних архаичных обычаев, носящих продуктивный характер. В Закарпатской Украине и в Восточной Словакии есть немало любопытных аграрных обрядов, являющихся многочисленными вариантами распространенных во всем мире обычаев.

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАСЕЛЕНИЯ КАРПАТ*

В этнографии народов Европы особое место занимают исследования этнической истории, культуры и быта населения Карпат. Они охватывают широкий круг проблем, представляющих большой научный интерес. Многие из этих проблем в условиях современного развития европейских народов получили и немалое практическое значение. К ним относятся, например, проблема использования народных традиций в современном отгонном скотоводстве, проблема комплексности хозяйства в горах (сочетание скотоводства с земледелием и определение ведущей роли одной из этих отраслей в разных районах Карпат) и др.

Интересны в историческом аспекте и актуальны для настоящего времени исследования Карпат как определенной хозяйственно-культурной зоны, характеризующейся общими чертами при известных локальных особенностях ее отдельных областей. Актуальна и проблема современных этнических процессов в этой зоне (например, консолидации этнографических групп народов, населяющих Карпаты), изучение которых неотделимо от исследования проблемы формирования населения Карпат в далеком прошлом из разных этнических компонентов. Необходимо подробно осветить вопросы «валашской колонизации» Карпат и румынского влияния, которое до сих пор прослеживается в культуре карпатского населения. Перед исследователями стоит также проблема взаимосвязей культуры населения Карпат и Балкан, то есть вопрос о так называемом «паннонском единстве», существовавшем до прихода венгров.

Кроме того, изучение Карпат имеет целью решение некоторых теоретических вопросов, касающихся народной культуры вообще и культуры славянских народов в частности, вопросов миграции

* Публикуется по изданию: Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // Советская этнография. 1964. № 4. С. 126–135.

различных этнографических явлений и времени их возникновения. Возможность решения этих проблем на карпатских материалах определяется тем, что здесь в своеобразных физико-географических, социально-экономических и политических условиях жизни населения сохранились некоторые архаические черты хозяйства и культуры, свойственные разным народам и этническим группам, принимавшим участие в заселении этой области Центральной Европы.

Исследование столь разнообразных тематически и широких по хронологическому охвату проблем требует совместных усилий ученых разных дисциплин. Начало международному сотрудничеству положило, как известно, создание Международной комиссии по изучению народной культуры Карпат. В 1959–1963 годах комиссия провела несколько заседаний в Польше и Чехословакии (в Кракове, Братиславе, Варшаве, в Старых Смоковцах). Издается печатный орган Международной комиссии — «Carpatica».

На организационном заседании комиссии в Кракове (25–26 февраля 1959 года) был представлен общий план ее работы и намечен ряд актуальных задач по исследованию Карпат. Представитель Польши М. Гладыш предложил включить в план работы комиссии на ближайшие годы составление библиографии этнографических исследований по народной культуре Карпат; подготовку обзора этих исследований; описание музейных коллекций и архивных материалов; составление указателя материалов, содержащихся в опубликованных исторических источниках; разработку истории изучения Карпат в отдельных странах.

М. Гладыш подчеркнул, что при синхронном исследовании отдельных районов особенно важно учитывать сходство в их экономике и географических условиях, демографии и социальной структуре населения. В связи с этим была выдвинута на ближайшее время задача регионализации Карпат на основе историко-административных, физико-географических, экономических и языковых границ. Было признано необходимым изучить сельскохозяйственную технику, разные формы землепользования и районы их распространения, институт большой семьи в Словакии и родовые связи в Подгалье, типы летних поселений и жилищ, народное ремесло, традиционное искусство (фольклор, музыку, украшения), народные верования и магию.

На организационном заседании комиссии была подчеркнута необходимость комплексности исследований, совместной работы этнографов с антропологами, археологами, экономистами, географами, историками, фольклористами, лингвистами, социологами и специалистами других отраслей знания.

Со времени организации Международной комиссии сделано уже многое. В Словакии, например, издана библиография трудов по изучению материальной и духовной культуры населения словацких

Карпат, подготовленная известным словацким фольклористом Р. Жатко [Žatko 1962]. Хотя эта библиография состоит из 1556 названий, она все же неполна, так как содержит только избранные работы по материальной и духовной культуре, истории, языкознанию (в том числе диалектологии), археологии и антропологии. Ценным является также издание первой части библиографии польских Карпат (1141 название), вышедшей под редакцией М. Гладыша [Gładysz 1960].

Касаясь библиографической работы, которая ведется сейчас по карпатской проблематике, нельзя не упомянуть и о ранних библиографических изданиях. К ним относится библиография географии Подкарпатской Руси географа и этнографа Иржи Краля, доведенная им до 1926 года [Král 1923a; 1928].

Как уже говорилось, план работы комиссии по Карпатам предусматривает описание и публикацию музейных и архивных материалов. В связи с этим необходимо обратить внимание исследователей на богатейший рукописный фонд Ф. Ржегоржа по материальной и духовной культуре украинцев, в частности по культуре населения украинских Карпат, хранящийся в архиве библиотеки чешского Национального музея в Праге. Сам Ржегорж опубликовал только незначительную часть собранного им материала. Некоторые сведения корреспондентов Ржегоржа приведены в моих работах «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (1929) и «Полазник у южных славян, мадьяр, словаков, поляков, украинцев» (1933–1934). Надо полагать, что в самое ближайшее время рукописный материал Ф. Ржегоржа будет издан.

Следует отметить монографические описания горных пастушеских поселений в нынешней Закарпатской области УССР, опубликованные в 1920-х годах географом И. Кралем [Král 1923b, 1925a, 1927]. В последние годы на страницах этнографических журналов и сборников (см.: «Etnografia Polska», т. II, IV, V, VI, 1959–1962; «Slovenský národopis». Bratislava, 1960–1961), а также в виде отдельных публикаций появились интересные работы по карпатской проблематике. Многие из них посвящены скотоводству и быту пастухов в Карпатах. Объясняется это тем, что именно проблеме пастушества придают сейчас особенно большое значение в исследовании культуры и этногенеза населения карпатских областей. Большинство работ по пастушеству написаны польскими и словацкими учеными и опубликованы в периодических изданиях «Etnografia Polska» (см. [Ганцкая 1963]) и «Slovenský národopis» (см. [Грацианская 1962]). Так, в V томе «Etnografia Polska» (1961) напечатана статья польского этнографа Б. Копчиньской-Яворской «Пастушеские странствования по силезским Бескидам»; в VI томе (1962) М. Гладыш сообщает, что во время экспедиционных работ в 1961 году в Карпатах собраны материалы по быту пастухов, причем особое внимание было обращено на те традиционные явления, которые играют положитель-

ную роль в формировании новой культуры. В том же VI томе напечатана и статья словацкого этнографа Я. Штихи «Шалашничество в Моравской Валахии в освещении литературных источников до середины XIX века». Здесь же помещена интересная статья М. Бернацкой о полевых исследованиях в Бещадах, в которых участвовали сотрудники Института истории материальной культуры Польской академии наук и студенты Варшавского университета. В статье показано своеобразное сочетание традиционных и современных форм пастушества в Бещадах. Автор говорит о сезонном пастушестве: подгалянские гуралы привозят скот по железной дороге в Бещады и здесь ведут пастушеское хозяйство по обычаям своих родных мест.

В журнале «Slovenský národopis» за 1960–1961 годы также опубликован ряд статей о пастушестве. Это работы Я. Подолака «Традиционные способы зимовки скота на Горегронье» (1960, № 2), «Пастбищное и луговое хозяйство в верхнем Погронье» (1961, № 4) и Я. Штихи «Шалашничество в Поважской и Кисуцкой областях» (1960, № 2), «Изучение карпатского шалашничества в валашской колонизации на Мораве» (1961, № 4).

Ценны и работы о скотоводстве и пастушеской жизни у неславянских народов Европы, опубликованные в V томе «Etnografia Polska»: Я. Петеры о кочевании в Албании пастухов-аромунов и Б. Урбанской о быте кочевавшей на Балканах пастушеской группы каракачанов. В том же томе помещен обзор истории изучения скотоводческого хозяйства, пастушеской культуры и быта румын румынского этнографа И. Влэдуциу. В VI томе «Etnografia Polska» в статье немецкого ученого В. Якобейта описаны формы овцеводства в Центральной Европе, в том числе отгонное овцеводство, особенно типичное для средиземноморских стран. Автор приводит ценные сведения о быте, экономическом и общественном положении пастухов в Центральной Европе до начала XX века (см.: [Jacobeit 1961, 1962]).

В № 4 журнала «Slovenský národopis» за 1961 год опубликованы статьи румынского ученого И. Дунаре «Трепанация овечьих черепов как народная лечебная практика в карпатском пастушестве», Й. Варжека «Шалаши — kramy» с иллюстрациями (эта работа посвящена временным жилищам пастухов на горных пастбищах), обзор А. Габовштиака «Об изучении пастушеской терминологии». Все эти работы дают возможность установить сходные и отличительные черты в пастушеском быту разных этнических групп населения Карпат и других областей Европы.

Как уже было отмечено, одним из важнейших в изучении культуры населения Карпат является вопрос о румынском влиянии в Карпатах, о численности румынских поселенцев в словацких, украинских, польских и моравских Карпатах. За последнее время появился ряд исследований (К. Добровольского, И. Мацурека, П. Олтяну и др.), посвященных этой проблематике.

В 1961 году на французском языке вышла работа Дм. Кранджалова о румынском влиянии в северных и восточных Карпатах, особенно в районе, называемом «Моравской Валахией» (см.: [Kraňdjalov 1961]); на русском языке была опубликована его статья «О современном состоянии изучения румынского влияния в Карпатах»¹. В этих статьях автор полемизирует с названными выше исследователями о степени румынского влияния на Карпатах. Надо надеяться, что дальнейшая дискуссия по данной проблеме осветит важный вопрос о культуре населения Карпат и явится стимулом для дальнейших исторических и этнографических исследований. Для решения этих спорных вопросов, несомненно, многое дадут также лингвистические работы, в частности по ономастике и топонимике. Интересны, например, исследования польских лингвистов, посвященные вопросу о румынском влиянии в Карпатах. Среди актуальных проблем, стоящих перед исследователями, была уже названа проблема взаимосвязи культуры населения Карпат и Балкан. Так, этнографы не раз отмечали сходство одежды горцев, населяющих Балканы, с одеждой карпатских горцев. Со своей стороны, лингвисты указывают на сходные черты в языках южных славян и славян западных и восточных на Карпатах.

Проблема паннонского культурного единства ставилась в свое время мною в упомянутой выше работе «„Полазник“ у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев» (см. с. 131–214 наст. изд.). В этой статье многое основано на исследованиях словацкого историка В. Халоупецкого и лингвиста З. Штибера. В частности, лингвистические изыскания З. Штибера помогли построить гипотезу о распространении обряда «полазник». Ареал нынешнего бытования обряда позволяет наметить пути его распространения. С Балкан этот обряд перешел на север, в прежнюю Паннонию, которая в XI и до XIII века была населена главным образом словенцами и в меньшей степени — словаками (в северной части). Поскольку в то время славянские языки были очень близки между собой, легко допустить, что словенцы передавали свои обряды словакам и что некоторые обряды бытовали у обоих этих народов. По реке Рабу обряд мог распространиться вдоль Дуная, а отсюда — на другой его берег.

В областях бытования обряда «полазник» в Словакии распространены и южнославянские диалектные особенности. Чем объяснить столь широкое распространение этого обряда в горах, в частности в селах, при которых имеются хутора («лаз»), в Словакии и у прилomorphic горалов? Предположение, будто этот обряд связан с румынскими

¹ Отметим также, что Дм. Кранджалов еще в 1938 году опубликовал большую монографию: *Crâňjală D. Rumunské vlivy v Karpatech, se zvláštním zřetelém k moravskému Valašsku* // Knihovna sboru pro výzkum Slovenska a Podkarpatske Rusi při Slovanském ústavu v Praze. 1938. № 10.

влияниями, отпадает, так как у румын обряд «полазник» не отмечен. Не попал ли в Словакию и в Польшу это обряд через южнославянских пастухов? Решить этот вопрос поможет изучение географического распространения отдельных пастушеских предметов и их названий на Карпатах у южных славян. Что касается времени проникновения обряда «полазник» с Балкан в Центральную Словакию, то, по нашему мнению, это произошло до прихода мадьяр в Паннонию.

В вопросе о времени и путях распространения обряда «полазник» нам помогли мадьярские материалы, которые указывают на то, что у мадьяр этот обряд встречается только в Паннонии и при этом в славянской огласовке «polázolos», «palazolni». Пути проникновения обряда «полазник» от южных славян к западным, по нашему предположению, шли через Паннонию. Возможно, что древние связи западнославянских групп с южнославянскими относятся еще ко времени существования Великоморавского государства (границы которого пока не определены).

На связь карпатской культуры с культурой Балкан, как нам кажется, указывают и сохранившиеся до недавнего времени игрища, исполняемые ночью при покойнике перед похоронами. Об этих игрищах мною собран материал в 1920–1930-е годы в Закарпатье. В меньшей сохранности они зафиксированы в Хорватии и Румынии (см.: [Bogatyrev 1926]; см. также: [Кузеля 1914; 1915]). Похоронные игры были отмечены также экспедицией в Закарпатскую Украину, организованной Институтом этнографии АН СССР и Академией наук в 1945–1946 годах (см.: [Крупянская 1947а, 1947б]).

Таким образом, старинные обряды, сохранившиеся в украинских Карпатах и прилегающих к ним районах, вместе с лингвистическими данными свидетельствуют о связи карпатской культуры с культурой Балкан. Для решения ряда важных вопросов о взаимосвязи Балкан и Карпат много ценного дает статья К. Добровольского, опубликованная в 1960 году (см.: [Dobrowolski 1960]).

Для этнографов и фольклористов, занимающихся изучением Карпат, очень важны исследования лингвистов-диалектологов, например книга по диалектологии Закарпатья И. Панкевича [Панкевич 1938] и вышедшие в свет тома диалектологического атласа Й. Дзендзелевского [Дзендзелівський 1958–1960]. Лингвистические особенности Карпат, Малых Карпат и прилегающих к ним долин являются ценным подспорьем при определении специфических этнографических и фольклорных черт отдельных районов Закарпатской области.

Одной из ближайших задач является составление этнографической карты народной одежды, построек, убранства «хижин» и обрядов, наряду с составлением карт, освещающих отдельные проблемы лингвистической географии. Различные лексические обозначения сходных деталей костюма, отдельных частей дома в разных районах обычно совпадают и с различием в формах име-

нуемых предметов или в материалах, из которых эти сходные предметы изготавливаются.

Мне уже приходилось отмечать (на I съезде славянских географов и этнографов в 1924 году), что в Закарпатской Украине границы фонетических различий совпадают с лексической границей. (см.: [Богатырев 1926б]). Так, диалект, где историческое *o* в новом закрытом слоге дало *y* (*вул, кунь*) — назовем его условно «*y*-диалект», — отличается своим лексическим составом от диалекта, где историческое *o* дало *i* (*вил, кинь*). Из расспросов крестьян выяснилось, что девушки из области с *y*-диалектом старались не выходить в 1920–1930-е годы замуж в область с *i*-диалектом, так как последняя считалась более отсталой, и, наоборот, девушки из области с *i*-диалектом, выходя замуж в область с *y*-диалектом, принимали новый диалект и национальный костюм. Полученные мною сведения о том, что одна область самими крестьянами считается более отсталой, а другая более передовой, подтверждаются наблюдениями других исследователей. Так, словацкий лингвист Я. Оравец [Oravec 1957] отмечает, что диалект словацкого села Розбеги приспосабливается более всего к трнавскому диалекту, который уже со времен Трнавского университета считается самым красивым.

До недавнего времени Карпаты были своеобразной лабораторией с множеством реликтов в области как материальной, так и духовной культуры. Изучение этих реликтов позволяет решать вопросы о закономерностях становления и развития культуры различных народов. В Карпатах мы можем и сейчас еще найти древние орудия домашнего хозяйства. Так, например, венгерский ученый Б. Гунда нашел там древние жернова; он сравнивал их с подобными жерновами других районов (см.: [Gunda 1961]). Аналогичные жернова встречались и мной в Верховине украинских Карпат.

Большое значение имеет исследование музыкального фольклора в Карпатах. На его богатство и роль в решении ряда проблем музыкального фольклора славян и соседних с ними народов неоднократно указывали музыковеды. Словацкий музыковед О. Элшек подчеркивает большое значение карпатской народной музыки в развитии словацкой культуры и, в частности, народной музыки ([Elschek 1961]). Изучение музыкальной культуры должно вестись, по его мнению, одновременно с исследованиями в области этнографии, антропологии, истории, лингвистики. О. Элшек отмечает, что изучение карпатской народной музыки относится к числу интереснейших тем европейского этномузыковедения. В Карпатах был создан особый тип народных напевов, подобных тем, которые бытуют в Альпах, на Балканах, в Западной и Восточной Европе и в областях Средиземноморья.

Изучение карпатского фольклора помогает решить ряд вопросов, не связанных непосредственно с Карпатами. Тот факт, что

там сохраняются старинные элементы народной поэзии, уже исчезнувшие или сильно изменившиеся в других местах, позволяет уяснить вопрос о древней форме фольклорных произведений в других странах Европы. В настоящее время стало актуальным изучение карпатской баллады. Венгерский ученый Л. Вардьаш высказывает предположение о том, что в основе многих мадьярских баллад лежат французские баллады, занесенные в Венгрию французскими поселенцами. Французские баллады, воспринятые венграми, впитали элементы древнего мадьярского эпоса и затем распространились в другие страны Европы [Vargyas 1962]. Изучение еще сохранившихся в Карпатах баллад подтвердит или поправит гипотезу Л. Вардьаша.

В 1929 году крупнейший украинский музыковед и фольклорист Ф. Колесса опубликовал значительное число лемковских баллад [Колесса 1929, 1931].

Советский фольклорист П. В. Линтур собрал в Закарпатской области УССР большое число баллад. В своем докладе на V Международном съезде славистов он сообщил, что из 400 записанных им народных баллад около 150 представляют неповторяющиеся сюжеты, остальные — варианты. Идейно-художественный анализ текстов показывает, что подавляющее большинство их (около 260) следует отнести к группе старинных сюжетов, меньшую часть (около 150) — к группе новых сюжетов. Первые больше распространены в северных и восточных районах области, прилегающих к материнским землям Украины, новые же сюжеты чаще встречаются в западных и южных районах, прилегающих к словацким и венгеро-румынским этнографическим границам [Линтур 1963].

Песенный фольклор Карпат позволяет установить разные формы заимствования одним народом у другого. В некоторых случаях имеет место прямое заимствование песни без творческой переработки, когда произведение даже не переводилось. Мною, например, записан от украинцев в Закарпатье текст народной драмы «Бетлем» на словацком языке. Точно так же исполняют иногда песню соседа на его языке. Нечто подобное наблюдается и в области изобразительного искусства. Так, картинки на стекле, изображающие прием нового разбойника в дружину Яношика, висевшие в домах польских крестьян, были выполнены словацкими мастерами или же сделаны по образцам словацких картин (см.: [Bogatyrev 1960: 33]).

Иногда заимствованная песня переводится, но содержание ее почти не меняется и появляется как бы вариант песни. Многие польские песни о Яношике можно считать вариантами словацких [Богатырев 1963]. Однако нередко заимствованное у соседа фольклорное произведение творчески перерабатывается согласно эстетическим нормам данного народа.

В Карпатах можно наблюдать сотворчество народов-соседей в создании произведений материальной и духовной культуры. Час-

то при таком сотворчестве трудно установить, какой именно народ был изначальным создателем того или другого произведения. Что касается словесного искусства, то сотворчеству (например, в создании текстов песен) помогает языковая близость. Следует также обратить внимание на создание среди карпатских народов анекдотов (см. [Rohel 1948–1950: 255]), основанных на омонимах или на близких к омонимам словах, то есть на словах почти одинаково звучащих, но с разными значениями у разных народов.

На культуру украинских и словацких Карпат значительное влияние оказали немцы, венгры, евреи, цыгане. При записи фольклора, а также при разговоре с крестьянами мною было отмечено устариков сильное немецкое влияние в языке, а у пожилых крестьян — мадьярское влияние. Объясняется это отчасти тем, что старики проходили в молодости военную службу на немецком языке, а более молодое поколение — на венгерском. В 1920–1930-е годы в языке молодежи заметно было чешское влияние.

Интересные материалы дает изучение взаимовлияний и взаимоотношений между украинцами и словаками, с одной стороны, и евреями и цыганами — с другой. В верховинском селе Прислоп старик еврей рассказал мне в 1930-х годах много украинских сказок. Он считался там одним из лучших сказочников. Жившая в другом селе семья кузнеца-цыгана была хранительницей украинских верований и обрядов. Цыгане оказали большое влияние на карпатскую инструментальную музыку.

В 1920—1930-е годы я стремился синхронно выявить определенные закономерности в явлениях культуры Закарпатской Украины. Эти мои наблюдения можно, мне кажется, использовать при изучении современных фактов и явлений культуры Закарпатской Украины, польских Карпат и Восточной Словакии.

Определенным вкладом в изучение карпатской проблематики являются материалы, собранные в 1945–1946 годы участниками комплексной экспедиции АН СССР² и АН УССР³ в Закарпатскую Украину. Эти материалы частью совпадают с теми, которые были собраны мною в 1920—1930-е годы, частью отмечают новые явления, которые в 1940-е годы переживала Карпатская Украина.

Экспедиция работала в селах Малой Верховины, в этнографическом и фольклорном отношении значительно отличавшихся от долинных. Материальная и духовная культура жителей сел Малой Верховины была более архаичной, в частности у них полнее сохранялись женский национальный костюм, вышивка, орнаментированная резная утварь и др. Много устойчивее оказались обряды и национальная песенная традиция. Что касается долинных сел, то

² Отчеты об экспедиции см.: [Крупянская 1947а, 1947б].

³ Отчет об экспедиции см.: [Симоненко 1948].

их сильнее коснулось городское влияние, особенно в области материальной культуры; жизнь этих сел представляла своеобразную смесь элементов архаики (особенно в области обрядов, обычаев) и современных явлений.

Участники экспедиции собрали значительный материал по народному календарю: обрядовые песни, колядки (записано 145 текстов) и большое количество девичьих гаданий. Большой интерес представляют написанные в Закарпатской Украине поверья, заклинания, заговоры. Собранный материал, несомненно, представит данные как для установления местных областных типов свадебного обряда, так и для суждения о его эволюции (в частности, о проникновении в него современности). Сделаны записи обрядов, связанных с рождением, крестинами и похоронами.

Экспедициями собран большой песенный материал: записано 860 текстов, из них 260 песен и 600 «коломыек» и «спиванок». Песенные репертуары Малой Верховины и долины весьма различны. В репертуаре молодежи значительное место занимали украинские народные и советские массовые песни. В плане старой традиционной песни создавались и новые, главным образом о войне. Помимо словесных текстов, записывались и мелодии (180 песен, 28 коломыек). Экспедициями обнаружена в изучаемом районе богатейшая сказочная традиция. Значительная работа проделана экспедициями и по изучению материальной культуры. Описаны жилища, одежда, домашняя утварь, сельскохозяйственный инвентарь, народная вышивка и резьба по дереву. Работа экспедиций в значительной мере была рекогносцировочной, требующей дальнейшего расширения и углубления.

На VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук специальный симпозиум обсудит первоочередные проблемы в исследовании этнической истории культуры и быта населения Карпат, наметит важнейшие вопросы, с тем чтобы все этнографы и специалисты родственных дисциплин смогли в дальнейшем дружно приняться за их разработку. Успешное решение важных и интересных проблем, связанных с культурой Карпат, может быть достигнуто только в результате совместных усилий ученых различных дисциплин: этнографов, антропологов, археологов, историков, фольклористов, лингвистов, музыковедов и др.

СЕМАНТИКА И ФУНКЦИЯ СЕЛЬСКОГО ЭТИКЕТА*

В «пучке» функций и значений народных обычаев и обрядов в селе немаловажную роль играет этикет. Казалось бы, что похоронные, свадебные и другие причитания, отражающие душевные переживания исполнителей их, не могут носить функций этикета. Между тем это так.

В своем докладе я постараюсь показать роль семантики и функций сельских обрядов в Моравской Словакии. В основу моего доклада положена статья Зденека Мишуреца «*Velický fašanek*» (Český lid. Roč. 56. Č. 6. Praha. 1969. S. 342–347).

В статье описываются обычаи и обряды последних дней масленицы: воскресенье — понедельник — вторник — в большом селе «Велика над Величкой» в Моравской Словакии. Автор статьи использует материал об обычаях и обрядах на масленицу главным образом в годы перед Первой мировой войной и в начале ее. Эти «фашанковские» (масленичные) обычаи и обряды живы, хотя и со значительными изменениями, еще до сих пор, о чем свидетельствуют приложения к статье описания и фотоснимки, сделанные в 1969 году.

Эти фашанковские обряды по традиции исполняла холостая молодежь мужского пола, то есть парни, достигшие 16 лет и старше. Эта молодежь во главе со «стареком» и «младиком», то есть старостой и секретарем, являлась организаторами фашанковских увеселений и обрядов в селе. Все жители села относились с должным уважением к избранникам молодежи — стареку и младiku.

Выборы старека и младика проводились с надлежащей торжественностью. О дне выборов, как и о других официальных сообщениях, объявлял с барабанным боем сельский полицейский. На право проводить и устраивать увеселения на масленицу старек по-

* Публикуется по изданию: Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 67–71.

лучал от сельского управления особую бумагу, а в более ранние годы это разрешение давал священник.

«Фашанковские» увеселения и торжества начинались в воскресенье по окончании мессы. Молодежь приветствовали музыканты.

Следует отметить проявление взаимного уважения как со стороны фашанкаров к музыкантам, так и со стороны музыкантов к фашанкарам. Фашанкары, главные участники масленичных увеселений, первыми приглашали на танцевальные вечера и другие увеселения музыкантов. В свою очередь, музыканты, если у старека не хватало денег уплатить им гонорар, никогда не требовали этой платы от старека, «дали», так сказать, свой труд молодежи.

Как будет видно из дальнейшего описания церемоний и обрядов, на фашанках холостая молодежь строго соблюдала этикет, выражающий уважение по отношению к старшему населению. Так, например, в понедельник и во вторник молодые парни в праздничных одеждах в сопровождении музыкантов посещали всех жителей села, шли от дома к дому и приглашали посетить «музыку» (танцевальный вечер). Не зайти в какой-нибудь дом значило обидеть его хозяев. При посещении каждого дома холостая молодежь танцевала и пела песни. В первую очередь, конечно, посещались дома, где были девицы. Если по дороге веселящаяся молодежь встречала женатого мужчину, они его угощали вином из украшенной лентами и цветами бутылки. Хозяева дома угощали фашанкаров и наделяли их дарами: яйцами, свиным салом или деньгами. Парни имели сабли, и на сабли они натыкали сало, а яйца собирали в корзинках. Этими дарами хозяева поддерживали молодежь, которая продавала дары для покрытия расходов: плата музыкантам, плата за помещение и т. п. Своим посещением молодежь оказывала честь хозяевам.

Во всем этом, как правильно указывает автор статьи, выражалась «посполитость» — единство, коллективность — всего населения села во время масленичных увеселений.

В большом селе Велика над Величкой, кроме католиков, было 17% населения евангеликов. Стареком, то есть старостой молодежи, выбирался католик, получивший большинство голосов из кандидатов-католиков, а младшим — евангелик, получивший большинство голосов из евангеликов. В этом выражалась посполитость также между населением разного вероисповедания.

Отметим и другие формы сельского этикета: родители старека устраивали в понедельник торжественный обед для фашанкаров и музыкантов, а во вторник родители младика устраивали такой же торжественный обед.

В описываемый Зд. Мишурецем период, то есть в годы, предшествующие Первой мировой войне, при посещении домов молодежь не танцевала магического танца «на конопе». Посещение до-

мов носило только характер этикета: воздавалась честь хозяевам дома. Но в еще более ранний период этот танец при посещении домов, несомненно, исполнялся и носил также магический характер, то есть якобы содействовал обильному урожаю конопли. Отметим, что в соседнем с Великой селе Страни в период, описываемый Зд. Мишурецем, молодежь при посещении домов исполняла танец «на конопе» с подпрыгиванием вверх.

Что касается села Великой, то после посещения домов взрослой молодежью дома посещали дети с песней «на конопе» и с подпрыгиванием. Это широко распространенное явление перехода магического действия или танца в детскую игру. Правда, и дети за эту игру получали вознаграждение. Таким образом, в этой детской игре хозяева, по-видимому, до некоторой степени еще осознавали элементы магии, которая раньше была одной из главных функций и у взрослой молодежи при исполнении танца «на конопе».

Во вторник вечером молодежь организовывала более старые танцы для женатых, танцы, которые сама молодежь уже не танцевала. Это еще один пример этикета, которым выражалось уважение молодежи к старшим.

Итак, разобранные нами примеры этикета во время увеселений на масленицу показывают, что мужская молодежь оказывает знаки уважения старшим. А старшие всячески поддерживают, в частности материально, молодежь, чтобы дать ей возможность веселее отпраздновать «фашанки».

Отметим, что во время танцев («музыки») стареку и младик у одинаково подчиняются и молодежь, и старшее поколение.

Интересны особые танцы на «музыке», так называемые «соло». Танцы «соло» были знаком почета по отношению к отдельным группам и лицам населения во время увеселений. «Соло» исполнялось в честь присутствующих женатых, солдат, в честь рекрутов и особо в честь отдельных пар: парня и девицы.

Эти танцы «соло» были многозначны и несли пучок функций:

- 1) танцами «соло» оказывалась особая честь;
- 2) лица, для которых музыканты исполняли «соло», должны были класть на тарелку вознаграждение для музыкантов, что составляло значительную часть всего их гонорара;
- 3) ввиду того, что зал обычно не мог вместить всех танцующих, «соло» регулировало очередность танцующих.

Итак, сельский этикет спаивал между собой все части населения, укрепляя посполитость. С изменением общественных отношений ослабевала «посполитость» и угасали фашанковские празднества и обычаи.

С появлением после Первой мировой войны в селе Великой над Величкой двух гимнастическо-просветительных организаций Сокола и Орла (католическая гимнастическо-просветительная орга-

низация) в селе на фашанках принимали участие две группы фашанкаров — члены организации Орла и члены организации Сокола.

В настоящее время, как об этом пишет Зд. Мишурец, фашанкары посещают не все дома, а только некоторые. Программа исполняемых ими танцев и песен сильно сокращена по сравнению с тем временем, когда фашанки были в расцвете, то есть накануне Первой мировой войны. Но традиция фашанковских празднеств не умерла. Любопытно, что в 1958 году трактористы ходили в качестве фашанкаров по домам своих родных и работников государственного сельского хозяйства (то есть наш совхоз).

Интересна форма этикета в прежнее время при размещении гостей на «музыке»: холостая молодежь стояла по углам, причем девушки и парни — отдельно. Замужние женщины сидели на лавках вдоль стен, а женатые мужчины — у стола в задней части зала. Для музыкантов был особый стол, на который они клали свои инструменты и на котором стояла тарелка для собирания денег. В настоящее время такого размещения гостей по возрасту и по полу мы не встречаем.

Если применить терминологию де Соссюра (ср.: [Цивьян 1962]), то сельский этикет соответствует тому, что в языке мы обозначаем термином «langue».

Список цитируемой литературы

Сокращения:

- ЕЗ — Етнографічний збірник (Львів)
МУРЕ — Матеріяли до українсько-рускої етнології (Львів)
ПР — Подкарпатська Русь (Ужгород)
СЭ — Советская этнография (Ленинград)
ЦЕ — Центральная Европа (Прага)
РР — Prager Presse (Прага)
NVČ — Národopisný věstník československý (Praha; Brno)

- АКИМОВА 1928 — АКИМОВА Т. М. Эволюция женского костюма у саратовских чуваш. I. Рубашка // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Вып. 35. Ч. 5. (Этнографическая секция). Саратов, 1928.
- АНИЧКОВ 1903 — АНИЧКОВ Е. В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. Часть I // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 74. 1903. № 2.
- АНИЧКОВ 1905 — АНИЧКОВ Е. В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. Часть II // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 78. 1905. № 5.
- АНУЧИН 1896 — АНУЧИН Д. Н. Сани, лады и конь как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М., 1896.
- АРНАУДОВ 1920 — АРНАУДОВ М. Кукери и Русалии // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 34. София, 1920.
- АФАНАСЬЕВ 1933 — АФАНАСЬЕВ А. Н. Народные русские сказки и легенды. Т. 1–2. Берлин, 1933.
- БОГАТЫРЕВ 1918 — БОГАТЫРЕВ П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 г.) // Этнографическое обозрение. Кн. 111–112. № 3–4. М., 1918.
- БОГАТЫРЕВ 1923 — БОГАТЫРЕВ П. Г. Стихотворение Пушкина «Гусар», его источники и его влияние на народную словесность // Очерки по поэтике Пушкина. Берлин. 1923.

- БОГАТЫРЕВ 1926а — БОГАТЫРЕВ П. Г. Рецензия: [Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917] // NVČ. Roč. 19. Praha, 1926.
- БОГАТЫРЕВ 1926б — БОГАТЫРЕВ П. Г. Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь (Опыт статического исследования) // Sborník I. Sjezdu slovanských geografů a etnografů v Praze 1924. Praha, 1926.
- БОГАТЫРЕВ 1928–1929 — БОГАТЫРЕВ П. Г. К вопросу об этнологической географии // Slavia. Roč. 7. Praha, 1928–1929.
- БОГАТЫРЕВ 1933–1934 — БОГАТЫРЕВ П. Г. «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов // Lud Słowiański. T. 3. Zesz. I. В (etnografja), Kraków, 1933; Zesz. 2, В (etnografja). Kraków, 1934.
- БОГАТЫРЕВ 1963 — БОГАТЫРЕВ П. Г. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. («Збойницький цикл»). М., 1963.
- ВЕСЕЛОВСКИЙ 1913 — ВЕСЕЛОВСКИЙ А. Н. Поэтика. Собр. соч., Т. 1. СПб., 1913.
- В.М.К. 1890 — В.М.К. Из буковинских карпатских гор. 2. О рождественских праздниках и вообще о днях святочных у гуцулов // Наука. Вена. 1890.
- ВОЛОШИНОВ 1930 — ВОЛОШИНОВ В. П. Слово и его социальная функция // Литературная учеба. № 5. 1930.
- ГАГЕН-ТОРН 1933 — ГАГЕН-ТОРН Н. И. К методике изучения одежды в этнографии СССР // СЭ. 1933. № 3–4.
- ГАЛЬКО 1862 — ГАЛЬКО И. Народныи звичаи з околиц над Збручем. Т. 2. Львів, 1862.
- ГАЛЬКОВСКИЙ 1913 — ГАЛЬКОВСКИЙ Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. 2.
- ГАНЦКАЯ 1963 — ГАНЦКАЯ О. Польский этнографический журнал «Etnografia Polska». Т. II–VI. Wrocław, 1959–1961 // СЭ. 1963. № 4.
- ГЕРАСИМОВИЧ 1893 — ГЕРАСИМОВИЧ В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові, Жовувівського повіту // Правда. 1893. Вип. 54. Т. 18.
- ГНАТЮК 1912а — ГНАТЮК В. Похоронні звичаї і обряди // ЕЗ. 1912. Т. 31–32.
- ГНАТЮК 1912б — ГНАТЮК В. Знадоби до української демонології // ЕЗ. 1912. Т. 33–34.
- ГРАЦИАНСКАЯ 1962 — ГРАЦИАНСКАЯ Н. Журнал словацких этнографов («Slovenský národopis». 1960–1961 гг.) // СЭ. 1962. № 5.
- ГРОТ 1880 — ГРОТ Я. К. Жизнь Державина по его сочинениям и письмам и по историческим документам, описанная Я. Гротом. СПб., 1880. Т. 1.
- ГРУШЕВСЬКА 1924 — ГРУШЕВСЬКА К. 3 примітивної культури. Київ, 1924.
- ГРУШЕВСЬКИЙ 1923 — ГРУШЕВСЬКИЙ М. Історія української літератури. Київ; Львів, 1923. Т. 1.
- ДЗВІНОКЪ 1891 — Новый рікъ // Дзвінокъ / Под ред. В. Шухевича. Ч. 1. Річник 2. Январь 1891 г. Львів, 1891. [без автора].
- ДЗЕНДЗЕЛІВСЬКИЙ 1958–1960 — ДЗЕНДЗЕЛІВСЬКИЙ Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР (Лексика). 1–2. Ужгород, 1958–1960.

Список цитируемой литературы

- ДИКАРІВ 1905 — ДИКАРІВ М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // МУРЕ. 1905. Т. 6.
- Добровольский 1897 — Добровольский В. Н. О дорогобужских мещанах и их шубрейском или кубрацком языке // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1897. Т. 2. Кн. 2.
- Довгун 1923 — Довгун В. Пасха давно // ПР. 1923. № 1.
- Доманицький 1912 — Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії // МУРЕ. 1912. Т. 15.
- ЕЛЕОНСКАЯ 1929 — ЕЛЕОНСКАЯ Е. Н. Вредоносные заговоры и обереги от злого человека // Slavia. Roč. 7. Seš 4. 1929.
- ЖАТКОВИЧ 1895 — ЖАТКОВИЧ І. Замітки етнографічні з Угорської Русі // ЕЗ. 1895. Т. 2.
- ЖИРМУНСКИЙ 1927 — ЖИРМУНСКИЙ В. М. Проблемы немецкой диалектографии в связи с историческим краеведением // Этнография. 1927. Кн. 3. № 1.
- ЗАХАРИЕВ 1918 — ЗАХАРИЕВ Й. Кюстендилско краище // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1918. Кн. 32.
- ЗЕЛЕНИН 1909 — ЗЕЛЕНИН Д. К. Народный обычай «греть покойников» // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1909. Т. 18.
- ЗЕЛЕНИН 1913 — ЗЕЛЕНИН Д. К. Великорусские говоры с неорганическим и переходным смягчением задненебных согласных в связи с течением позднейшей великорусской колонизации. СПб., 1913.
- ЗЕЛЕНИН 1914–1916 — ЗЕЛЕНИН Д. К. Описание рукописей ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–2.
- ЗЕЛЕНИН 1916 — ЗЕЛЕНИН Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1.
- ЗЕЛЕНИН 1917 — ЗЕЛЕНИН Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Известия Академии наук. Пг., 1917.
- ЗЕЛЕНИН 1934А — ЗЕЛЕНИН Д. К. Истолкование пережиточных обрядов // СЭ. 1934. № 5.
- ЗЕЛЕНИН 1934Б — ЗЕЛЕНИН Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Труды Института этнографии. 1934. Т. 1. Вып. 1.
- ЗУБРИЦЬКИЙ 1900 — ЗУБРИЦЬКИЙ М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят (записано в с. Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) // МУРЕ. 1900. Т. 3.
- КАПИЦА 1928 — КАПИЦА О. И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Л., 1928.
- КЛИНГЕР 1911 — КЛИНГЕР В. П. Животные в античном и современном суеверии. Киев, 1911.
- КОВАЛІВСЬКИЙ 1927 — КОВАЛІВСЬКИЙ А. П. Картографічний метод у етнології // Науковий збірник Харківської науково-дослідчої катедри історії української культури. Ч. 7. Етнологічно-краєзнавча секція. 1927. В. 1.

- КОЛЕССА 1898 — КОЛЕССА Ф. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ. Львів, 1898. Т. 5.
- КОЛЕССА 1929 — КОЛЕССА Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // ЕЗ. Львів, 1929. Т. 39, 40.
- КОЛЕССА 1931 — КОЛЕССА Ф. Карпатські цикл народніх пісень (спільних українцям, словакам, чехам и полякам) // *Práce I sjezdu slovaňských filologů v Praze*. 1929. Вып. 2. 1931.
- КРАНДЖАЛОВ 1962 — КРАНДЖАЛОВ Дм. О современном состоянии изучения румынского влияния на Карпатах // *Etnographica*. 3, 4. Врно, 1962.
- КРУПЯНСКАЯ 1947А — КРУПЯНСКАЯ В. Ю. Экспедиция в Закарпатскую Украину (предварительный отчет) // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. 1947. № 3.
- КРУПЯНСКАЯ 1947Б — КРУПЯНСКАЯ В. Ю. Фольклорный отряд Закарпатской комплексной экспедиции // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. 1947. № 4.
- КУЗЕЛЯ 1912 — КУЗЕЛЯ З. Українські похоронні звичаї і обряди в етнографічній літературі (Огляд студій і бібліографія) // ЕЗ. 1912. Т. 31, 32.
- КУЗЕЛЯ 1914 — КУЗЕЛЯ З. Посижіне і забави при мерци в українськiм похороннiм обряді // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1914. Т. 121.
- КУЗЕЛЯ 1915 — КУЗЕЛЯ З. Посижіне і забави при мерци в українськiм похороннiм обряді // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1915. Т. 72.
- КУЗИВЪ 1889 — КУЗИВЪ І. Жите-бутє, звичаї и обычаї гѣрскаго народу: Зѣбравъ въ селі Дыдьові Иванъ Кузівъ // Зоря. 1889. № . 21.
- ЛЕПКІЙ 1887 — ЛЕПКІЙ Д. Домашнє жите нашого люду в деяких его вірованнях // Зоря. 1887. № 7.
- ЛИНТУР 1963 — ЛИНТУР П. В. Народные баллады Закарпатья и их западно-славянские связи // V Международный съезд славистов АН УССР. Украинский комитет славистов. Киев, 1963.
- ЛОССКИЙ 1926 — ЛОССКИЙ И. О. Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца // *Современные записки*. 1926. Т. 28.
- МАКСИМОВ 1903 — МАКСИМОВ С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, Спб., 1903.
- НАРОДНЫЕ ОБЫЧАИ 1912 — Народные обычаи и обряды над Збручем. Львов, 1912.
- НИКОЛЬСКИЙ 1923 — НИКОЛЬСКИЙ Н. М. Следы магической литературы в книге Псалмов // Труды Белорусского государственного университета. 1923. № 4—5.
- ОНИЩУК 1912А — ОНИЩУК А. З народнього життя гуцулів // МУРЕ. 1912. Т. 15.
- ОНИЩУК 1912Б — ОНИЩУК А. Народний календар. Звичаї і вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907—1910 р. в Зелениці, Надвірнянського повіту // МУРЕ. 1912. Т. 15.
- ПАНЬКЕВИЧ 1938 — ПАНЬКЕВИЧ И. Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей. Прага, 1938.

Список цитируемой литературы

- ПАСТЕРНАК 1929 — ПАСТЕРНАК Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту // Матеріали до етнології й антроплогії. Львів, 1929. Т. 21–22. Ч. 1.
- ПЕТРУШКА 1929 — ПЕТРУШКА М. Рождественні звичаї в селі Вышкôвцях // ПР. Роѣ. 6. 1929. № 2.
- ПОЗНАНСКИЙ 1917 — ПОЗНАНСКИЙ Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения заговорных формул // Записки историко-филологического ф-та Петроградского университета. Пг., 1917.
- ПОТЕБНЯ 1887 — ПОТЕБНЯ А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. В 2 т. Варшава, 1887. Т. 2.
- ПОУЧЕНИЕ 1880 — Епископское поучение князьям и всем православным христианам о противуестественных плотских грехах, ротничестве и подражании иноверческим обычаям // Русская историческая библиотека. 1880. Т. 6. № 123.
- СИМОНЕНКО 1948 — СИМОНЕНКО И. Ф. Этнографический отряд Закарпатской комплексной экспедиции // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. 1948. IV.
- СЛОВО 1925 — Слово: Всекидневник за политика, стопанство и културен живот. София, 1925. № 895. 24 мая.
- СРЕЗНЕВСКИЙ 1902 — СРЕЗНЕВСКИЙ И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2. Ч. 2.
- СУМЦОВ 1885 — СУМЦОВ Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
- ФРАНКО 1898 — ФРАНКО И. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ. 1898. Т. 5.
- ФРЕЙД 1923 — ФРЕЙД З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Психологическая и психоаналитическая библиотека. Под ред. проф. И. Д. Ермакова. М.; Пг., 1923. Вып. 6.
- ЦИВЬЯН 1962 — ЦИВЬЯН Т. В. К описанию этикета как семиотической системы // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962.
- ЧАЈКАНОВИЋ 1921 — ЧАЈКАНОВИЋ В. Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић // Годишњица Николе Чунића. Београд, 1921. Књ. 34.
- ЧАЈКАНОВИЋ 1923 — ЧАЈКАНОВИЋ В. Божићна слама // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1923. Књ. 3.
- ЧАЈКАНОВИЋ 1924 — ЧАЈКАНОВИЋ В. Студије из религије и фолклора. Живот и обичаји народни. Књ. 13 // Српски етнографски зборник. Београд, 1924. Књ. 31.
- ЧАЈКАНОВИЋ 1926 — ЧАЈКАНОВИЋ В. Бадње Вече код нас није чекање Новорођеног него помен «мртвима» // Време. 6, 7 и 8 Јануара. Београд, 1926. Година 6. № 1456.
- ЧИЖЕВСКИЙ 1931 — ЧИЖЕВСКИЙ Д. Этика и логика // Научные труды Русского народного университета в Праге. Пг., 1931. Т. 4.
- ШКЛОВСКИЙ 1933 — ШКЛОВСКИЙ В. Чулков и Левшин. Л., 1933.
- ШТЕРНБЕРГ 1926 — ШТЕРНБЕРГ Л. Я. Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. 1926. Кн. 2. № 1, 2.

- ШТЕФАНЕЦЬ 1930 — ШТЕФАНЕЦЬ Ю. Різдвянѣ вѣрованія и обычаѣ в селѣ Доманинцях, б. жупа ужанска // ПР. Роѣ. 7. Ч. 1, 2. 1930.
- ШУХЕВИЧ 1904 — ШУХЕВИЧ В. Гуцульщина. Ч. 4 // МУРЕ. 1904. Т. 7.
- ЩЕРБАКІВСЬКИЙ 1925 — ЩЕРБАКІВСЬКИЙ Д., Сторінка з української демонології. Вірування про холеру // Записки українського наукового товариства в Києві, 19. Київ, 1925.
- ЭНГЕЛЬС 1961 — ЭНГЕЛЬС Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 39 т. М., 1961. Т. 20.
- ЯКОБСОН 1921 — ЯКОБСОН Р. О. Новейшая русская поэзия. Набросок первый, Пг., 1921.
- ЯКУБІНСКИЙ 1926 — ЯКУБІНСКИЙ Л. П. Несколько замечаний о словарном заимствовании // Язык и литература. Т. I. Научно-исследовательский институт сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока при Ленинградском государственном университете. Л., 1926.
- BARTOŠ 1901 — Bartoš F. Ze života moravských Slováků // Slovensko. Sbornik statí věnovaných kraji a lidu slovenskému. Praha, 1901.
- BOAS 1920 — BOAS F. The Methods of Ethnology // American Anthropologist. 1920. Vol. 22. № 4.
- BOGATYREV 1926 — BOGATYREV P. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique // Le Monde Slave. Paris, 1926. Vol. 3. № 11.
- BOGATYREV 1929 — BOGATYREV P. Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. Paris, 1929.
- BOGATYREV 1931 — BOGATYREV P. Příspěvek k strukturální etnografii // Slovenská Miscellanea. Bratislava, 1931.
- BOGATYREV 1933 — BOGATYREV P. Aufgabe des Ethnografen in Karpatorussland und in der Ostslowakei // Prager Rundschau. 1933. № 3.
- BOGATYREV 1933–1934 — BOGATYREV P. «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков, украинцев // Lud Słowiański. T. III. Zesz. 1, B (etnografja). Kraków, 1933. S. 107–114; Zesz. 2, B (etnografja), Kraków, 1934.
- BOGATYREV 1935 — BOGATYREV P. Funkčno-štrukturálna metóda a iné metódy etnografie i folkloristiky // Slovenské Pohľady. Roč. 51. Turčiansky Sv. Martin, 1935.
- BOGATYREV 1960 — BOGATYREV P. Der slovakische Volksheld Jánošík in Volksdichtung und bildender Volkskunst (Hinterglasmalerei) // Zur Frage des vergleichenden Studiums von Volksdichtung und bildender Volkskunst. Zwischen Kunstgeschichte und Volkskunde. Festschrift, für W. Fraenger. Berlin, 1960.
- BOGATYREV, RYBA 1927 — BOGATYREV P., RYBA V. Herecké pověry // Přítomnost. Roč. 4. Praha, 1927.
- BOLTE, POLÍVKA 1913–1918 — BOLTE J., POLÍVKA G. Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd 1. 1913; Bd 2. 1915; Bd 3. 1918.
- BRINGEMEIER 1931 — BRINGEMEIER M. Gemeinschaft und Volkslied. Ein Beitrag zur Dorfkultur des Münsterlandes. Münster, 1931.
- BROŽ 1932–1933 — BROŽ J. Typy selských statků na podhůří boubinském // NVČ. Roč. 25, 26. 1932–1933.

Список цитируемой литературы

- BRÜCKNER 1918 — BRÜCKNER A. Mitologija slowiańska. Kraków, 1918.
- BÜHLER 1934 — BÜHLER K. Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena, 1934.
- BYSTRON 1916 — BYSTRON J. S. Zwyczaje żniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916.
- CARAMAN 1933 — CARAMAN P. Obrzęd kołędowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- CHALOUPECKÝ 1923 — CHALOUPECKÝ V. Staré Slovensko // Spisy filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě. Č. 3. Bratislava, 1923.
- CHOTEK 1906 — CHOTEK K. Cerovo // NVČ. Roč. 1. 1906.
- ČČM 1853 — Časopis českého museum. Roč. 27. Praha, 1853.
- DANZEL 1924 — DANZEL T. Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte. Stuttgart, 1924.
- DEMBOWSKI 1892 — DEMBOWSKI B. Słownik gwary podhalskiej. Sprawozdanie Komisji Językowej Akademiji Umiejętności. 1892. T. 5.
- DOBROWOLSKI 1960 — DOBROWOLSKI K. The Pastoral culture of the carpathians and the balkans as a subject for international scientific co-operation // Carpatica 1. 1960.
- DOBŠINSKÝ 1870 — DOBŠINSKÝ P. Sborník slovenských národních piesní, povesti, príslovi. Vydáva Matica Slovenská. Sv. 1. Vieden, 1870.
- DUMÉZIL 1924 — DUMÉZIL G. Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne // Les Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Paris, 1924. T. 34.
- ELSCHEK 1961 — ELSCHKEK O. Úlohy a ciele výskumu karpatskej ľudovej hudobnej kultury // Slovenský národopis. 1961. № 4.
- FISCHER 1921 — FISCHER A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- FISCHER 1926 — FISCHER A. Lud polski. Podręcznik etnografii Polski. Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Lwów, 1926.
- FISCHER 1927 — FISCHER A. Zwyczaje rolnicze ludu polskiego // Rolnik polski. 1927.
- FISCHER 1932 — FISCHER A. Zarys etnograficzny wojewódstwa lubelskiego // Monografia statystyczno-gospodarcza woj. Lubelskiego. Lublin, 1932. T. 1.
- FRANKOWSKI 1928 — FRANKOWSKI E. Kalendarz obrzędowy ludu polskiego // Biblioteka Regionalna. Warszawa, 1928. T. 2.
- FRAZER 1923 — FRAZER J. G. Le rameau d'or. Paris, 1923.
- GERYK (Б. Г.) — GERYK J. Vianočné zvyky a obyčaje v Zárieči. Z rukopisu monografie «Zarieč a okolie» // Zbornik muzeálnej Slovenskej Spoločnosti. Roč. 19. Č. 4.
- GLADYSZ 1960 — Bibliografia historii kultury ludowej Karpat. Ч. 1: Materiały do bibliografii polskiej. Prace działu etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN / Pod redakcją M. Gladysza. Warszawa, 1960.
- GOŁĘBIEWSKI 1830 — GOŁĘBIEWSKI Ł. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Warszawa, 1830.
- GUNDA 1961 — GUNDA B. Altertümliche Mahlsteine in den Karpaten // Acta Ethnographica. 1961. № 1, 2.

- HANUŠ 1860 — HANUŠ J. J. Bájeslovný kalendár slovanský. Praha, 1860.
- HELLWIG 1916 — HELLWIG A. Weltkrieg und Aberglaube. Erlebtes und Eriaushtes. Leipzig, 1916.
- HOLUBÝ 1901 — HOLUBÝ J. Ze zvyků a obyčejů na Uherském Slovensku // Slovensko. Umělecká Beseda svým členům na rok 1901.
- HRADECKA 1903 — HRADECKA S. Przyczynki do wierzeń ludu w Wierzbanowy pow. Wieliczka // Lud. Kraków. 1903. T. 9.
- HÚSEK 1932 — HÚSEK J. Hranice mezi zemi Moravsko-slezskou a Slovenskem // Studie etnografická. Č. 5. Praha, 1932.
- JACOBET 1961 — JACOBET W. Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des XX Jahrhunderts. Berlin, 1961.
- JACOBET 1962 — JACOBET W. Die Böhmisches Schäferzucht von 1709 und ihre Bedeutung // Etnographica 3, 4. Brno, 1962.
- JANOTA 1878 — JANOTA E. Lud i jego zwyczaje // Przewodnik Naukowy i Literacki. Lwów, 1878.
- JOZEF Z NAD WISZENKI 1899 — Jozef z nad Wiszenki. Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach // Lud. Kraków. 1899. T. 5.
- KANTOR 1907 — KANTOR J. Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1907. T. 9.
- KIRÁLY 1891 — KIRÁLY P. A palázulás (palázolás) // Ethnographia. 1891. № 2.
- KLAWE 1920 — KLAWE J. Totemizm i pierwotne zjawiska religijne w Polsce. Studium porównawcze. Warszawa, 1920.
- KLAWE 1923 — KLAWE J. Teoria animistyczna w etnologii // Lud. Kraków, Serja 2. T. 2. 1923.
- KLVAŇA 1923 — KLVAŇA J. Lidové kroje na Moravském Slovensku // Moravské Slovensko. Svazek I. Praha, 1923.
- KOLBERG 1882 — KOLBERG O. Pokucie. Obraz etnograficzny. 1–4. Kraków, 1882.
- KOSIŃSKI 1884 — KOSIŃSKI W. Przyczynek do gwary zakopańskiej // Rozprawy i Sprawozdania z pos. Wydziału filologicznego Akademii Umiejętności. T. 10. 1884.
- KOVÁTS, JÁNOS 1891 — KOVÁTS DR., JÁNOS S. Répczevidéki népszokások. Palázulás // Ethnographia. № 3. 1891.
- KOŽMÍNOVÁ 1922 — KOŽMÍNOVÁ A. Podkarpatská Rus. Práce a život lidu po stránce kulturní, hospodářské a národopisné. Praha; Plzeň, 1922.
- KOŽMÍNOVÁ 1925 — KOŽMÍNOVÁ A. Vánoce na Podkarpatské Rusi. Kterak lid oslavuje narození Christoskovo // Československá Republika. Praha, 6/1. 1925.
- KRÁL 1923A — KRÁL J. Geografická bibliografie Podkarpatské Rusi. Travaux géographiques tchèques édités par M. le prof. Dr. V. Svambera // Travaux Institut géographique de l'université Charles à Prague. № 11. 1923.
- KRÁL 1923B — KRÁL J. Corná hora v Podkarpatské Rusi // Spisy, vydávání přírodovědeckou fakultou Karlovy university. Praha, № 2. 1923.
- KRÁL 1925A — KRÁL J. Polonina Rivna v Podkarpatské Rusi // Spisy, vydávané přírodovědeckou fakultou Karlovy university. Praha, № 48. 1925.
- KRÁL 1925B — KRÁL J. Velikonoční svěcení paschy u Huculů v Podkarpatské Rusi // Český lid. Roč. 25. Praha, 1925.

Список цитируемой литературы

- KRAL 1927 — KRAL J. Svidovec v Podkarpatské Rusi // Věstník královské české společnosti Nauk. 2. 1927.
- KRAL 1928 — KRAL J. Geografická bibliographie Podkarpatské Rusi za rok 1923–1926 // Travaux géographiques tchèques. № 13. 1928.
- KRANDJALOV 1961 — KRANDJALOV D. Le problème des influences roumaines dans les Carpates du Nord et de l'Ouest, surtout dans la région dite Valachie Morave (en Tchécoslovaquie) // Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Historica II. 1961.
- LÉVY-BRUHL 1910 — LÉVY-BRUHL L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910.
- LÉVY-BRUHL 1927 — LÉVY-BRUHL L. L'âme primitive. Paris, 1927.
- LUD, T. 9 — Lud. Organ polskiego towarzystwa ludoznawczego... Kraków, 1903. T. 9.
- LUD, T. 10 — Lud. Organ polskiego towarzystwa ludoznawczego... Kraków, 1904. T. 10.
- LUD, T. 29 — Lud. Organ polskiego towarzystwa ethnologicznego... Lwów, 1930. T. 29.
- LUD, T. 30 — Lud. Organ polskiego towarzystwa ethnologicznego... Lwów, 1931. T. 30.
- MAGIERA 1904 — MAGIERA J. Wilija w Sądeczyźnie // Wisła T. 18. 1904.
- MANSIKKA 1909 — MANSIKKA V. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigungen der Blut und Verrenkungssegen. Akademische Abhandlung. Helsingfors, 1909.
- MARIANU 1892 — MARIANU S. Fl. Inmormintarea la Români. Studia etnografică, București, 1892.
- MARTON 1891 — MARTON J. Tótfalu néprajzi vázlata // Ethnographia № 2. 1891.
- MEILLET 1921 — MEILLET A. Linguistique historique et linguistique générale. Paris, 1921.
- MEILLET 1925 — MEILLET A. Les interférences sémantiques // Revue française de Prague. Prague, 1925. 4 année, Décembre.
- MORAVSKÉ SLOVENSKO 1922 — Moravské Slovensko. Sv. 2. Praha, 1922.
- MOSZYŃSKI 1925 — MOSZYŃSKI K. O źródłach magii i religii // Przegląd filozoficzny. Rok 28. Warszawa, 1925.
- MOSZYŃSKI 1939 — MOSZYŃSKI K. Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa Kraków, 1939.
- MUKAŘOVSKÝ 1966 — MUKAŘOVSKÝ J. Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty // Mukařovský J. Studie z estetiky. Praha, 1966.
- NÁRODNÍ LISTY 1909 — Národní Listy. 30 juillet, 1909.
- NĚMCOVÁ 1911 — NĚMCOVÁ B. Obrazy ze života Slováků // Sebrané spisy Boženy Němcové. Sv. 10. 1911.
- NĚMCOVÁ 1859 — NĚMCOVÁ B. Obrazy ze života slovenského // Časopis českého museum. Sv. 10. 1859.
- NIEDERLE 1916 — NIEDERLE L. Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských. I, f. I; II, f. I // Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní, Praha, 1916.
- NOWOSIELSKI 1857 — NOWOSIELSKI A. Lud Ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tańce, gry. Wilno, 1857.
- OBRATIL 1933 — OBRATIL K. J. Kryptadia. 1–2. Praha, 1933.

- ORAVEC 1957 — ORAVEC J. Reč ľudových piesni a nárečová norma // Jazykovedné štúdie. T. 2. Dialektológia. Bratislava, 1957.
- PERINKA 1905 — PERINKA F. V. Mistopis. Val.— klobucký okres // Vlastivěda Moravská. II. Brno, 1905.
- PETROV 1924 — PETROV A. Л. Národopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773. Praha, 1924 (Nákladem České Akademie věd a umění).
- POLIVKA 1922 — POLIVKA J. Du surnaturel dans les contes slovaques // Revue des études slaves. Paris. Vol. 2. 1922.
- POLIVKA 1929 — POLIVKA J. Ránu neopakuj! // Матеріалн до етнології й антропології. Т. 21, 22. Львів, 1929.
- POSPÍŠIL 1911 — POSPÍŠIL F. Mečový (zbrojný) tanec na slovanské půdě // NVČ. Roč. 6. Praha, 1911.
- PRAŽAK 1927 — PRAŽAK V. Příspěvky k studia slovenských lidových výšivek // Časopis Učené společnosti Šafaříkovy. Roč. 1. Č. 3–4. Bratislava.
- ROHEL 1948–1950 — ROHEL J. Realismus hornického humoru // Slezský sborník. Acta Silesica 2–3. Opava, 1948–1950.
- ROTSCHILD 1935 — ROTSCHILD L. Basic Concepts in the Plastic Arts // Journal of Philosophy. Vol. 33. № 2. 1935.
- RS 1875 — Rozprawy i Sprawozdania z pos. Wydziału filologicznego Akademiji Umiejętności. T. 3. 1875.
- SAUSSURE 1922 — SAUSSURE F. DE. Cours de linguistique générale. Paris, 1922.
- SCHNAIDER 1911 — SCHNAIDER J. Z życia górali nadtomnickich // Lud. T. 17. Z. 1. Lwów, 1911.
- SCHNAIDER 1912 — SCHNAIDER J. Z życia górali nadiomnickich. XVII. Zwyczaje świąteczne // Lud. Lwów, 1912. T. 18.
- SCHNEEWEIS 1925 — SCHNEEWEIS E. Die Weihnachtsbränche der Serbokroaten // Ergänzungsband XV zur «Wiener Zeitschrift für Volkskunde». Wien, 1925.
- ŠEBESTOVÁ 1900 — ŠEBESTOVÁ A. Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky. Olomouc, 1900.
- STIEBER 1930A — STIEBER Z. Jugoslawizmy w dialekcie środkowo-słowackim // Lud Słowiański. T. 1. Z. 2. Kraków, 1930.
- STIEBER 1930B — STIEBER Z. Z zagadnień podziałów dialektycznych grupy zachodniosłowiańskiej // Lud Słowiański. T. 1. Z. 2. Kraków, 1930.
- SOCHÁŇ 1930 — SOCHÁŇ P. Starobylé zvyky slovenských roľníkov pri pol'nej práci. Bratislava, 1930.
- STRÁNSKÁ 1927 — STRÁNSKÁ D. Ze studia slovenských krojů. II. Úprava ženského účesu na západním Slovensku // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927.
- STRÁNSKÁ 1929 — STRÁNSKÁ D. Příspěvky o oděvacích plachtách v Trenčansku. Ze studia slovenských krojů, II // NVČ. Roč. 22. 1929.
- STRÁNSKÁ 1931 — STRÁNSKÁ D. Lidové obyčeje hospodářské // NVČ. Roč. 24. Č. 1–2. 1931.
- ŠKULTÉTY (N. D.) — ŠKULTÉTY J. Pavel Dobšinský (1828–1928) // Slovenské Pohľady. Roč. 44.
- TILLE 1918 — TILLE V. Polívkovy studie ze srovnávací literatury // Sborník prací věnovaných Prof. Dr. J. Polívkovi k šedesátým narozeninám (= NVČ. Roč. 13) 1918.

Список цитируемой литературы

- TRUBETZKOY, FÜRST 1925 — TRUBETZKOY N., FÜRST N. Einiges über die russische Lautentwicklung und die Auflösung der gemeinrussischen Sprach-einheit // Zeitschrift für slawische Philologie. Herausgegeben von Dr. Max Vasmer. Leipzig. 1925. Bd. 1.
- ULANOWSKA 1888 — ULANOWSKA S. Wśród ludu krakowskiego // Wisła 1888. T. 2.
- UTITZ 1927 — UTITZ E. Die Philosophie in ihren Einzelgebieten // Utitz E. Aesthetik und Philosophie der Kunst. Rostock, 1927.
- VÁCLAVÍK 1925 — VÁCLAVÍK A. Podunajská dedina v Československu. Bratislava, 1925.
- VÁCLAVÍK 1930 — VÁCLAVÍK A. Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané, v Luhačovicích. 1930.
- VÁCLAVÍK, HÚSEK 1933 — VÁCLAVÍK A, HÚSEK J. Hranice mezi zemi Moravskoslezskou a Slovenskem // Časopis Matice Moravské. Roč. 57. Brno, 1933.
- VARGYAS 1962 — VARGYAS L. Kutatások a népballada középkori történetében IV. Műfaji és történeti tanulságok // Az Ethnographia. 1962. № 2.
- VOJTEK 1906 — VOJTEK M. Poverý v Terchovej // Sborník Muzeálnej Slovenskej Spoločnosti. Roč. 9. 1906.
- VRŠATSKÝ 1898 — VRŠATSKÝ. Zvyky a obyčaje v Solčanoch — Nitra — Dľa sděle-nia Jána Ondruša // Sborník Muzeálnej Slovenskej Spoločnosti. Roč. 3. 1898.
- VYDRA 1931 — VYDRA J. Nauka o kroji. Praha, 1931.
- WAJGL 1877 — WAJGL L. Rys miasta Kołomyi // Kołomyja. 1877.
- WANKI 1889 — WANKI A. Zabawy Wielkonocne ludu ruskiego we wsi Gorczykach koło Sieicawy w powiecie przemyskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. T. 13. Kraków, 1889.
- WEISER-JUL 1923 — WEISER-JUL L. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Stuttgart. 1923.
- WOLLMAN 1920–1925 — WOLLMAN F. Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské // NVČ. Roč. 14. 1920; Roč. 15. 1921; Roč. 16. 1923; Roč. 18. 1925.
- WRZEŚNIEWSKI 1885 — WRZEŚNIEWSKI A. Spis wyrazów podhalskich. Kraków, 1885.
- WUNDT 1910 — WUNDT W. Völkerpsychologie, eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Religion. Leipzig, Erster Teil, 1910.
- ŽATKO 1962 — ŽATKO R. Vyberová bibliografia ľudovej kultúry karpatskej na Slovensku [Ausgewählte Bibliographie der Volkskultur im slowakischen Karpatenraum] // Bigliografická príloha Zpráv. № 5. 1962.
- ZAWILIŃSKI 1882 — ZAWILIŃSKI R. Z etnografji krajowej // Przegląd literacki i artystyczny. 1882.
- ZBORIL 1928 — ZBORIL J. Jak hynul kroj hanácký v Lešanech u Prostějova // Český lid. Roč. 28. Praha, 1928.
- ZELENIN 1927 — ZELENIN D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

ПРИЛОЖЕНИЯ

А. М. Р Е Ш Е Т О В

Письма

*П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину**

В АРХИВЕ выдающегося отечественного этнографа и фольклориста, члена-корреспондента АН СССР Дмитрия Константиновича Зеленина (1878–1954) хранятся около 50 писем, открыток и телеграмма его младшего коллеги, также выдающегося ученого Петра Григорьевича Богатырева (1893–1971)¹. Они писали письма друг другу по крайней мере свыше 30 лет: первое датировано 13 сентября 1917 г., последнее — 3 ноября 1948 г., причем переписка порой носила довольно активный характер. Как мне представляется, сохранились отнюдь не все почтовые отправления, сделанные П. Г. Богатыревым в адрес Д. К. Зеленина. Это может объясняться несколькими причинами: переездом Д. К. Зеленина из Харькова в Ленинград, спецификой прожитых лет и даже обычаем получателя использовать любую, даже уже исписанную бумагу в качестве черновиков. Во всяком случае, на некоторых сохранившихся письмах уже имелись различного рода пометы и записи, совершенно не относящиеся к отправителю и содержанию письма.

Переписка в течение столь значительного времени двух таких значительных личностей, каковыми являлись Д. К. Зеленин и П. Г. Богатырев, представляет и сегодня исключительный интерес для истории науки, как отечественной, так и мировой: свыше четверти века П. Г. Богатырев работал в Чехословакии и некоторое время в Германии. Как видно из писем, П. Г. Богатырев вел в этот период большую переписку и с другими коллегами: Б. М. Соколовым, Н. С. Державиным, В. Д. Бонч-Бруевичем и другими учеными, — но его письма к Д. К. Зеленину носят совсем особый характер: он видел в нем не просто своего старшего товарища, но и почитал его как своего учителя, их переписка охватывала исключительно широкий круг проблем.

* Публикуется по изданию: Письма П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину / Подгот., публ., предисл. и комм. А. М. Решетова // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2–3. С. 330–346.

П. Г. Богатырев определил свои научные интересы еще на студенческой скамье. Он сразу начал работать на довольно высоком профессиональном уровне. Об этом свидетельствует его первое письмо Д. К. Зеленину:

Глубокоуважаемый Дмитрий Константинович!

Сердечно благодарен Вам за Ваши труды. Я получил их от Елены Николаевны Елеонской еще летом, но не писал Вам до сих пор, т. к. полагал, что Вы на лето уехали из Харькова. Этим летом мне пришлось быть в Саратовской губернии Аткарском уезде и в Орловской губернии Карачевском уезде. В Карачевском у. я сделал записи по диалектологии (диссимилятивное *аканье*, *г* фрикативное, *кя* и *кю*), приобрел женский костюм: паневу, рубаху, занавеску, пастушью бирку, жеребья, сделал небольшие записи по этнографии. В Саратовской губ. Аткарском уезде был около станции Екатериновка. Крестьяне переселились сюда лет 150 тому назад из Рязанской губ. Главнейшие диалектические черты: *γ*, *яканье* во всех положениях, 3-е лицо глагола — *ть*, во 2-ом и 3-ем лице ед. ч. и в 1-ом лице множ. ч. *е* не переходит в *о* под ударением: идёшь, идёш, идём. Приобрел там пастушью и кожаную бирку, части костюма: запон, золотное ожерелье, лапотъ писаный (лапотъ писаный обыкновенно преподносил на масленицу в прощенный день зять теще, а она ему яичницу делала). Записал там кое-какие сведения по народному календарю, народной демонологии, играм, гаданьям и т. д. Если Вам нужен писаный лапотъ Сарат. губ., я могу написать и там сделают. У меня пока всего-навсего один имеется писаный лапотъ, и я думаю его пожертвовать в Румянцевский Музей. Еще раз благодарю за присланные Ваши труды.

Уважающий Вас П. Богатырев.

Мой адрес: Москва, Плющиха,

1 Воздвиженский пер., д. 7, кв. 4

Петру Григорьевичу Богатыреву.

13 сентября 1917 г.²

По характеру письма трудно определить, является ли оно первым в дальнейшей переписке П. Г. Богатырева и Д. К. Зеленина. Представляется, что если не лично, то уж во всяком случае заочно они были знакомы, хорошо знали друг о друге, о сфере научных интересов. Приведенное письмо — безусловное свидетельство широких научных лингвистических, этнографических, фольклорных интересов П. Г. Богатырева. Это подтверждает и второе письмо:

Глубокоуважаемый Дмитрий Константинович!

Получив Ваше письмо, я написал своим знакомым, чтобы они заказали и переслали Вам писанные лапти. Но до сих пор от них от-

вета не получил. Если бы почему-либо получить Вам оттуда писанных лаптей не удалось, то тогда я на всякий случай сохранию для Вас тот единственный писанный лапоть, который я привез с собой. К сожалению, он сильно стоптан, и задок его в очень плачевном состоянии. Я, вероятно, неточно Вам написал в первом письме об обычае зятя дарить теще лапти. Привожу теперь точно запись, которую я сделал об этом обычае:

«На масленицу как зять идет к теще прощаться, несет ей писанные лапти, а она ему яичницу делает». Записано от Александры Григорьевны Ярцевой на ст. Екатериновка, уроженки близлежащего села Переезда Аткарского у. Саратов. губ. Обычай этот бытовал в селе Переезде. Писанный лапоть я достал из села Переезда. Я спешно уезжал из Москвы, когда получил Ваше письмо, и потому не смог посмотреть Минха, откуда переселено село Переезд. Из моих же летних расспросов помню, что переселены они недавно лет, 150 тому назад, и не так давно еще связи с рязанскими родственниками не порывали. Прежняя родина жителей села Переезда находится где-то недалеко от ст. Рязан.-Уральской ж. д. Ранненбург. Сейчас я нахожусь в Орловской губ. на уроке и постараюсь здесь приобрести для Вас пару лаптей.

Адрес мой: Ст. Хотынец Риги-Орловская ж. д. Богородицкое имение графини Веннигсен. П. Г. Богатыреву. Если Вас интересует что-либо из этнографии Орловской губ., напишите, и я расспрошу крестьян.

Уважающий Вас П. Богатырев.
17 октября 1917 г.³

Приведенные выше два письма П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину — единственные документы их переписки до отъезда П. Г. Богатырева на работу за рубеж в Чехословакию. Обращает на себя внимание характер писем: в них нет просьб о консультациях, содержится информация о своей работе и предложения помочь в сборе коллекций или полевого этнографического материала. Они предоставляют дополнительные ценные сведения о научной деятельности и интересах молодого талантливого ученого П. Г. Богатырева и дают возможность говорить о дозарубежном периоде его карьеры.

Оказавшись за рубежом, П. Г. Богатырев возобновил переписку с Д. К. Зелениным. Когда это произошло, сказать трудно. Первое сохранившееся в архиве ученого зарубежное письмо П. Г. Богатырева датировано 2 июля 1926 г., но по его содержанию опять-таки трудно утверждать, что оно первое в этом ряду: ведь в Чехословакии он проживал с 1921 г.

Глубокоуважаемый Дмитрий Константинович!
Большое спасибо за присланные Вами Ваши работы: «Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников» и «Das heutige

russtsche Schnaderhüpfel». О последней работе собираюсь написать рецензию в «Národopisném Věstníku». Посылаю Вам 3 номера журнала «Český lid», в которых помещены кусочки из собранного мною в Подкарпатской Руси материала и газетную рецензию о работе Алборова.

Кроме того, по просьбе Мошинского посылаю его работы...

У меня к Вам большая просьба. В одном из последних номеров, кажется, в самом последнем, «Живой старины» в отделе приложений были напечатаны легенды Шенкурского у. Арх. губ., записанные мною. Мне очень бы хотелось достать или оттиски моей статьи (если таковые имеются) или номер приложения, где напечатаны эти легенды, или весь номер «Живой старины», куда вошло это приложение. Если можно, то пришлите, пожалуйста, неск. экз. оттиска или приложения или последнего номера журнала «Живая старина».

Пришлите по тому адресу, какой сочтете более удобным...

Простите, что затрудняю Вас этой просьбой.

Уважающий Вас П. Богатырев. 2 июля 1926 г.⁴

Характер переписки, как нетрудно заметить, приобретает уже совсем другой характер. Позволю себе привести еще некоторые выдержки из других писем.

Многоуважаемый Дмитрий Константинович!

Получил «Этнографию», «Художественный фольклор», «Етн. Вістник» 1. Большое спасибо. Получили ли Вы, наконец, Niederle и Fischera. Ужасно долго задерживает «ВОКС». Попытаюсь как-нибудь послать Вам обычной почтой: м. б., будет быстрее доходить. Выписал для Вас по Вашему желанию целый ряд книг из Польши, но еще до сих пор в Прагу они не пришли. Недавно получил из Польши книгу J. Bystroń Wstęp do ludoznawstwa polskiego. Книга полукомпилятивного характера, но как справочник очень полезная. Первые 2 главы говорят вообще об этнографии, а не только об этнографии польской. V глава — краткий обзор этнограф. литературы у славянских и неславянских европейских народов.

Вторая книга, купленная мною — W. Klinger Obrzędowość ludowa Borigo Narodzenia jej poszątek i znaczenie pietwotne. Книга полезна тем, что в ней приводятся как параллели к рождественским обрядам, встречающимся у славян, обряды, встречающиеся у др. европ. народов. Клиnger в своей книжке неск. раз ссылается на Вас и в одном месте (объяснение обычая на Рождество жечь солому) полемизирует с Вами. Сейчас рождественским обрядам очень повезло: большая книга Шнеевейса, целый цикл работ Чајкановића и, наконец, Клиnger.

Приложения

Не знаю, чем объяснить, что русские ученые не получили приглашения на II съезд славян. этнографов. Мурко, как только я его поставил в известность, написал об этом в Организац. комитет в Краков. Я думаю, произошло какое-то недоразумение.

Сегодня послал Вам мою статью «Les jeux dans les rites funèbres en Russie subcarpatique» и № 3 «Národopísneho Věstníka», где были помещены мои рецензии. Всего хорошего.

Уважающий Вас П. Богатырев
Praha VII. Bělského č 16^{II}.
31 января 1927⁵.

Из письма от 23 марта 1927 г.:

Послал 3 книжных посылки...

Будьте добры, напишите мне, решил ли кто-нибудь из русских ученых поехать на II съезд этнографов в Польшу.

Сейчас в Праге Mazon. Будет читать 2 лекции о Тургеневе по-русски и 1 — «О Соломоне и Китавресе» по-чешски.

Я удивляюсь, почему до сих пор у Вас не был Метр. До сих пор еще не получил Lud.

Всего хорошего. Уважающий Вас П. Богатырев.
Сегодня или вчера вышла «Slavia» с окончанием Вашей статьи.
Н. Н. Дурново шлет сердечный привет⁶.

Из письма от 28 ноября 1927 г.:

Глубокоуважаемый Дмитрий Константинович!

Простите, что так долго не отвечал Вам. Я хотел вырешить ряд вопросов и сразу обо всем написать Вам.

1) Прежде всего большое спасибо за присланные книги «Крестьянское искусство СССР» и Боас «Ум первобытного человека»: обе книги оказались очень нужными и полезными.

2) Фрезер, раз перевод ненаучный, покупать не стоит. «Этнографию» не присылайте: я попрошу прислать мне Б. М. Соколова...

Относительно табу имен для Вас, может быть, будут интересными сведения, записанные мною в Подкарпатской Руси от обрусевшего, вполне ассимилированного цыгана в селе Прислопе Андрія Славаты...

Вашу немецкую книгу страшно расхвалил Брюкнер в журнале «Ruch literacki». Имеется ли этот журнал у Вас и не послать ли Вам этот номер журнала? Скоро выйдет № 2–3 «Slavia».

Я сейчас работаю над двумя статьями «Обряд принимать polazníka в Словакии» и «К вопросу о двоеверии» главным образом на материале восточных славян.

Всего хорошего.
Преданный Вам П. Богатырев⁷.

Вскоре новое письмо с сообщением о работе В. Пражжака, в которой прослеживается совпадение диалектических границ с типами вышивок, о кончине профессора Шишманова и т. д.⁸

В каждом письме — сообщения о новых книгах, о книжных обменах, о научных заседаниях, о новых этнографических материалах, новых концепциях, о работах Д. К. Зеленина в Чехословакии... С помощью писем П. Г. Богатырева можно живо представить его многогранную научную деятельность как ученого и библиофила.

Многоуважаемый Дмитрий Константинович!

Вслед за первой осенней посылкой послал Вам вторую, а именно следующие книги...

На II съезде славянских этнографов бесплатно раздавали книги участникам съезда и захватил на Вашу долю...

Сейчас готовлю к печати доклад, который я читал на II съезде. В каком журнале его помещу, еще не решил. Нужен ли Вам сб. I съезда этнографов и географов в Праге? По этнографии там помещены следующие статьи...

Когда собираетесь приехать за границу для научной работы?

Всего хорошего,
Ваш П. Богатырев⁹.

Да, в конце 1927 г. в конце письма впервые появляется вопрос о выезде Д. К. Зеленина за границу, с уточнением — для научной работы. Тогда же он пишет очередное письмо, в котором сообщает об итогах съезда славистов в Польше, а в конце — тот же вопрос-приглашение:

...Наиболее интересными на съезде были польские ученые, особенно Мошинский и Франковский. Мошинский сейчас очень тщательно изучает белоруссов. Много в частных разговорах говорилось о Вашей немецкой книге. В общем все отзывались о ней с большой похвалой...

Н. Н. Дурново просит передать Вам привет. У него скоро выйдет «Введение в историю русского языка» в Записках Брнского ун-та, которую он Вам обязательно пошлет с оттисками своих статей. Когда думаете приехать за границу, в частности в Прагу¹⁰...

Из письма 18 июня 1929 г.:

[В статье В. Пражжака по орнаменту] дается картина развития орнамента вышивок за последние 60 лет. Изменения в орнаменте Пражжак различает: 1) эволюционное в духе данного областного стиля, 2) революционное, когда новый орнамент берется извне, вне старой традиции, 3) упадочное, происходящее в период нарушения коллективного чувства...

Собираетесь ли Вы приехать на съезд славянских филологов? Меня очень интересует Ваше авторитетное мнение о моей статье «К вопросу об этнологической географии». Если у Вас выберется время, напишите мне о ней¹¹.

Сейчас трудно даже высказать предположение, с какой целью так настойчиво в течение двух лет П. Г. Богатырев приглашал Д. К. Зеленина приехать в Прагу и на какой срок. Были ли это намеки на возможность выехать Д. К. Зеленину за рубеж и понимал ли он их?

П. Г. Богатырев, увлеченный решением определенной научной проблемы, советовался с Д. К. Зелениным. Из письма от 27 мая 1928 г.:

У меня большая неприятность. Я послал французскую рукопись моей книги о магических обрядах в Подкарпатской Руси проф. Эйзенманну, а он затерял ее. Теперь мне приходится готовить (делать поправки, вставки и т. п.) в копии. Слава Богу, что у меня осталась на руках копия. Из-за всего этого страшно задерживалось печатание моей книги.

Готовлю к печати довольно большую статью «Обряд „полазник“ у словаков и украинцев». Я собрал довольно большой материал (печатный, рукописный и лично мной записанный) у украинцев и у словаков. Этот обычай существует у словаков, в Галиции, в Подкарпатской Руси, у поляков и у южных славян. Насколько мне известно, его нет ни у великорусов, ни у наших украинцев. Если Вам известно что-либо о существовании этого обряда у великорусов и у приднепров. украинцев, будьте добры, сообщите мне. Буду Вам страшно признателен. Есть упоминание об этом слове «полаз» в словаре Срезневского, только не знаю, не идет ли здесь речь о другом каком-ниб. обряде. Если Вас не затруднит особенно, не могли бы Вы мне сообщить следующее: упоминает об этом обряде Гальковский или нет. В Праге Гальковского нет.

Насколько мне известно, обряда «полазник» нет у венгров. По-видимому, этот обряд совместно переживался южными славянами и словаками до прихода венгров, потом от словаков был передан полякам, галичанам и карпаторуссам...

Хлопочу о своем устройстве в Минске. Не знаю, выйдет ли что-нибудь. Шлю сердечный привет.

Уважающий Вас П. Богатырев¹².

А уже 16 июня 1928 г. он в ответном письме благодарит Д. К. Зеленина за ценные указания об обряде «полазника». В этом же письме он сообщает о своих научных связях с киевскими коллегами:

Я уже давно обещал послать в Киев материалы по народному календарю, собранные в 80–90 гг. прошлого столетия в Галиции.

Небольшая часть этих материалов ошибочно не под моей фамилией вышла в Науковом збирникі за 1927 г. «Deski вірувня в с. Озерниці». Теперь материал мною приведен в порядок, и мне надо 3–4 дня работы, чтобы окончательно его отправить в Киев¹³.

Иногда П. Г. Богатырев присылал свои статьи, напечатанные в газете «Prager Presse» (26 мая 1926 г. «Die Lieder von Michail Vasiljevič Skopin-Šujskij»)¹⁴, а иногда выдержки их просто вклеивал в письмо. Так, в письме от 29 октября 1929 г. содержится отчет о съезде славянских филологов («Центральная Европа», год издания III. № 21, 17 октября 1929 г.), в котором П. Г. Богатырев пишет о Д. К. Зеленине как о «лучшем современном русском этнографе»¹⁵.

В письмах от 24 июля и 18 декабря 1931 года П. Г. Богатырев сообщал о своих лекциях в университете в Мюнстере (Германия), где он читал курсы по русской, а затем по украинской и словацкой этнографии, вел практические занятия с подготовленными по русскому языку, о знакомстве там с этнографическими музеями и т. д.¹⁶

Очень важное, доверительное письмо отправил П. Г. Богатырев из Мюнстера своему коллеге в Ленинград весной 1931 г.:

...Теперь позвольте обратиться к Вам с просьбой личного характера. Как Вы знаете, я два семестра читаю лекции в Мюнстеровском университете и в общем своей работой доволен. Но моя жена и сын живут в Москве и не могут получить разрешения на выезд за границу. Итак, следовательно, мне надо будет приехать в Союз. Когда в Праге был Бонч-Бруевич, он советовал мне обратиться с заявлением к наркому Бубнову, в котором сообщить, что я хотел бы работать в Союзе, но могу приехать только в том случае, если найду заработок, т. к. сбережений у меня никаких нет. Я думаю, что самым подходящим для моей специальности местом был бы Славяноведческий Ин-т в Ленинграде, а потому одновременно с этим письмом посылаю письмо Н. С. Державину, в котором прошу его сообщить мне, не мог ли бы я получить место в этом Институте. Буду Вам очень признателен, если Вы лично переговорите обо мне с Н. С. Державиным и напишите о своем мнении и впечатлении после этого разговора, могу ли я устроиться в этом институте или нет. Простите за беспокойство¹⁷...

Мне представляется это письмо принципиально важным. П. Г. Богатыреву надо теперь ехать в СССР, так как все его попытки пригласить жену и сына в Чехословакию не увенчались успехом. Если раньше он хотел устроиться в Минске, то теперь он выбирает Ленинград... Казалось бы, решение принято. Но П. Г. Богатырев по-прежнему работает в Мюнстере.

В письме от 14 января 1932 г. он просит Д. К. Зеленина прислать ему журналы «Этнография» и «Советская этнография», книгу Фрэзера.

Только на днях получил из Праги Вашу статью «Магическая функция примитивных орудий» и залпом прочел ее. Для меня в ней было много интересного. Я сейчас как раз переписываю собранный мною в Восточной Словакии материал и там нахожу много параллелей к приводимому Вами материалу¹⁸.

Как хорошо видно из вышеприведенных материалов, П. Г. Богатырев высоко ценил Д. К. Зеленина. В письме от 14 февраля 1935 г. мы также читаем:

Свою книгу о функциях крестьянского костюма в Моравской Словакии уже закончил. В ближайшие дни только дополню ее указаниями, что было сделано в области функциональной этнографии в СССР, гл. обр. Вами и Вашими учениками¹⁹.

Интересно, что в связи с разработкой П. Г. Богатыревым функционального метода в фольклористике и в изучении культуры в письмах он ни разу не упоминает имени Б. Малиновского или других ученых, кроме отечественных.

Нельзя не отметить бережного отношения, заботы П. Г. Богатырева об авторском тексте Д. К. Зеленина, о сохранении его целостности и содержащегося в нем материала:

Вашу рукопись «Словарь народных поверий» и «Советскую этнографию» получил. Большое спасибо. С большим интересом прочел Вашу рукопись. В ней много полезного дляготавливаемых мною работ. Будет очень жаль, если Вам придется сократить Вашу работу о растениях (я не говорю о чисто технических сокращениях). Может быть, Вы найдете возможным опубликовать в «Словаре» Ваши материалы и исследования в сокращенном виде, а в другом месте — в полном. Я постарался бы найти такой этнографический журнал или сборник, который бы опубликовал Ваши материалы полностью. Напишите, что Вы об этом думаете. Шнеевейсу (редактору Словаря) послал письмо и жду ответа. Насколько я знаю, он, кажется, с выпуском «Словаря» не торопится. Содержание его ответа сообщу. Свою работу о ползатнике наконец послал в «Lud słowianski».

Это письмо он послал в Ленинград из Мюнстера 8 февраля 1932 г.²⁰, а примерно через месяц в очередном ответном письме продолжает эту же тему:

О Вашем более полном исследовании по народной медицине лично переговорю со словацкими и чешскими учеными. Напишите только мне, пожалуйста, заблаговременно, как Вы хотите печатать: по-русски, по-чешски или по-словацки. Гонорар Вы, безусловно, получите: он здесь невелик, но если послать в магазин Торгсина, то это не так плохо... (4 марта 1932 г., г. Мюнстер)²¹.

Будучи хорошо информированным о научных планах Д. К. Зеленина, П. Г. Богатырев старался не просто в меру сил, а, как представляется, по максимуму помочь ему в его творческой деятельности. Помощь литературой была постоянной и активной. Когда в 1930-е гг. в Институте антропологии и этнографии АН СССР развернулась работа по этнографическому картографированию, а Д. К. Зеленину предстояло подготовить карту Польши, П. Г. Богатырев вызвался снабдить его надежными новейшими для того времени материалами. 15 ноября 1934 г. он писал в Ленинград:

Я буду проезжать через Варшаву и постараюсь закупить там все необходимые для Вас материалы для этнографической карты Польши. Сейчас спешно заканчиваю книгу о функциях народного костюма в Моравской Словакии...²²

П. Г. Богатырев принимал близко к сердцу заботы Д. К. Зеленина, поэтому он старательно, как бы для себя, подбирал необходимый материал. Из письма от 5 января 1935 г.:

Восточную границу словаков с карпаторуссами (украинцами) лучше всего восстановить по карте профессора А. Петрова... Карта А. Петрова имеет большое методологическое значение: он оставил необитаемые места: горы, леса и т. п. незакрашенными, белыми и тем достиг объективности в определении границ. Обычно пустыри произвольно и тенденциозно закрашиваются то той, то иной краской и тем увеличивают области поселений то того, то другого народа: маленькие островки разрастаются в большие области и т. п.²³

П. Г. Богатырев способствовал пропаганде работ Д. К. Зеленина на Западе, установлению взаимовыгодных научных контактов его с коллегами из Чехословакии, Польши, Болгарии, Югославии, Германии... Так, вместе со своим письмом он переправил своему ленинградскому корреспонденту письмо немецкого ученого Шнеевейса от 16 февраля 1932 г.²⁴. В другом письме читаем:

На первомайские торжества едет из Мюнстера в Союз директор Славянского семинара проф. К. Майстер. Он будет в Москве,

Ленинграде и Минске. В Ленинграде он зайдет к Волгину, Державину и к Вам в Музей. Ему очень хочется познакомиться с Вами. Он рецензировал Вашу книгу «Russische Volkskunde»²⁵.

Знакомство с письмами П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину, написанными в 20–30-х гг., дает возможность высказать предположение, что, учитывая эволюцию политического климата в СССР, Петр Григорьевич в 30-е гг. ведет себя более осторожно. Если в 20-е гг. он свободно, без всяких оговорок и условий, принимал участие в различного рода научных форумах, выезжал для чтения лекции, то в 30-е гг. он, трезво оценивая сложившуюся обстановку, все больше учитывает идеологическую конъюнктуру. 11 ноября 1933 г. он информировал Дмитрия Константиновича: «Я отказался читать лекции и вести семинары в Мюнстере (Германия) и переехал в Прагу. Будьте добры, письма и книги адресуйте теперь (в Чехословакию. — А. Р.)»²⁶. 16–29 августа 1936 г. в Софии собирался IV конгресс славянских географов и этнографов, в связи с чем Петр Григорьевич написал в Ленинград 2 июля 1936 г.: «Если советская делегация на этом съезде будет отсутствовать, я тоже не поеду»²⁷. Как всегда, он много и интенсивно работал: собирал материал для заказанной ему брошюры «Этнография СССР», сдал в «Prager Presse» свои отчеты о 1-м и 2-м номерах «Советской этнографии» за 1936 г., о работе Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства», конспект отчета А. М. Астаховой о работе Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР и в то же время поддерживал связь с советским посольством в Болгарии. И когда он понял, что советская делегация на съезд не приедет, он принял решение: ему в Софии делать нечего²⁸.

Когда окончательно стало ясно, что П. Г. Богатыреву не удастся соединиться с семьей в Праге, он, как уже отмечалось выше, начинает определять пути возвращения домой, в Советский Союз. Однако его отъезд из Чехословакии был отложен: советская сторона поручила ему новую большую работу. В письме от 15 ноября 1934 г. он писал Д. К. Зеленину:

В начале декабря я уже буду в Москве, а 15-го обязательно приеду на съезд фольклористов в Ленинград. Тогда привезу и все необходимые материалы, необходимые Вам для составления карт Советского Атласа. Я намеревался приехать еще скорее, но директор Литературного Музея в Москве, Бонч-Бруевич просил меня закончить начатую работу по разысканию русских литературных материалов в архивах Праги и других городов Чехии и Словакии²⁹.

П. Г. Богатырев просит содействовать включению в программу Ленинградского съезда фольклористов своих докладов: 1) чешская

и словацкая фольклористика; 2) функциональный метод в фольклористике. Кстати, в это время он завершал работу над своим фундаментальным трудом о функциях народного костюма в Моравской Словакии³⁰.

Более подробную информацию о своих архивных разысканиях Петр Григорьевич сообщал в Ленинград в письме от 8 октября 1934 г.:

Недавно вернулся из Словакии, где помимо этнографического материала собирал для московского музея литературы (дир. Бонч-Бруевич) литературный и историко-литературный материал. Нашел много ценного: неопубликованные письма Л. Толстого, рукопись (автограф) комедии Н. В. Гоголя «Дядька в затруднительном положении», опубликованная не по автографу Гоголя, и ряд других интересных материалов. Сейчас готовлю работу «Функциональное и структурное изучение костюма (на материале Моравской Словакии)». Собираюсь через месяц вернуться в Союз и принять участие во Всесоюзном съезде фольклористов³¹...

А 5 января 1935 г. уточнение:

По настоянию Бонч-Бруевича остался в Праге еще на 3 месяца, чтобы закончить работу в пражских музеях и архивах и послать копии найденных мною литературных материалов в Москву³²...

Но, как известно, П. Г. Богатыреву удалось вернуться на родину, к семье только в начале 1940 г.

Писем за 1937–1939 гг. в архиве нет (только одна короткая открытка от 29 августа 1937 г. с информацией по книжным делам и о работе над темой «Народный театр у чехов и словаков»)³³, и это понятно: время-то какое было! И сейчас страшно вспоминать. Первое письмо из Москвы — от 17 февраля 1940 г. — чисто деловое: сообщает о трудностях в работе над статьей «Рассказы об опришках в Западной Украине», жалуется на отсутствие ряда книг в Москве и хочет просить М. К. Азадовского, который собирался вскоре в столицу, привезти необходимую литературу из Ленинграда. На письме имеются пометы Д. К. Зеленина в связи с просьбой Петра Григорьевича сообщить о судьбе некоторых опришек (Шугай убит в 1921 г., Лепей и Клевещ еще действовали в 1937–1938 г.)³⁴. Д. К. Зеленин оказал существенную помощь автору в завершении работы над статьей об опришках, а затем — в ее публикации³⁵.

Первоначально П. Г. Богатырев, как представляется, имел намерение приехать на работу в Ленинград, в Институт этнографии АН СССР, в связи с чем встречался с директором Института академика В. В. Струве. Академик А. М. Деборин, один из руководителей

АН СССР, сказал Петру Григорьевичу при личной встрече в Москве, что его профиль больше этнографический, то есть естественно, что ему надо ехать в Ленинград³⁶. Но шло время, долго не приходила библиотека из Праги, а деньги для жизни необходимы были, и П. Г. Богатырев с осени 1940 г. начал преподавать в Институте истории, философии и литературы, читал курсы «Введение в славяноведение» и «Фольклор у славян». Переезд становился невозможным и потому, что Петр Григорьевич по договору уже работал с архивом акад. И. И. Срезневского, а Государственный литературный музей не давал согласия на пересылку этого архива из Москвы в Ленинград³⁷. Таким образом, П. Г. Богатырев закрепился в Москве. За 1940 г. сохранилось рекордное количество — 7 писем. И во многих из них выражалось желание встретиться лично, поговорить. Из письма 8 марта 1940 г.: «Очень бы хотелось с Вами повидаться и поговорить. Если не удастся повидаться теперь, надеюсь встретиться в ближайшее время»³⁸. Предполагался приезд Петра Григорьевича в Ленинград для участия в научной сессии Института этнографии АН СССР в ноябре–декабре 1940 г., где он собирался выступить с докладом, но приезд не состоялся.

Далее была война. Послевоенные отношения П. Г. Богатырева и Д. К. Зеленина нашли отражение всего в трех документах. В 1946 г. Д. К. Зеленин завершил свою плановую тему «Словаки и чехи, их взаимоотношения», на 1947 г. она была включена в издательский план Института. Работа была дана на отзыв П. Г. Богатыреву, который написал положительный отзыв. Очевидно, это не устраивало руководство Института (С. П. Толстов), были организованы еще две рецензии — С. А. Токарева и В. И. Пичеты, которые по заказу были отрицательными. Монография сохраняется в архиве РАН в Петербурге³⁹, равно как и все отзывы⁴⁰. Как представляется, отзыв П. Г. Богатырева и сегодня представляет определенный интерес, а потому позволю себе привести его полностью.

Проф. П. Г. Богатырев

Отчет о книге члена-корр. АН СССР Д. К. Зеленина

«Чехи и словаки»

Книга члена-корр. АН СССР Д. К. Зеленина «Чехи и словаки» является самой большой этнографической работой, когда-либо появлявшейся на русском языке о чехах и словаках. Книга может служить образцом для подобных работ о других славянских народах. Автор собрал необычайно большой материал, как в области материальной, так и духовной культуры чехов и словаков. Рядом со старыми источниками привлечены новейшие сведения о политической, экономической, культурной жизни Чехословакии. Работу прочтут с большим интересом широкие круги советских читателей. Интерес к познанию славянских народов, их истории

и настоящего растет среди нашей интеллигенции и среди широких масс населения СССР. К сожалению, надо сознаться, что познания о дружественных нам славянских народах очень скромны. Даже среди учащихся высшей школы приходится встречаться с поражающим незнанием элементарных сведений о славянах. Книга Д. К. Зеленина написана простым и ясным языком.

В дальнейшем я не останавливаюсь на больших положительных качествах отдельных глав книги Зеленина. Позволю себе лишь указать на те недочеты, которые, по-моему, должны быть редакцией исправлены.

Глава I «Краткие географические сведения о Чехословакии» нуждается в небольших отдельных редакторских исправлениях. Так, при описании городов можно было бы кое-где сделать краткие дополнения. При описании словацких городов ничего не говорится о городах Турчански Св. Мартин, Липтовский Св. Микулаш и Баньска Быстрица. Эти города следует включить в число описанных словацких городов. Полагаю, что не следует рядом с чешскими и словацкими географическими названиями рек, гор, городов и т. д. приводить также и немецкие названия. Д. К. Зеленин это делает. Правда, немецкие названия приводятся в скобках. В некоторых случаях можно согласиться с Д. К. Зелениным и указать и чешские, и немецкие названия. Но делать это так часто, как он, — излишне.

В главе II «Из истории чехов и словаков», § 8, Гус недостаточно очерчен как писатель и реформатор языка и правописания.

В главе IV, § 21 и др., не следует чешских социалистов называть партией Бенеша. Лидером партии был Клофач, а не Бенеш; став президентом, Бенеш не мог быть членом какой-либо партии.

В главе «Народное хозяйство» § 24, на с. 160 следует сказать о современном состоянии бывшей фабрики Батя.

В § 25 «Рабочий класс» следует указать, что в Кутно Горе была одна из первых забастовок рабочих.

В главе VII «Черты чешского быта», § 29, с. 188, нельзя так решительно говорить об исчезновении чешского костюма в XIV в. Впрочем, на с. 191 автор поправляет эту ошибку и тем самым противоречит своему утверждению на с. 188-й. На с. 221 следует указать труд Поливки. Этот труд в книге Д. К. Зеленина нигде не упоминается. В параграфе, посвященном театру, на с. 222-й отмечается фольклорная театральная постановка режиссеров Горта и Стейскала «Чешский святочный вертеп». Но не упоминается более интересная постановка народных драм в театре Э. Ф. Бурнаша «Lidová svita».

Страницы, посвященные литературе чехов и словаков, в некоторых местах нуждаются в дополнении и исправлении. Точно также и страницы, посвященные театру и музыке.

Сведения о том, что суд ждет К. Франка, Гуссо, Тука и др. устарели.

§ 62 «Вопрос о консолидации словаков и чехов в одну нацию», считаю, лучше в книге не помещать. Этот вопрос в настоящее время очень сложен, и дать на него ответ трудно. Сведения Д. К. Зеленин по этому вопросу черпает гл. обр. из работы социолога Халупного (1938). Работа эта ныне устарела.

При передаче русскими буквами чешского ř Д. К. Зеленин всегда обозначает этот звук как «рж». Я полагаю, что после глухих и в конце слова этот звук следует передавать как «рш».

Ряд мелких исправлений, а также сомнений высказано мною на полях книги Д. К. Зеленина.

Весьма ценными считаю параграфы «Взаимоотношения чехов и русских» и «Словаки и русские»; эти параграфы необходимо ввести во все работы, посвященные славянским народам.

После редакционных поправок книга Д. К. Зеленина явится очень нужным пособием и желательно возможно скорейшее ее появление в свет.

Проф. П. Г. Богатырев
25 ноября 1946 г.⁴¹

Нельзя не отметить исключительно уважительный тон рецензента по отношению к автору, корректность, доброжелательность высказанных порой серьезных замечаний и общий благожелательный вывод. К сожалению, уже тогда такая манера становилась редкостью, а о нашем времени и говорить не приходится.

3 ноября 1948 г. Дмитрий Константинович Зеленин отмечал свое 70-летие. Среди близких людей, поздравивших юбиляра, был и Петр Григорьевич Богатырев. В этот день он посылает в Ленинград приветственную телеграмму: «Сердечно поздравляю дорогого юбиляра, большого русского ученого, желаю здоровья, плодотворной научной работы»⁴². В тот же день П. Г. Богатырев пишет поздравительное письмо юбиляру:

Глубокоуважаемый и дорогой Димитрий Константинович!
Сердечно поздравляю Вас с днем Вашего 70-летия, желаю Вам здоровья, счастья, долгой-долгой жизни и сил для работы на пользу дорогой нам науки.

Вы хорошо знаете, как высоко ценю я Ваши труды, являющиеся большим ценным вкладом не только в нашу, но и мировую науку... Очень хотелось бы лично поздравить Вас и поговорить с Вами, но пока в Ленинград не собираюсь.

Мне сейчас особенно приятно вспомнить, Димитрий Константинович, что с Вашими трудами я уже познакомился на студенческой скамье и на Ваших работах я учился. Мне посчастливилось присутствовать на знаменательном для Вас дне защиты докторской диссертации, где я еще студентом взял на себя

смелость выступать в качестве Вашего неофициального оппонента⁴³...

Для полноты сведений, пожалуй, следует упомянуть, что в описи еще значатся вырезки из чешской газеты «Prager Presse» с этнографическими статьями П. Г. Богатырева 1932–1936 гг.⁴⁴, рукопись статьи «Новое в планировке украинского крестьянского двора», 1938 г.⁴⁵, машинопись двух вариантов статьи «Фольклорные сказания об „опришках“ в Западной Украине», после 1938 г.⁴⁶.

Несомненно, материалы П. Г. Богатырева, хранящиеся в архивном фонде Д. К. Зеленина, представляют немалый интерес для изучения биографий этих двух выдающихся ученых, для воссоздания истории науки — этнографии, фольклористики, лингвистики, славистики в нашей стране, в государствах Восточной и Центральной Европы. Дальнейшее выявление в других архивохранилищах новых материалов, связанных с именами этих ученых, поможет успешному решению поставленных задач.

Изучение материалов переписки П. Г. Богатырева и Д. К. Зеленина может способствовать выяснению статуса Петра Григорьевича за рубежом. В отечественной литературе принято считать, что он в Чехословакии состоял на советской, в том числе дипломатической (референтской) службе. Чехословацкая историография считает, что в период 1921–1940 гг. он был эмигрантом⁴⁷. Сегодня есть возможность без предвзятости и опасений взглянуть и на этот вопрос.

Примечания

¹ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (далее – ПФА РАН), фонд 849, оп. 3, ед хр. 88.

² Там же. Л. 1, 2.

³ Там же. Л. 3, 4.

⁴ Там же. Л. 5, 6.

⁵ Там же. Л. 9, 10.

⁶ Там же. Л. 11.

⁷ Там же. Л. 12–14.

⁸ Там же. Л. 18–19.

⁹ Там же. Л. 20–22.

¹⁰ Там же. Л. 23–26.

¹¹ Там же. Л. 33–34.

¹² Там же. Л. 27–29.

¹³ Там же. Л. 30–31.

¹⁴ Там же. Л. 7–8.

¹⁵ Там же. Л. 35.

¹⁶ Там же. Л. 39–41.

¹⁷ Там же. Л. 42.

Приложения

- ¹⁸ Там же. Л. 43.
- ¹⁹ Там же. Л. 58.
- ²⁰ Там же. Л. 44.
- ²¹ Там же. Л. 46.
- ²² Там же. Л. 51–52.
- ²³ Там же. Л. 53–54, см. также л. 56–57, л. 61–63.
- ²⁴ Там же. Л. 45.
- ²⁵ Там же. Л. 47.
- ²⁶ Там же. Л. 48–49.
- ²⁷ (Сноска утрачена. – *Примеч. ред.*)
- ²⁸ Там же. Л. 64–65.
- ²⁹ Там же. Л. 51–52.
- ³⁰ Там же. Явно требует специального анализа вопрос о формировании функционального метода в мировой этнографической науке. В литературе уже высказывалась мысль о самостоятельной разработке П. Г. Богатыревым метода функционального подхода к этнографическим фактам. Об этом см.: *Огибенин Б. Л.* П. Г. Богатырев о знаковой функции костюма // Труды по знаковым системам. Вып. 7. Тарту, 1975. С. 21–36. Для сравнения о работах Б. Малиновского в этой области см.: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 229–239.
- ³¹ ПФА РАН, фонд 849, оп. 3, ед. хр. 88, л. 48–49.
- ³² Там же. Л. 53–54.
- ³³ Там же. Л. 66.
- ³⁴ Там же. Л. 67.
- ³⁵ Там же. Л. 68–74.
- ³⁶ Там же. Л. 69.
- ³⁷ Там же. Л. 72.
- ³⁸ Там же. Л. 68.
- ³⁹ *Зеленин Д. К.* Словаки и чехи, их взаимоотношения, ч. I и ч. II. (1946 г. — ПФА РАН, фонд 849, оп. 1, № 473, 474).
- ⁴⁰ ПФА РАН, фонд 849, оп. 2, № 47, л. 1–6.
- ⁴¹ Там же. Л. 2–3.
- ⁴² ПФА РАН, фонд 849, оп. 3, ед. хр. 88, л. 75.
- ⁴³ Там же. Л. 76.
- ⁴⁴ ПФА РАН, фонд 849, оп. 5, ед. хр. 66, л. 1–7.
- ⁴⁵ Там же, ед. хр. 67, л. 1–16.
- ⁴⁶ Там же, ед. хр. 68, л. 1–68.
- ⁴⁷ *Emigrace ze USSR v meziválečném Československu. Katalog výstavy z fondu Slovenské knihovny. Praha, 1991. S. 38.*

Ю. М. ЛОТМАН

Памяти

*Петра Григорьевича Богатырева**

Выдающийся ученый — этнограф, фольклорист, театровед и литературовед Петр Григорьевич Богатырев был одним из пионеров отечественных и мировых семиотических исследований. Еще студентом Московского университета (университет он закончил в 1918 году) П. Г. Богатырев, по собственному признанию, исследуя народные обряды, магические действия и собирая полевые материалы фольклорного, этнографического и диалектологического характера, заинтересовался лингвистической методологией Ф. де Соссюра. «Его статический (синхронный) метод изучения языка заинтересовал меня. В 20-е годы я совершил несколько экспедиций в Закарпатье и стремился применить метод де Соссюра при собирании и исследовании этнографического материала»¹. Интерес к структурным и семиотическим методам сопровождал П. Г. Богатырева на всем протяжении его научного пути.

П. Г. Богатырев воплощал в своем лице как бы живую историю семиотических исследований: участник Московского лингвистического кружка, участник Пражского лингвистического кружка, он своим сотрудничеством активно способствовал тому подъему семиотических штудий, который стал заметно ощущаться в отечественной науке с начала 1960-х годов. В 1962 году он принял участие в московском симпозиуме по структурному изучению знаковых систем², а в дальнейшем сделался активным участником семиотических встреч в Тарту. Во второй, третьей и четвертой Летних школах по изу-

* Публикуется по изданию: Труды по знаковым системам, 7. Тарту, 1975. С. 5–6.

¹ «От автора» / В кн.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 5.

² *Богатырев П. Г.* Выкрики разносчиков и бродячих ремесленников — знаки рекламы / В сб.: Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962. С. 37–49.

чению вторичных моделирующих систем (в Кяэрику) он принял личное участие, выступал с докладами, сообщениями, участвуя в обсуждениях и беседах. Участникам второй школы (1966) запомнился вечер у камина, во время которого П. Г. Богатырев и Р. О. Якобсон поделились воспоминаниями о Московском лингвистическом кружке и о первых шагах семиотических исследований в Москве, Петрограде и Праге.

I Всесоюзный симпозиум по изучению вторичных моделирующих систем, который проходил в Тарту в феврале 1974 года уже без участия Петра Григорьевича, посвятил свои первые заседания «Богатыревским чтениям», на которых были заслушаны доклады по семиотике фольклора и этнографии.

Если нужны были бы опровержения иногда высказываемому плоскому утверждению о том, что структурный подход «убивает» живой текст и дегуманизирует филологию, то трудно было бы изобрести более убедительные, чем жизнь и деятельность П. Г. Богатырева. Один из создателей структурной методики, Петр Григорьевич всегда в первую очередь интересовался текстом, его живой индивидуальностью. Соотношение личных и коллективных импульсов, импровизации и традиции, вариативность текста неизменно входили в круг его основных научных исследований. Как-то в личной беседе он сказал, что ему радостно наблюдать, как живой текст, рассмотренный сквозь кристаллическую решетку структуры, играет оттенками смыслов. Многолетний параллельный опыт непосредственной полевой работы, общения с широким и разнообразным кругом исполнителей и слушателей народной поэзии, собирания эмпирического материала, с одной стороны, и острых теоретических размышлений, исканий мысли, творческой близости с учеными и художниками, с другой, придал его научной мысли объемность. Теоретические соображения облекались в его уме в почти художественную форму образов, притч и примеров. Петр Григорьевич, бесспорно, был не только ученым, но и художником — это проявлялось в самой манере его разговора, слушание которого превращалось для собеседника в художественное наслаждение, и в той страсти к театру, которую он пронес через всю жизнь.

Однако обаяние Петра Григорьевича как собеседника, чары которого испытывали на себе все, кому выпадало счастье разговаривать с ним, поддерживалось не только неповторимым вкусом его речи, его уютной мимики и бесконечной выразительностью простых и милых жестов — он весь светился добротой, доброжелательностью, заинтересованностью. Демократизм был для него не убеждением, не головной концепцией, а органическим способом существования. В нем не было ничего «на рочно сделанного», показного — это слияние непосредственности, доброты, простодушия с широкими знаниями, смелостью мысли составляет тот ореол подлинной культуры, ту атмосферу деятельной гуманности, которыми окружена память Петра Григорьевича Богатырева для всех, кто имел счастье встречаться с ним, работать, беседовать.

Библиография научных работ, архивных материалов, писем и переводов П. Г. Богатырева

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ*

1916

Воспоминания об Архангельской губернии собирателя произведений словесности // Архангельск. 1916. 25/8. С. 3.

Рецензии: [Чиж В. Ф. Психология деревенской частушки. М. Моравская. Поэзия миллионов людей. А. Кривошеков. Легенды о войне] // Русский филологический вестник. Вып. 76. 1916. С. 339–341.

1917

Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии // Живая старина. 1917. Т. 25. Пг. С. 71–76.

1918

Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экскурсии 1916 г.) // Этнографическое обозрение. 1918. Т. 28. Кн. 111–112. С. 42–80.

1922—1923

Славянская филология в России за гг. 1914–1921 (совместно с Р. Якобсоном) // Slavia. Roč. 1. 1922–1923. S. 170–184; 457–469; 626–634. (Перепеч. под заглавием: Славянская филология в России за годы войны и революции. Берлин, 1923. 62 с.)

Ruské loutkové divadlo. Loutkář. Roč. 7 (9). Praha. 1922–1923. S. 64–65.

Стихотворение Пушкина «Гусар», его источники и его влияние на народную словесность // Очерки по поэтике Пушкина. Берлин, 1923. С. 147–195.

Чаплин и «Кид»; «Чаплин — мнимый граф» // В. Шкловский. Чаплин. Сборник статей (П. Богатырев, М. Линдер, К. Терешкович, В. Шкловский, Ч. Чаплин). Берлин, 1923.

Чешский кукольный и русский народный театр. Берлин; Петербург, 1923.

* В основу библиографии положена библиография, составленная доктором Богуславом Бенешем к семидесятилетней годовщине со дня рождения П. Г. Богатырева. С 1971 по 1981 годы библиография составлена Б. С. Долгиным.

1924

- Hod Boží svatodušní (Svatá neděle) v Podkarpatské Rusi // Český lid. Roč. 24. Praha, 1924. S. 307–308.
- Den sv. Jana Křtitele (Ivandel) v Podkarpatské Rusi // Český lid. Roč. 24. Praha, 1924. S. 342–343.
- Das Volkstum in der Podkarpatská Rus. Zur Ausstellung im Kunst-gewerbemuseum // PP. 4. 1924. № 82, 23/III. S. 5.
- Eine neue Ausgabe der Volksmärchen Afanasjev // PP. 4. 1924. № 95. 5/4. S. 4.
- A. N. Ostrovskij. Bibliographische Materialien // PP. 4. 1924. № 250. 10/9. S. 4; № 253, 13/9, S. 4

1925

- Slavení sv. Jiří na Podkarpatské Rusi // Český lid. Roč. 25. Praha, 1925. S. 275–276.
- Рецензия: [Старинный театр в России XVII–XVIII веков. Сборник статей, под ред. В. Н. Перетца, Петербург, 1923, 180 с.] // Slavia Roč. 3. 1924–1925. S. 161–165.
- Рецензия: [Афанасьев А. Н. Русские сказки и легенды. Берлин, 1922] // Slavia Roč. 3. 1924–1925. S. 189.

1926

- Les apparitions et les êtres surnaturels dans les croyances populaires de la Russie Subcarpathique // Le Monde Slave. V. 3. 1926. P. 33–54.
- Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique // Le Monde Slave. T. III. 1926. № 11. S. 196–224.
- Рецензия: [Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917] // NVČ. Roč. 19. Praha, 1926. S. 191–194.
- Рецензия: [Косвен М. Брак — покупка // (Красная Новь. № 2. 1925) // NVČ. Roč. 19. Praha, 1926. S. 194–195.
- Рецензия: [Георгий Синюхаев. Островский и народная песня. Известия Отделения русского языка и словесности 1923] // NVČ. Roč. 19, Praha, 1926. S. 195–196.
- Рецензия: [Вейле К. Этнография в Германии до, во время и после войны. Беседы III. № 6–7] // NVČ. Roč. 19. Praha, 1926. S. 197.
- Рецензия: [Die Lieder von Michail Vasiljevič Skopin-Sujskij] // PP. 6. № 133, 15/V. 1926. S. 6.
- Рецензия: [Die Byline von Solow'ej Budimirovič] // PP. 6. 1926. 14/VII. S. 6.
- Библиографический обзор работ об А. Н. Островском с 1914 по 1925 г. // Slavia Roč. 4. Praha, 1925–1926. S. 397–414.
- Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь (Опыт статического исследования) // Sborník I. Sjezdu slovanských geografů a etnografů v Praze 1924. Praha, 1926. S. 293–296.

1927

- Славянская библиотека // ЦЕ. Прага, 1927. № 2. С. 9–10.
- Чешский кукольный театр // ЦЕ. Прага, 1927. № 3, С. 7–9.
- Новый сборник великорусских заговоров // ЦЕ. Прага, 1927. № 4. С. 9.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

- Второй съезд славянских географов и этнографов // ЦЕ. Прага, 1927. № 5. С. 8–9.
- Профессор Любор Нидерле // ЦЕ. Прага, 1927. № 6. С. 7–9.
- Болгарские журналы // ЦЕ. Прага, 1927. № 6. С. 10.
- Проф. Ян Махал // ЦЕ. Прага, 1927. № 7. С. 10.
- Работы югославского ученого по истории русского театра // ЦЕ. Прага, 1927. № 8. С. 7–8.
- Профессор Боян Пенев [некролог] // ЦЕ. Прага, 1927. № 9. С. 8–9.
- Русские легенды в чешском переводе // ЦЕ. Прага, 1927. № 9. С. 9–10.
- Профессор А. Митов // ЦЕ. Прага, 1927. № 9. С. 10.
- Болгарский этнографический журнал Известия на народни этнографски музеи в София // ЦЕ. Прага, 1927. № 10. С. 9.
- Этнографические курсы в Праге // ЦЕ. Прага, 1927. № 11. С. 7–9.
- Труды 1-го съезда славянских этнографов и географов в Праге // ЦЕ. Прага, 1927. № 12. С. 9.
- Болгарский этнографический музей // ЦЕ. Прага, 1927. № 14. С. 7–9.
- Хрестоматия по болгарской народной словесности // ЦЕ. Прага, 1927. № 15. С. 9–10.
- Этнографическое изучение восточных славян в Чехии // ЦЕ. Прага, 1927. № 16. С. 8–9.
- Этнографическое отделение хорватского национального музея в Загребе // ЦЕ. Прага, 1927. С. 6–8.
- Музей словацкого искусства в Америке // ЦЕ. Прага, 1927. № 17. С. 10.
- Выставка словацких жуп // ЦЕ. Прага, 1927. № 20. С. 7–9.
- Словацкий национальный музей в Турчанском св. Мартине // ЦЕ. Прага, 1927. № 22. С. 5–7.
- Этнографический музей в Любляне (Югославские этнографические музеи) // ЦЕ. Прага, 1927. № 23. С. 8–9.
- Словацкие музеи // ЦЕ. Прага, 1927. № 24. С. 10.
- Матей Копецкий // ЦЕ. Прага, 1927. № 25. С. 9–10.
- Островский в Чехии // ЦЕ. Прага, 1927. № 27. С. 7–9.
- Чем обязаны польские писатели иностранной литературе // ЦЕ. Прага, 1927. № 28. С. 7–9.
- Подкарпатская свадьба // ЦЕ. Прага, 1927. № 30. С. 15.
- Словацкая Матица (Матица Словенска). Прага, 1927. № 31. С. 7–8.
- Черногорский «гусляр» // ЦЕ. Прага, № 32. С. 8.
- Этнографическое отделение областного Моравского музея // ЦЕ. Прага, 1927. № 35. С. 6–8.
- Картины на стекле // ЦЕ. Прага, 1927. № 38. С. 6–7.
- Проф. Ю. И. Поливка (к 70-летнему юбилею) // ЦЕ. Прага, 1927. № 41. С. 8–9.
- Кукольный театр для взрослых // ЦЕ. Прага, 1927. № 42. С. 5–7.
- Народная живопись в Чехословакии // ЦЕ. Прага, 1927. № 47. С. 5–7.
- Рецензия: [Сербские народные мелодии] // ЦЕ. Прага, 1927. № 48. С. 7.
- Рецензия: [Богословский П. Демонологический рукописный мотив и северная сказка («Север». Кн. 2. 1923)] // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927. S. 72–74.

Приложения

- Рецензия: [Данило Щербаківський. Сторінка з української демонології (Записки українського наукового товариства в Києві. IX. 1925. 204–216)] // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927. S. 74–75.
- Рецензия: [Федір Савченко. Обрядовіть найпримитивііших (Записки українського наукового товариства в Києві. IX. 1925. 217–230)] // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927. S. 75.
- Проф. д-р Н. Н. Дурново // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927. S. 76–77.
- Рецензия: [Путинцев А. М. Сказка П. П. Ершова «Конек-Горбунук» и ее источники (Труды Воронежского государственного университета. I. 1925. С. 339–361)] // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927. S. 168–170.
- Рецензии: [Смирнов-Кутачевский А. М., Происхождение частушки (Печать и революция. № 2. 1925. 42–60); Смирнов-Кутачевский А. М., Хулиганская частушка современной деревни. (Ibid. № 7. 128–132)] // NVČ. Roč. 20. Praha, 1927. S. 174.
- Forscherjubiläum Prof. A. S. Orlov // PP. 7. 1927. № 69, 11/III. S. 6.
- Musikalische Ethnographie // PP. 7. 1927. № 85. S. 6.
- Herecké pověry (совместно с В. Рыбой) // Přítomnost. Roč. 4. Praha, 1927. S. 153–155.
- Пам'ятка підкарпатського селянина // Україна. Науковий двухмісячник українознавства. Кн. 5. Київ, 1927. С. 106–121.
- 1928
- Народное искусство чехов и словаков в свете новых теорий // ЦЕ. Прага, 1928. № 1. С. 5–7.
- Народные металлические украшения чехов и словаков // ЦЕ. Прага, 1928. № 7. С. 6–7.
- Рецензия: [Труд югославского ученого о русских драмах елизаветинского времени (Иосип Бадалич)] // ЦЕ. Прага, 1928. № 9. С. 8.
- Проф. И. Д. Шишманов и всеславянский музей имени Шафарика. (Памяти проф. И. Д. Шишманова) // ЦЕ. Прага, 1928. № 15. С. 7–8.
- Народная резьба по дереву в Чехословакии // ЦЕ. Прага, 1928. № 16. С. 7–8.
- Чехословацкая этнография за последние десять лет // ЦЕ. Прага, 1928. № 23. С. 19–22.
- Антон П. Стоилов [некролог] // ЦЕ. Прага, 1928. № 24. С. 11.
- К вопросу об изучении народной архитектуры в Чехословакии // ЦЕ. Прага, 1928. № 26. С. 6–7.
- Двадцать пять лет славистики в Пражском немецком университете // ЦЕ. Прага, 1928. № 27. С. 7.
- Проф. Ян Лось [некролог] // ЦЕ. Прага, 1928. № 28. С. 10.
- Проф. Иосиф Шкультети // ЦЕ. Прага, 1928. № 28. С. 10–11.
- Чешские и словацкие пряники // ЦЕ. Прага, 1928. № 32. С. 6–8.
- Театр «Царство кукол» // ЦЕ. Прага, 1928. № 40. С. 5–7.
- Рецензия: [Музыкальная этнография. Сборник статей (С. 134–143)] // NVČ. Roč. 21. Praha, 1928. S. 111–112.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

Рецензия: [В. Мансикка Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии (Sborník filologický. Vydava III. trída Česke Akademie Věd a Umění. Sv. VIII. C. I. Str. 185–233)] // Печать и революция. Кн. I. 1928. С. 179–180.

1929

Проф. Б. Грозный // ЦЕ. Прага, 1929. № I. С. 8.

Курсы для культурно-просветительных работников // ЦЕ. Прага, 1929. № 2. С. 7–8.

Выставка кукольного театра в Праге // ЦЕ. Прага, 1929. № 3. С. 4–6.

Съезд деятелей кукольного театра в Праге // ЦЕ. Прага, 1929. № 5. С. 8–9.

Пьесы славянских авторов на пражских сценах // ЦЕ. Прага, 1929. № 6. С. 5–6.

Карл Эльгарт-Сокол [некролог] // ЦЕ. Прага, 1929. № 11. С. 8.

Рецензия: [Новая работа о словацких вышивках] // ЦЕ. Прага, 1929. № 13. С. 6–8.

Выставка кукольного театра СССР в Праге // ЦЕ. Прага, 1929. № 20. С. 5–8.

Проф. И. А. Бодуэн-де-Куртунэ [некролог] // ЦЕ. Прага, 1929. № 25. С. 6–7.

Народное изобразительное искусство // ЦЕ. Прага, 1929. № 29. С. 6–8.

Рецензия: [Средневековое изобразительное искусство в Болгарии и Сербии] // ЦЕ. Прага, 1929. № 48. С. 5–6.

К вопросу об этнологической географии // Slavia. Roč. 7. Praha, 1928–1929. S. 600–611.

Рецензия: [Лозанова А. Н. Народные песни о Степане Разине. Саратов, 1928] // Slavische Rundschau. Jahrgang I. Praha, 1929. S. 550–551.

Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens // Verzameling van Opstellen door Outleerlingen en Bevriende Vakgenooten Donum natalicium Schrijnen, 3. Mai 1929. Nijmegen; Utrecht, 1929. S. 900–913. [совместно с Р. Якобсоном]

З листування Франтишка Ржегоржа (Листи Ів. Франка, М. Павіка, Б. Грінченка) // За сто літ. Матеріали з громадського і літературного життя України XIX і початків XX століття. Кн. 4. Київ, 1929. С. 269–274.

Второй съезд славянских географов и этнографов // Этнография. 1929. № 1. С. 134–143.

Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. Paris, 1929. 162 pp.

Výstava ruského loutkářství v Praze // Loutkář. Roč. 16. Praha, 1929–1930. S. 43–48.

1930

Этнологическая география и синхронистический метод // Pamiętnik II. Zjazdu Slowiańskich geografów i etnografów w Polsce w r. 1927. Toróń II, Kraków, 1930. С. 174–175.

Из дневника собирателя этнографических материалов в Подкарпатской Руси // ЦЕ. Прага, 1930. С. 9–13.

Проф. д-р Ярослав Влчек // ЦЕ. Прага, 1930. С. 111.

Рецензия: [Биография президента Чехословацкой республики проф. д-ра Т. Г. Масарика] // ЦЕ. Прага, 1930. С. 602–607.

 Приложения

- Книжная болгарская продукция 1929 г // ЦЕ. Прага, 1930. С. 620.
- Проф. Густав Вейганд // ЦЕ. Прага, 1930. С. 681–682.
- Vypravování sedláků o jejich snech a sny v pohádce // NVČ. Roč. 23. Praha, 1930. S. 225–232.
- Борис Матвеевич Соколов [некролог] // Slavia. Roč. 10, Praha, 1930. S. 838–841.
- Etnographische Praxis. Erfahrungen eines Feldethnographen in Rußland und Karpathenrußland // Slavische Rundschau. Jahrgang II. Praha, 1930. S. 331–337.
- Levy-Bruhl und die Ethnographie der europäischen Völker // PP. 1930.
- The théâtre russe de marionnettes (Dédié a l'occasion du congrès des amis des marionnettes à Liège 22/X 1930) // Loutkář. Roč. 17. Praha, 1930–1931. № 6. P. 160; № 7. P. 184.

1931

- Савельев И.* Своеобычное в русской фольклористике: Что дала и может дать нового в методологии русская фольклористика? // Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж, 1931. С. 65–81.
- Le théâtre russe de marionnettes (Dédié a l'occasion du congrès des amis des marionnettes à Liège 22/X. 1930) // Louthář. Roč. 17. Praha, 1930–1931. № 6. P. 160; № 7. P. 184.
- Dopisy Julia Zeyera Fr. Rehořovi // Časopis pro moderní filologii. Roč. 18. 1931. Č. 1. S. 35–39.
- Письма Ю. Зейера к Ржегоржу // ЦЕ. Прага, 1931. С. 15–21.
- Задачи этнографа в Подкарпатской Руси // ЦЕ. Прага, 1931. С. 221–229.
- Д-р Вацлав Фабиан [некролог] // ЦЕ. Прага, 1931. С. 683.
- Narození a křest dítěte na Podkarpatské Rusi // Český lid. Roč. 31. Praha, 1931. S. 16–18.
- К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения // Lud słowiański. T. II. Zesz. 2. B. Kraków, 1931. S. 229–233. [совместно с Р. Якобсоном]
- Zpráva dr. P. Bogatyrjova o etnografické exkurzi na Podkarpatskou Rus // Ročenka Slovanského ústavu III. 1930. Praha, 1931. S. 116–117.
- Příspěvek k strukturální etnografii // Slovenská Miscellanea. Bratislava, 1931. S. 279–282.
- Puppentheater in Münster i/W // PP. 1931. 23/VIII.

1932

- Несколько замечаний о сербохорватском эпосе в сравнении с русским // ЦЕ. Прага, 1932. С. 354–363.
- Zur Frage der vergleichenden historischen Ethnographie // Charisteria Guilelrno Mathesio Quinguagenario a discipulis et Circul i linguistici Pragensis sodalibus oblata. Pragae. 1932. S. 143–147.

*Возможно, эта статья принадлежит П. Г. Богатыреву. — *Примеч. ред.*

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

1933

- Slavia. Časopis pro slovanskou filologii // ЦЕ. Прага, 1933. С. 203.
- Проф. Ю. И. Поливка [некролог] // ЦЕ. Прага, 1933. С. 203.
- Последний труд проф. Ю. И. Полилки о восточнославянских сказках // ЦЕ. Прага, 1933. С. 339–341.
- Der Weihnachtsbaum in der Ostslowakei. Zur Frage der Strukturellen Erforschung des Funktionswandels ethnographischer Fakten // Germanoslavica. II. Praha, 1932–1933. S. 254–258.
- Aufgabe des Ethnographen in Karpathorussland und in der Ostslowakei // Prager Rundschau. 3. Praha, 1933. S. 114–130,
- Was ist Folklore? // Slavische Rundschau. V. Praha, 1933. № 3. S. 183–186.
- Märchen und Buch // Сборник в честь на проф. Л. Милетич за семедесет-годушнината от рождението му (1863–1933). София, 1933. С. 479–489.
- O synchronické metodě v etnografii [совместный с И. Скрейненем доклад] // Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti. Roma. Settembre 1933-XI. Sedute del 26 settembre. S. 409–410.

1934

- Рецензия: [Polnische Sprichwörter] // PP. 15. August. 1934.
- Вожена Викова Кунетицкая [некролог] // ЦЕ. Прага, 1934. С. 105–106.
- Карл Лерер [некролог] // ЦЕ. 1934. С. 106.
- Проф. д-р Ф. Крейчи [некролог] // ЦЕ. Прага, 1934. С. 164–165.
- Зборник за этнографию и фолклор южне Србије и суседних области // ЦЕ. Прага, 1934. С. 182.
- Иосиф Масарик — рассказчик // ЦЕ. Прага, 1934. С. 243.
- Рецензия: [Ю. А. Яворский. Материалы для истории старинной песенной литературы в Подкарпатской Руси] // ЦЕ. Прага, 1934. С. 334–335.
- За последнее время в залах пражского этнографического музея // ЦЕ. Прага, 1934. С. 398–399.
- «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев // Lud Słowiański. T. III. Zesz. 1. B (etnografja). Kraków, 1933. S. 107–114; Zesz. 2. B (etnografja). Kraków, 1934. S. 212–273.
- Spisovná čeština a jazyková kultura // ЦЕ. Прага, 1934. С. 273–274.

1935

- Е. Сабов [некролог] // ЦЕ. Прага, 1936. С. 50.
- Рецензия: [Ruské býliny. Vyběr] // ЦЕ. Прага, 1935. С. 64–65.
- Рецензия: [Slovanský přehled] // ЦЕ. Прага, 1935. С. 135–136.
- Рецензия: [Bedřich Slavík: Jan Vyhliďal. 81 s., 1934] // ЦЕ. Прага, 1935. С. 308.
- Ян Махал // ЦЕ. Прага, 1935. С. 387–388.
- Příspěvky k studiu lidových obřadů a pověr při stavbě domu na východním Slovensku a Podkarpatské Rusi // NVČ. Roč. 27–28. Praha, 1934–1935. С. 3–4, S. 83–96.
- R. M. Rilke Svatopluku Čechovi [публикация письма] // Slovo a slovesnost. Roč. I. Praha, 1935. S. 117–118.

- Aufzeichnungen über Tolstoj. Aus unveröffentlichten Papieren von Albert Škarvan // PP. 15. 1935. № 311. 17/XI. S. 5. [совместно с Р. Якобсоном]
 Tolstoj's Wildheit und Sanftmut // PP. 15. 1935. № 318. 24/XI. S. 10. [совместно с Р. Якобсоном]
 Unbekanntes über und von Tolstoj // PP. 15. 1935. № 314. 20/XI. S. 8. [совместно с Р. Якобсоном]
 T. G. Masaryks Vater // Slavische Rundschau. VII. Praha, 1935. S. 80–92.
 Funkčno-štruktúrna metóda a iné metódy etnografie a folklóristiky // Slovenské Pohl'ady. Roč. 51. Turčiansky Sv. Martin. 1935. S. 550–558.

1936

- Рецензия: [Janko Jesenský. Výbor z malomestských rozprávok] // ЦЕ. Прага, 1936. С. 55–56.
 Professor Jan Jakubec [некролог] // ЦЕ. Прага, 1936. С. 231–232.
 Рецензия: [Podkarpatská Rus. Sborník] // ЦЕ. Прага, 1936. С. 250–252.
 Рецензия: [Ateneum Wileńskie] // ЦЕ. Прага, 1936. С. 260–261.
 Рецензия: [Bartolomej Krpelec. Bardejov a jeho okolie dávno a dnes] // ЦЕ. Прага, 1936. С. 320–321.
 Le musée littéraire d'État de l'URSS et son activité en Tchécoslovaquie // Le Monde Slave. T. XIII. Paris, 1936. P. 463–475.
 Das staatliche Literaturmuseum in Moskau // Slavische Rundschau. VIII. Praha, 1936. S. 106–108.
 Kroj jako znak. Funkční a strukturální pojetí v národopisu // Slovo a slovesnost. Roč. 2. Praha, 1936. S. 43–47.
 Рецензия: [Sovjetethnographie] // PP. 16. 1936. № 6. 7/1. S. 7.
 Kirejevski in Prag // PP. 16. 1936. № 62. 5. 3. S. 5.
 Materialien zur russischen Literaturgeschichte in der Tschechoslovakei // PP. 16. 1936. № 124. 5/V. S. 8.
 Tolstoj und Rilke // PP. 16. 1936. № 154. 5/VI. S. 8.
 Ivo Vojnovič und Prag // PP. 16. 1936. № 217. 9/VIII. S. 8.
 Rumánische und russische Totenklagen // PP. 16. 1936. № 265, 27/9. S. 10.
 Bulgarische Volkskunde // PP. 16. 1936. № 302. 5/XI. S. 8.
 Der Puškin-Band des Staatlichen Literaturmuseums in Moskau // PP. 16. 1936. № 305. 8/XI. S. 10.
 La chanson populaire du point de vue fonctionnel // Travaux du Cercle Linguistique de Prague. 6 (Études dédiées au quatrième congrès de linguistes). Praha, 1936. S. 222–234.
 Russisches Kulturgut in tschechoslowakischen Sammlungen // Prager Rundschau. 6. Praha, 1936. S. 391–394.

1937

- Ян Гербен [некролог] // ЦЕ. Прага, 1937. С. 50–51.
 Рецензия: Программа для собирания материала по духовной и социальной культуре в Болгарии // ЦЕ. Прага, 1937. С. 55–56.
 Le costume national des Slovaques de Moravie envisagé au point de vue de sa fonction // L'Europe centrale. Praha, 1937. № 28. P. 445–446.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

- Puškin a slovenská píseň // Lidové noviny. 1937. 11/II.
 Národopisná kniha na venkově // Lidové noviny. 1937. 16/XI.
 Hra a divadlo // Listy pro umění a kritiku. Roč. V. Praha, 1937. Č. 9–10. S. 232–235.
 Lettres d'Ivo Vojnovic [Publication] // Le Monde Slave. T. X4. Paris, 1937. № 6.
 P 546–556.
 Baumtotems // PP. 17. 1937. № 225. 18/VIII. S. 6.
 J. E. Purkyně privat // PP. 17. 1937. № 270. 1/X. S. 8.
 Puškin a lidové divadlo // Program D 37. 1936–1937. Praha, 1937. S. 150–152.
 Lidové divadlo // Program D 37. 1936–1937). Praha, 1937. S. 188–195.
 K otázce «Polaznika» // Slavia. Roč. 24. Praha, 1936–1937. S. 270–272.
 Рецензия: [Smetana, Rihart a Václavek, Bedřich. Česke písně kramářské. Praha, 1937 // Lidové noviny. 1937. 16/XI.
 Byly slovenské písně pramenem Puškinovým? // Slovo a slovesnost. Roč. 3. Praha, 1937. S. 53–56.
 Několik poznámek o vztazích mezi folklorem a vysokým uměním // Život. List pro výtvarnou práci a umeleckou kulturu XV. Praha, 1936–1937. 1. S. 39–40.
 Funkcie kroja na Moravskom Slovensku, Turčiansky Sv. Martin. 1937. 76 s.
 Eugen Oněgin v Praze (dopis M. Červinkove-Riegrové A P. Čajkovského) // Lidové noviny. 1937. C. 43.

1938

- Рецензия: [Matyas Murko. Rozpravy z oboru slovanské filologie] // ЦЕ. Прага, 1938. C. 110–111.
 Рецензия: [Л. В. Копецкий. Русско-чешский словарь] // ЦЕ. Прага, 1938. C. 242.
 Páques en Russie Subcarpathique // L'Europe centrale. Praha, 1938. № 17. S. 270; № 18. S. 286.
 Deux lettres inédites de M-me de Staël // L'Europe centrale. Praha, 1938. № 26. S. 417.
 Podkarpatoruské pověry. Znameni. Sny. Půst. Názor Podkarpato-rusů na druhé náboženství. Učarování. Lidová medicína // Pod-karpatoruska Revue. Roč. 3, Bratislava, 1938. C. 6. S. 62–63.
 Puškin und seine Freunde // PP. 18. 1938. № 55. 25.2. S. 8.
 Ethnographie und Folkloristik auf dem 11. Internat. Kongress für anthropolog. und ethnolog. Wissenschaften in Kopenhagen // PP. 18. 1938. № 208. 20. 8. S. 8.
 Zur Frage der gemeinsamen Kunstgriffe im altschechischen und im volkstümlichen Theater. Festschrift für Prof. Spina // Slavische Rundschau. X. Praha, 1938. № 6. S. 154–161.
 Príspevok ku skúmaniu divadelných znakov. K otázke vnímania znakov babkoveho divadla // Slovenské smery, Roč. 5. C. 6–8, Bratislava, 1937–1938. S. 238–246.
 Znaky divadelni // Slovo a slovesnost. Roč. 4. Praha, 1938. S. 138–149.
 Русский путешественник-ученый в Чехии, Моравии и Словакии сто лет тому назад (Измаил Иванович Срезневский) // ЦЕ. Прага, 1938. C. 274–282.

Zpráva dr. Petra Bogatyreva o studijních cestách po Podkarpatské Rusi (1937–1938)
// Ročenka Slovanského ústavu. Sv. 10. Za rok 1937. Praha, 1938. S. 82–83.

1939

K otázke rumunských pohrebných žalospevov // Národopisný zborník I (Matica Slovenská). 1939. S. 89–94.

Pražské vydání «Kobzara» a vzpomínek na Ševčenka // Praha—Moskva. Roč. 4. 1939. Č. 3. S. 89–94.

Lidové divadlo // Program D 39, 1938–1939. Praha, 1939. 11/V. S. 151–157.

České perníky // Program D 39, 1938–1939. Praha, 1939. 11/V. S. 174–176.

Karpatoruské vypravování sedláků o nadpřirozených bytostech a zjevech // Program D 40. Praha, 1939. 24/X. S. 38–39.

Le folklore de la construction rurale en Slovaquie orientale et en Russie Subcarpathique // Revue de Synthèse. XVII. Paris, 1939. P. 105–108.

Korespondencia V. Hanku s A. Radlinským. Materiál k otázke kultúrnych stykov Čechov a Slovákov v 19. storočí a kultúrnych stykov česko-ruských a slovensko-ruských // Sborník Matice slovenskej. Roč. XVI–XVII. 1938–1939. S. 117–129.

Disneyova Sněhurka // Program D 39. Praha, 1939. S. 59–66.

Studie // Program D 40. Praha, 1939. S. 21–22.

Die aktiv-kollektiven, produktiven und unproduktiven ethno-graphischen Tatsachen // II. Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Copenhague. 1939. S. 343–345.

1940

Lidové divadlo české a slovenské. Praha, 1940. 314 str.

Neznámé Erbenovy dopisy Srezněvskému. Z vědecké korespondence K. J. Erbeny // Lidové noviny 48. 1940. C. 639 (16.12). S. 3–4; C. 652 (23.12). S. 3–4; C. 661 (30.12). S. 3–4.

1941

К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения [совместно с Р. Якобсоном] // Теория литературы. Трнава, 1941. S. 104–106.

Фольклорные сказания об опришках в Западной Украине // СЭ. V. М., 1941. С. 59–80.

1942

Русский фольклор. Для заочников Ашхабадского педагогического института. I–II. Ашхабад, 1942.

Туркмен халк поэзиясында гахрыманчылык хем вашангылык // Совет едебниты. 1942. № 11. С. 31–35.

1944

Из писем Людовита Штура к Измаилу Срезневскому // Славяне. М., апрель. 1944. С. 20–23.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

1946

Етнографічна подорож по Балканах // Україна. Місячник. Київ, трудень 1946. С. 30–31.

Mimoestetické funkce lidového divadla // Program D 47. Praha, 1946. S. 28–30.

Рецензия: [Josef Goląbek. Car Maksymilian. Kraków, 1938] // СЭ. 1946. № 1. С. 250.

1947

Отчет о поездке в Балканские страны // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 3. М., 1947. С. 82–94.

Рецензия: [В. Головачев, Б. Лащилин. Народный театр на Дону] // Советская книга. 1947. № 9. С. 105–108.

Песни казаков-некрасовцев / Запись песен, вступ. статья и сведения о сказителях Ф. В. Тумилевича; Ред. П. Г. Богатырев. Ростов н/Д., 1947. 147 с.

Чешско-русский словарь (30 000 слов.) / Под ред. П. Богатырева. М., 1947.

Проблеми за изучаване на народния театър у славяните // Славянска археология и етнография в Съветския Съюз. София, 1947. С. 156–167.

1948

Рецензия: две статьи о народных песнях эпохи Освободительной войны в Чехословакии (V. Prazak, Lidova píseň o Lidicích // Český lid, I, 1946.

Рецензия: [A. Meličerčík, Motivy odboja slovenskeho ľudu v ústnom podaní] // Národopisný zborník Matice slovenskej VI–VII. 1945–1946) // СЭ. 1948. № 2. С. 244–246.

Рецензия: M. Ulehlova-Tilschova. Česka strava lidova. Praha, 1945 // СЭ. 1948. № 3. С. 211–213.

Программа по курсу «Русский фольклор» для факультетов русского языка и литературы педагогических институтов. М., 1948. 15 с.

Программа по курсу «Русский фольклор» для факультетов русского языка и литературы педагогических институтов. Киев, 1948.

Программа по курсу «Русский фольклор» для факультетов русского языка и литературы педагогических институтов. Кишинев, 1948.

Легучий корабль. Славянские сказки / Сост. П. Богатырев и А. Нечаев, М.; Л., 1948. 79 с.

К. И. Эрбен. Баллады. Стихи. Сказки / под общ. ред. П. Г. Богатырева. М., 1948.

1949

Словацкие сказки / Сост. П. Г. Богатырев. М., 1949. 179 с. (2-е изд. — 1950; 3-е изд. — 1955).

Программа по курсу «Русский фольклор» для факультетов русского языка и литературы педагогических институтов. Ереван, 1949.

1950

Четыре письма Петра Великого датскому королю Фредерику 4: 1) Июня 28, 1709 г. (№ 3274). (Дано в обозе у Полтавы); 2) Июля 8, 1709 г. (№ 3285); 3) Октября 23, 1709 г. (№ 3473); 4) Ноября 2, 1709 г. (№ 3489) // Письма

Приложения

и бумаги императора Петра Великого. Т. 9. Вып. I. М.; Л., 1950. С. 240—241; 249; 440—441; 450—451. (Собрание П. Г. Богатырева).

1951

Рецензия: [Новое издание Онежских былин] // Советская книга. 1951. № 4. С. 96—100.

Валахи моравские // Большая Советская Энциклопедия. 2-е изд. Т. 6. М., 1951. С. 557.

1952

Алоиз Ирасек и его книга «Старинные чешские сказания» (предисловие) // А. Ирасек. Старинные чешские сказания. М.; Л., 1952. С. 3—10.

Программа по славянскому фольклору. Для филологических факультетов государственных университетов и факультетов языка и литературы педагогических институтов. М., 1952. 8 с.

Художественная литература стран народной демократии в переводах на русский язык. Библиографический указатель. Чехословакия (1820—1951) (редактор). М., 1952.

1953

Лада (ладо) // Большая Советская Энциклопедия. 2-е изд. Т. 24. М., 1953. С. 218.

Библиографическая справка // И. К. Тыл. Волынщик из Стракониц. М., 1953. С. 3—9.

1954

Обзор переводов «Слова о полку Игореве» и статей о нем, вышедших в Чехословакии после второй мировой войны // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. Т. 10. М.; Л., 1954. С. 255—259.

Польские песни народные и революционные / Сост. В. Арцимович, ред. В. Арцимович, П. Г. Богатырев. М., 1954. 335 с.

Русское народное поэтическое творчество. Учебное пособие // Ред. П. Г. Богатырев. М., 1954. С. 3—24, С. 219—228 (2-е изд. М., 1957). [П. Г. Богатырев — автор статей «Введение» и «Заговоры»].

1955

Рецензия: [Русская народная драма XVII—XX веков. Тексты пьес и описания представлений П. Н. Беркова] // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. 24, 1955, С. 194—197.

Фольклор чешских и словацких рабочих // Труды Воронежского Государственного университета. Т. 42. Вып. 3. Воронеж, 1955. С. 77—79.

1956

Шесть писем Петра Великого датскому королю Фредерику 4: 1) Января 22, 1710 г. (№ 3573); 2) Февраля 4, 1710 г. (№ 3585); 3) Апреля 4, 1710 г. (№ 3671); 4) Июня 14, 1710 г. (№ 3806); 5) Июля 9, 1710 г. (№ 3867); 6) Октября 18, 1710 г.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

(№ 4062) // Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. X. М., 1956. С. 20–21; 29–30; 94–95; 189; 227; 382–383 (собрание П. Г. Богатырева).

М. К. Азадовский [некролог, хронологический список печатных работ М. К. Азадовского за 1944–1956 гг.]. — Литературное наследство. Т. 60. II. Кн. 1. М., 1956. С. 641–646 (совместно с проф. Оксманом).

1957

Рецензия: [Časopis pro slovanské jazyky, literaturu a dějiny SSSR. Vydava C-sovet. institut ČSAV a SAY. № № 1–2, 3–4. 1956] / Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XVI. М., 1957. С. 548–555.

Тыл И. К. Театр / Пер. с чешского, сост. П. Богатырев. М., 1957.

1958

Пушкин у западных и южных славян // Славянский сборник. Т. 2. Воронеж, 1958. С. 5–31.

Чешская бумага в России // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. 24. М.; Л., 1958. С. 375–377.

Новые работы по филигранологии // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. 24. М.; Л., 1958. С. 660–667.

К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян // Sb. F. Wollmanovi k sedmdesatinám. Praha, 1958. S. 373–382.

Ответ на вопрос № 34: «Каковы особенности поэтического языка и изобразительных средств славянской народной поэзии в ее различных жанрах (общеславянские и национальные черты)» // Сборник ответов на вопросы по литературоведению (4-й Международный съезд славистов). М., 1958. С. 262–264.

Ответ на вопрос № 36: «Что может дать картографирование фольклора славянских народов для выяснения вопроса о возникновении, истории и современном бытовании произведений народного творчества» // Сборник ответов на вопросы по литературоведению (4-й Международный съезд славистов). М., 1958. С. 272–281.

Некоторые очередные вопросы сравнительного изучения эпоса славян // Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958. С. 326–335.

Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов. М., 1958. 50 с.

1959

Эпос славянских народов / Под общ. ред. проф. П. Г. Богатырева (введение, составление и комментарий к разделу «Эпос западных славян»). М., 1959. С. 357–490.

1960

Der slovakische Volksheld Jánošík in Volksdichtung und bildender Volkskunst (Hinterglasmalerei) // Zur Frage des vergleichenden Studiums von

Приложения

Volksdichtung und bildender Volkskunst. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. Bd. 6. Berlin, 1960. S. 105–126.

Dito in: Zwischen Kunstgeschichte und Volkskunde. Festschrift für Wilhelm Fraenger. Hrg. vom Institut für deutsche Volkskunde. Bd. 27.

Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce 18 století (рецензия, совместно с В. Д. Кузьминой) // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. Х9. Вып. 2. М., 1960. С. 161–163.

(Выступление по докладу А. Мелихерчика). 4-й Международный съезд славистов // Русский фольклор. V. М.; Л., 1960. С. 301–303.

Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. Доклады советских ученых на 4-м Международном съезде славистов. М., 1960. С. 211–251.

1962

О языке славянских народных песен в его отношении к диалектной речи // Вопросы языкознания. 3. № 11. Май—июнь. М., 1962. С. 75–86.

Выкрики разносчиков и бродячих ремесленников — знаки рекламы // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов. М., 1962. С. 37–49.

Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов (резюме доклада) // 4-й Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. 1. Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики. М., 1962. С. 470–472.

(Выступление в дискуссии по докладу проф. Стендер-Петерсона «Проблематика сборника Кирши Данилова» и по докладам д-ра А. Мелихерчика «Проблема специфики поэтического образа в фольклоре» и д-ра К. Дворжака «Проблема взаимовлияния устной и книжной традиции, особенно у Челаковского» // 4-й Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. 1. М., 1962. С. 503–504; 528.

Письмо Петра Великого датскому королю Фредерику 4; Января 5, 1711 г. (№ 4202) // Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 11, Вып. 1. М., 1962. С. 22–23 (собрание П. Г. Богатырева).

К вопросу изучения словацких разбойничьих песен. Мотив «виселица—свадьба» // Slavica Pragensia 4. Věnováno akad. B. Havránkovi k 70. narozeninám. Acta Universitatis Carolinae. Philologica 3. Praha, 1962. S. 707–712.

Формула невозможного в славянском фольклоре // Славянский филологический сборник. Посвящается V Международному съезду славистов. Уфа, 1962. С. 347–363.

1963

Jacob Grimm // Comité soviétique de défense de la paix. Bulletin d'Information. М., 1963. 9. Р. 34.

Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция // Русский фольклор. VIII. Народная поэзия славян. М.; Л., 1963. С. 51–55.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

- Ответ на вопрос № 19: «Какво е съотношението между езика на различните фолклорни жанрове и народно-диалектната реч (въз основа на фолклорен материал на славянските народи)?» // Славянска филология. Т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, 1963. С. 264–266.
- Ответ на вопрос № 25: «Какви са специфичните художествени средства на народната драма у славянските народи?» // Славянска филология. Т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, 1963. С. 278–279.
- Добавочные гласные в народной песне и их функции. (О языке славянских народных песен и его отношении к разговорной речи) // Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963). М., 1963. С. 349–398.
- Померанцева Э. В. Русская народная сказка / Под ред. П. Г. Богатырева. М., 1963.
- Словацкие эпические рассказы и лироэпические песни («Збойницкий цикл»). М., 1963. 190 с.

1964

- Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // СЭ. 1964. № 4. С. 126–135.
- Художественные методы фольклора и творческая индивидуальность носителей и творцов народной поэзии // Художественный метод и творческая индивидуальность писателя. М., 1964. С. 59–66.
- Традиция и импровизация в народном творчестве // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. Доклады советской делегации. М., 1964. 9 с. [то же по-англ.: Tradition and improvisation in Folk-art. Moscow, 1964].
- Пять писем Петра Великого датскому королю Фредерику 4: 1) Июля 15, 1711 г. (№ 4590); 2) Сентября 24, 1711 г., (№ 4767); 3) Октября 14, 1711 г. (№ 4799); 4) Октября 23, 1711 г. (№ 4843); 5) Октября 24, 1711 г. (№ 4847) // Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. XI. Вып. 2. М., 1964. С. 11; 146; 168–169; 210–211, 213 (собрание П. Г. Богатырева).

1965

- Ausrufe von Austrägern und wandernden Handwerkern als Rekla-mezeichen // Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Wolfgang Steinitz zum 60. Geburtstag am 28. Februar 1965, Berlin, 1965. S. 61–73.
- Глазами словацкого друга. Дневники и воспоминания Альберта Шкарвана «Толстой и зарубежный мир» // Литературное наследство. Т. 75. Кн. 2. М., 1965. С. 121–166.
- Художественные методы фольклора и творческая индивидуальность носителей и творцов народной поэзии // В кн.: С. И. Минц, Э. В. Померанцева,

Приложения

Русская фольклористика. Хрестоматия для вузов. М., 1965. С. 288–295.

1966

Своеобразное бессмертие эпического героя // *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 15. Budapest, 1966. S. 223–232.

Научная поездка в Венгрию // *Вестник Московского университета*, X (Филология), М., 1966. 3. С. 91–93.

Русское народное творчество (составил коллектив авторов) (статьи: Заговоры. С. 43–53; Народный театр. С. 97–118). М., 1966.

Die Folklore als eine besondere Form des // R. Jakobson, *Selected writings*. T. 4. *Slavic Epic Studies*. The Hague; Paris, 1966. P. 1–15.

1967

Рецензия: [Померанцева Э. В. Судьбы русской сказки XVIII–XX веков (Pomeranzeva E. V. *Das Schicksal des russischen Märchens von 18–20. Moskau, 1965, 219 S.*)] // *Jahrbuch für Volkskunde*. Bd 13. Berlin, 1967. Teil II. S. 497–501.

Импровизация и нормы художественных приемов на материале повестей XVIII века, надписей на лубочных картинках, сказок и песен о Ереме и Фоме // To honor Roman Jakobson. The Hague; Paris, 1967. P. 318–334.

Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // *СЭ*. 1964. № 4. С. 126–135.

Über die Rolle von Sänger, Zuhörerschaft und Buch bei der Überlieferung und Veränderung epischer Lieder // *Sowjetische Volkslied-und Volksmusikforschung*. Berlin, 1967. S. 187–201.

Миклошич Франц // *Краткая Литературная Энциклопедия*. Т. 4. М., 1967. С. 827–828.

Il folklore come forma di creazione autonoma (совместно с Р. Якобсоном) // *Strumenti critici. Rivista quadrimestrale di cultura e critica letteraria*. Anno I, giugno, fascicolo III. Torino, 1967. P. 223–238.

1968

Функции лейтмотивов в русской былине // *Literatura — komparatywystyka — folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*, Warszawa, 1968. S. 693–709.

Народная драма // *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 5. М., 1968. С. 106–108.

Петрушка // *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 5. М., 1968. С. 734.

Поливка Иржи // *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 5. М., 1968. С. 844.

Померанцева [Гофман] Э. В. // *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 5. М., 1968. С. 876–877.

Художественные средства в юмористическом ярмарочном фольклоре (посвящено Д. С. Лихачеву) // *Славянские литературы. IV Международный съезд славистов* (Прага, 1968). М., 1968. С. 294–336.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

Stylistic means of Russian humorous poems in the manner of folktale verse of the fair performers // VI. Mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968. Rezumé přednášek, příspěvků a sdělení. Mezinárodní Komitét slavistů, Československý komitét slavistů. Praha, 1968. S. 384.

Друг фольклористов // Воспоминания о Николае Каллиниковиче Гудзие. М., 1968. С. 114–118.

1969

Le théâtre populaire Tchéque et Slovaque // Interscena-69.1–III. Praha, 1969. S. 1–23.

Изображение переживаний действующих лиц в русской народной волшебной сказке // Фольклор как искусство слова. Вып. 2. М., 1969. С. 57–67.

A folklór sajátos alkotásmódja // Jakobson R. Hang-Jel-Vers, Budapest, 1969. P. 329–346 [совместно с Р. Якобсоном].

Tradition and Improvisation in Folk Art // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3–10 августа 1964 г. Т. 4 М., 1969. С. 228–233

1970

Семантика и функция сельского этикета // Тартуский государственный университет. 4-я Летняя школа по знаковым системам. Тезисы. Кяэрику, 17–24 августа 1970 г. / Отв. ред. Ю. Лотман. Тарту, 1970. С. 67–71.

Заметки о народном театре // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1970. Т. 19. P. 53–64.

1971

Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.

Заговоры / Русское народное поэтическое творчество. М.: Просвещение, 1971. С. 98–142.

Souvislosti tvorby: Cesti k strukturé lidové kultury a divadla / Red. J. Kolar. Praha, 1971.

The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia / Trans. by R. G. Crum. The Hague; Paris, 1971.

Художественные методы фольклора и творческая индивидуальность носителей и творцов народной поэзии // Русская фольклористика: Хрестоматия / Сост. С. И. Минц, Э. В. Померанцева. М.: Высшая школа, 1971. 2-е изд., испр. и доп. С. 221–227.

1973

Язык фольклора / Подгот. к печ. И. А. Оссовецкий // Вопросы языкознания. М., 1973. № 5. С. 106–116.

Народная песня с точки зрения ее функций / Пер. с фр. // Вопросы литературы и фольклора. Воронеж, 1973. С. 200–211.

О взаимосвязи двух близких семиотических систем: (Кукольный театр и театр живых актеров) // Тартуский государственный университет. Ученые записки. Вып. 308. Труды по знаковым системам. 6: Сбор-

Приложения

ник научных статей в честь Михаила Михайловича Бахтина: К 75-летию со дня рождения / Отв. ред. Ю. М. Лотман. Тарту, 1973. С. 306–329.

L'udové divadlo české a slovenské: Z čes. orig. Bratislava, 1973.

1975

Semiotyka kultury ludowej / Wstęp, wybór i oprac Maria Renata Mayenova. Warszawa, 1975.

Знаки в театральном искусстве // Тартуский государственный университет. Ученые записки. Вып. 365. Труды по знаковым системам. 7: Памяти Петра Григорьевича Богатырева / Отв. ред. З. Минц. Тарту, 1975. С. 7–21.

1979

Semiotyka kultury ludowej / Wstęp, wybór i oprac Maria Renata Mayenova. Wyd. drug., poszerz. Warszawa, 1979.

1981

(Совместно с Якобсоном Р. О.) Фольклор как особая форма творчества // Грузинский фольклор: Материалы и исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1981. Т. 10. С. 140–155.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПИСЬМА П. Г. БОГАТЫРЕВА

1988

Из рукописных материалов П. Г. Богатырева / Подгот. текста и публ. А. Л. Топоркова // Русская речь. М., 1988. № 6. С. 95–99.

1993

Заговорные тексты в рукописных материалах П. Г. Богатырева / Публ. К. К. Богатырева // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 227–231.

Заговорные формулы и описания магических действий, собранные П. Г. Богатыревым / Публ. О. В. Смолицкой; Из фондов Фольклорного Архива ГЛМ // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 231–238.

Письма П. Г. Богатырева к М. К. Азадовскому / Подгот. публ. С. П. Сорокиной // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 1. Воронеж, 1993. С. 138–149.

Бояре, а мы к вам пришли... / Публ. С. П. Сорокиной; Из архива П. Г. Богатырева // Народное творчество. 1993. № 5/6. С. 10–11.

Письма П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину / Подгот. публ., предисл. и комм. А. М. Решетова // Этнографическое обозрение. М., 1993. № 5. С. 126–132.

Библиография научных работ, архивных материалов... П. Г. Богатырева

Письма П. Г. Богатырева Д. К. Зеленину / Подгот. публ., предисл. и комм. А. М. Решетова // Кунсткамеры. Этнографические тетради. СПб, 1993. Вып. 2–3. С. 330–346.

1994

Переписка Р. О. Якобсона и П. Г. Богатырева / Подгот. публ., предисл. и комм. М. А. Робинсона и М. Ю. Досталь // Славяноведение. М., 1994. № 4. С. 69–91.

1996

Игры в похоронных обрядах Закарпатья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М.: Ладомир, 1996. С. 484–508.

1997

Письма П. Г. Богатырева Р. О. Якобсону / Подгот. к публ., предисл. и ком. Барана Х. и Е. В. Душечкиной // Славяноведение. М., 1997. № 5. С. 67–99.

ПЕРЕВОДЫ П. Г. БОГАТЫРЕВА

Тыл И. К. Волынщик из Стракониц, или Пир ведьм // В сб.: И. К. Тыл, Избранное. Пер. с чешского. М., 1954. С. 309–376.

Л. Лисицкий. Книга с точки зрения зрительного восприятия — визуальная книга // Искусство книги 1958–1960. Вып. 3. М., 1962. С. 163–168.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЯРОСЛАВА ГАШЕКА

Юмористические рассказы: Как я встретился с автором некролога обо мне, Двадцать лет тому назад, Повесть о портрете императора Франца Иосифа, Школа для полицейских, По стопам полиции // Библиотека Огонек. № 366. М., 1928. 42 с.

Похождения бравого солдата Швейка во время мировой войны. Ч. 1. // М.; Л., 1929; Ч. 2. (вместе со 2-м изд. 1-й части). М.; Л., 1930.

То же. М.; Л., 1934 (1–2-я части).

То же. М., 1956 (Ч. 1–4); 2-е изд. М., 1957.

То же. Казань, 1956.

То же. Свердловск, 1957.

То же. Кишинев, 1958.

То же. М., 1958.

То же. Южно-Сахалинск, 1960.

То же. М., 1963.

Я. Гашек. Собрание сочинений. М., 1966. Т. 1–V: общая редакция, перевод романа Похождения бравого солдата Швейка и четырех рассказов: По стопам тайной полиции, Школа для сыщиков, Двадцать лет тому назад, Как я встретился с автором своего некролога.

Похождения бравого солдата Швейка во время мировой войны. М., 1967 Ч. 1–4.

Научное издание

БОГАТЫРЕВ Петр Григорьевич

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СЛАВЯН

Ответственный редактор Е. Савина

Ведущий редактор А. Баскакова

Компьютерная верстка: Г. Сенина

Обложка: О. Григорьянц

Фотография автора взята из статьи В. Е. Гусева

«Выдающийся фольклорист XX века» («Живая старина», 1994, №1)



Объединенное гуманитарное издательство
103051, Москва, ул. Петровка, 26, стр. 8
Факс: (495) 624-57-61; тел.: (495) 744-3170
e-mail: info@ogi.ru

Заказать книги ОГИ можно:
тел. (495) 744-3171, e-mail: info@ogi.ru

Оптовые продажи:
тел. (495) 744-3171, e-mail: info@ogi.ru

Книги издательства ОГИ можно приобрести:
м. «Пушкинская», «Театральная», «Кузнецкий Мост», ул. Петровка, д. 26, стр. 8,
кафе «Улица ОГИ»;
м. «Чистые Пруды», Кривоколенный пер., д. 10, стр. 5,
кафе «Билингва»;
м. «Чистые Пруды», Потаповский пер., д. 8/12, стр. 2,
клуб «Проект ОГИ»;
м. «Площадь Революции»/«Лубянка», ул. Никольская, д. 19/21, кафе «Пироги»;
м. «Охотный Ряд»/«Театральная», ул. Большая Дмитровка,
д. 12/1, стр. 1, кафе «Пироги»;
м. «Перово», Зеленый просп., д. 5/12, кафе «Пироги».

За пределами России наши книги можно купить:
www.esterum.com

За пределами России наши книги можно купить:
www.esterum.com

Подписано в печать 11.01.2007

Формат 60×90 1/16. Объем 23 печ. л. Гарнитура Garamond.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ №