Год изд. 3-й. Кн. VI.

Публичная библиотека имени В. Г. Короленко

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Проф. В. Г. БОГОРАЗА-ТАНА, проф. Д. А. ЗОЛОТАРЕВА,
акад. С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГА и проф. Б. М. СОКОЛОВА

Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург
Отв. секретарь проф. Б. М. Соколов

117 153
1928
№ 1-2

1928

№ 2

ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА) | МОСКВА 1928 ЛЕНИНГРАД | ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

СОДЕРЖАНИЕ.

СТАТЬИ.

Стр.

В. Н. Харузина (Москва). Примитивные формы драматического искусства 3
Е. Ф. Лепер (Ленинград). Южно-великорусский летний обряд „караулить солнце" . 32
Д. О. Святский (Ленинград). Естественно-научное объяснение „играния солнца" . 65
А. Г. Данилин (Ленинград). Приспособление для сноповой сушки хлеба у восточных славян и их соседей 68
В. Г. Богораз-Тан (Ленинград). Работа Г. Н. Прокофьева среди остяко-самоедов . 91
Г. Н. Прокофьев (Янов стан). Остяко-самоеды туруханского края 96
М. Т. Маркелов и С. П. Толстов (Москва). К истории терюханской народной культуры 104
Л. П. Семенов (Владикавказ). Обзор русской этнографической литературы о Кавказе за 1917 — 1927 гг. 125

ХРОНИКА.

Москва.— Государственный центральный музей народоведения. Е. Шиллинг.— Музей Центрально-промышленной области. Сергей Толстов.—*Ленинград.*—Этнографический отдел Государственного русского музея. А. З.— Музей антропологии и этнографии. Академии наук СССР (МАЭ) в 1927/28 г. Дм. Зеленин . . . . 135—143

РЕЦЕНЗИИ.

В. Н. Харузина.— D. Zelenin. Ostslavische (russische) Volkskunde. Berlin. 1927. . 144

Год изд. 3-й Кн. VI

XX/165
22
17155

ЭТНОГРАФИЯ

ПУБЛ. БИБЛ. ИМЕНИ В. И. ЛЕНИНА СССР
29-1109.

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Проф. В. Г. БОГОРАЗА-ТАНА, проф. Д. А. ЗОЛОТАРЕВА,
акад. С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГА и проф. Б. М. СОКОЛОВА

Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург

Отв. секретарь проф. Б. М. Соколов

1 9 2 8

№ 2

ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА) | МОСКВА 1928 ЛЕНИНГРАД | ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

Главлит № А—23943. П. 24/Гиз № 29964. Зак. № 6769 Тираж 800.—9⅝ л.

Типография Госиздата „Красный пролетарий“. Москва, Пименовская, 16.

ПРИМИТИВНЫЕ ФОРМЫ ДРАМАТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА.

В. Н. Харузина (Москва).

(Окончание) [1]).

Австралийские обряды при посвящении и обряды размножения тотема.—В Австралии мы встречаемся с драматическими представлениями, весьма интересными, хотя они и носят примитивные черты. Они были описаны Гоуиттом, Спенсером и Гилленом и Стреловым. В виду их выдающегося интереса мы приведем несколько примеров, преимущественно из труда Стрелова, у которого описаны эти представления полнее и который вносит поправки в данные, представленные Спенсером и Гилленом.

Драматические представления австралийцев входят, с одной стороны, в цепь сложных обрядов, исполняемых при посвящении юношей, с другой,—они исполняются в целях размножения тотемного вида. В первом случае они преследуют цель обучения, введения посвящаемых в знание и понимание обрядовой жизни группы, тесно связанной с мифом — и драматическое представление, исполняемое перед внимательно смотрящими на него посвящаемыми, сводится на воспроизведение в драматической форме мифа. Во втором случае представление, которое также есть изображение мифа, является само по себе обрядом, вызывающим определенное действие: размножения животного или растительного вида. Эти тотемические обряды размножения отличаются от прочих, общераспространенных обрядов размножения тем, что в этих последних действенную силу главным образом имеют сам обряд, исполняемые в нем действия, произносимые в нем слова; в тотемических же обрядах суть заключается в мистической связи, соединяющей исполнителя с его тотемным видом, размножению которого призвано содействовать драматическое представление действий предка-тотема и тотемического мифа. Тут действуют не одни только слова и воспроизведение того, что в мифические времена будто бы делал тотем, но и то, что исполнитель его роли является его воплощением, преисполненным на время представления присущей предку-тотему силой размножения именно своего тотемного вида.

[1]) См. „Этнография,“ 1927 г., № 1 и 2 и 1928 г., № 1.

Вот что пишет Стрелов про интересные тотемические представления—обряды у племен Ц. Австралии арунта и лоритья.

По верованиям аранда (или арунта), племен Центральной Австралии, выраженным в их преданиях, мифические родоначальники различных звериных и растительных видов, т. н. альтьирангамитьина, жившие в мифические времена, бродили по земле с группами новопосвящаемых и совершали по пути, а также на местах своей „вечной стоянки" известные обряды. Эти обряды имели двоякую цель: они вводили новопосвящаемых в знание обрядов и, с другой стороны, содействовали укреплению и размножению соответствующего звериного или растительного вида. Современные аранда и их соседи—лоритья—регулярно совершают предписанные им тотемическими предками обряды, с одной только разницей: в мифические времена двойную цель достигали совершением одного обряда, ныне же совершают два обряда, из которых каждый имеет свое наименование.

Когда над молодыми людьми совершают обряды посвящения, перед ними, м. пр., представляют ряд обрядов, которые, за незначительными деталями, во всем схожи с культовыми обрядами (1), но не имеют последствием размножение определенного вида. Единственной целью их является обучение новопосвящаемых тому, как вести обряды тотемического культа. Поэтому обряды эти называют интихиума, что значит: „посвящать во что-нибудь", „показывать, как что-нибудь делается". Но те же обряды, когда они совершаются на определенных местах, на которых, по преданию, жил в мифические времена мифический родоначальник или где он имел временное пребывание, и когда они имеют целью укрепление и размножение тотемного вида, называются: мбатьялкатиума, что значит: „производить", „делать плодоносным", „приводить в лучшее состояние". Как известно, исследователи племен Центральной Австралии Спенсер и Гиллен под именем „интихиума" понимают обряды размножения тотема, с каким значением это слово и вошло в научную этнографическую литературу.

Стрелов так описывает обычный ход обряда мбатьялкатиума в его общих, характерных для него чертах. Главарь—он же ведает чурингохранилищем группы—совещается со стариками стоянки относительно времени совершения обряда. Определив день для совершения его, главарь отдает приказание расчистить некоторое пространство вблизи от пещеры, в которой хранится святыня группы—ее чуринга. Это пространство аранда зовут: алтуринья, т. е. „очищенное". На расчищенной площадке этой выкапывают борозду или яму в один фут глубиной, в которой во время представления сидят исполнители. Потом несколько мужчин отправляются в чурингохранилище и приносят оттуда священные камни и деревяшки—чуринга. Смазав их жиром и красной охрой, они кладут их на подстилку из ветвей. Исполнителями в представлении, имеющем целью размножение звериного или растительного вида, могут быть только лица, тотемом которых является данный вид: по крайней мере, он должен быть тотемом его

матери. При интихиума же исполнителями являются преимущественно лица соответствующего тотема, но допускаются к исполнению и лица других тотемов. Так, напр., человек-Ящерица может быть одним из исполнителей в представлении тотемической группы Кенгуру.

Исполнителей украшают их родственники, причем способ украшения ведется исстари: аранда утверждают, что именно так был украшен при исполнении обряда их мифический родоначальник. Украшение состоит в следующем: тело исполнителя натирают жиром и затем красной или желтой охрой или размельченным углем на нем расписывают полосы и различные фигуры. По краям полос приклеивают птичий пух. Пушинки приклеивают посредством крови, которую извлекают из собственного тела, для чего открывают себе на руке жилу, давая стечь крови на щит, а потом макают в кровь кисточку и переносят ее на тело исполнителя. Для некоторых представлений оклеивают пухом всю верхнюю часть тела исполнителя, иногда и голову. На исполнителя надевают головной убор, изготовляемый следующим образом (2): на голове исполнителя устанавливают стоймя, сплетя их с волосами его, ветки мульга (акации). Ветки эти втыкают в небольшую подушку, сплетенную из шнуров и положенную на голову — иначе ветки не могли бы держаться стоймя. Ветки оплетают шнурами и также оклеивают их пухом. Весь головной убор напоминает остроконечную шапку. Кроме того, к голове прикрепляют иногда еще длинную чуринга, устанавливая тем мистическую связь между исполнителем и мифическим родоначальником тотема. Из этой чуринга исходят творческие силы, которые переходят в носящего ее на себе во время совершения обряда размножения.

Кроме того, на исполнителях навешены бывают различные предметы, или они держат их в руках или на голове—шнуры, свитые из волос, и привязанные к ним клубки и т. п. Эти предметы изображают части тела мифического родоначальника: напр., спинной хребет, сердце или желудок и т. п. Наличность этих предметов, однако, не необходима для совершения обряда: и при их отсутствии обряд размножения достигает своей цели. То же можно сказать об ином еще украшении: т. н. воннинга. Его обычно прикрепляют к голове исполнителя, и оно изображает также какую-нибудь часть тела мифического родоначальника, напр., его ухо, ногу и пр. Воннинга сооружается следующим образом: к длинной и тонкой палке прикрепляют одну или две поперечных палки под углом и полученную таким путем фигуру, напоминающую крест или звезду, оплетают шнурами, свитыми из человеческих волос или звериного волоса, и оклеивают ее пухом. К концам палок привязывают пучки перьев. Воннинга фигурирует далеко не при всех обрядах. Стрелов приводит список двадцати шести воннинга, имеющих каждая свое наименование и особое значение: одно изображает ухо красного, другое—ухо серого кенгуру (3), третья—перепончатую лапу утки, другие еще—внутренности корморана, коршуна и других птиц; наконец, одна воннинга изображает сеть паука, другая—падающие с неба дождевые капли. Воннинга одного тотема мо-

гут значительно разниться друг от друга: это потому, что они имеют отношение к разным предкам—альтьирангамитьина, которые хотя и принадлежали к одному тотему, имели каждый воннинга своеобразной формы. Следует еще упомянуть один предмет, фигурирующий при совершении обрядов размножения. Это т. н. тнатантья, которая на время представления водружается на расчищенном месте. Тнатантья изображает копья мифического предка. Она сооружается из копий, оплетенных шнурами и оклеенных пухом.

Когда окончены бывают все приготовления, на расчищенное место собираются старики. Они являются зрителями. После этого появляются исполнители представления и усаживаются в яму или борозду. Один из стариков издает пронзительный и длинный крик, держа перед ртом у себя ладонь и двигая ее взад и вперед, отчего звук делается вибрирующим. Этот крик аранда называют раианкама, т. е. „дышать", „дыхание". На этот призыв прибегают молодые люди и под такт испускаемого ими крика ва-ва-ва—яияияияияи—ва-ва-ва—яияияияи они бегают вокруг исполнителя или исполнителей. Наконец, один из старейших мужчин встает, подходит к исполнителю и обнимает его или хватает его за плечо (4) и раскачивает его из стороны в сторону некоторое время, после чего останавливаются движения исполнителя и прекращают свой круговой бег молодые мужчины, выкрикнув ва-ва-ва—яияи яияи—трр-трр-трр! Этим заканчивается обряд.

Крик, испускаемый молодыми людьми во время кругового бега, имеет следующий смысл. Ва означает: „больше":, яи значит: „дрожи". Этими словами они побуждают исполнителя хорошо играть свою роль, также выражают ему свое одобрение. Помимо того, они верят, что этим они содействуют исполнителю осуществить задачу представления: вызвать размножение тотемного вида. Заканчивая обряд, они кричат: трр-трр-трр! Это значит: „приостановись", „кончай"— восклицание трр соответствует нашему: тпру! Старик, обнимая и раскачивая исполнителя, способствует прекращению в нем экстатического состояния.

В то время как исполнитель приводит в дрожательное состояние свое тело или, подражая тотему, изображает его, а молодые мужчины бегают вокруг него, старшие мужчины сидят несколько поодаль, в ряд, или образуя полукруг при темноте вокруг костра, и поют т. н. песни чуринга, т. е. священные песни. Такт отбивает, ударяя палкой по земле, один из мужчин, сидя перед ними. Пение этих песен, по мнению аранда, также содействует цели обряда.

Аранда (и лоритья) верят, что песням чуринга сведущие люди научены т. н. релла-нгантья, т. е. „скрытыми людьми"—это полулюди, полуживотные, жившие, по преданиям, в мифические времена и ушедшие под землю, где они живут доселе, выходя по временам. Эти „скрытые люди" выходят по ночам из своих подземных жилищ, приходят на стоянку туземцев и внушают священные песни кому следует. Того, кто знает много песен чуринга, зовут „очень мудрым". Он учит им молодых людей, обыкновенно по ночам.

Песни чуринга знают наизусть все посвященные. Они повествуют о странствованиях в мифические времена альтьирангамитьина— родоначальников тотемных видов или изображают жизнь того зверя, образ которого носил мифический предок, или содержат описание тех деревьев и растений, в которые превратились тела других, тоже странствовавших в мифические времена существ (5). В песнях чуринга упоминается и об исполнителях обряда: тотем, тотем-предок и тотем-потомок, т. е. исполнители роли в песнях чуринга представляют нечто единое, хотя, по верованиям аранда, пишет Стрелов [1]), исполнитель и не является воплощением предка (но он, по-моему, проникнут с ним и с тотемным зверем единой сущностью). Не держа в памяти это единство тотема, мифического предка и исполнителя, не поймешь многих из песен чуринга.

Песни чуринга древнего происхождения: в них встречаются старинные слова, вышедшие из употребления и непонятные уже молодым мужчинам, а тем более женщинам и детям. Эти песни, пишет Стрелов, передавались от поколения к поколению в неизменяемом виде, тогда как разговорный язык подвергался различным переменам. Некоторые песни относятся к более позднему времени: они составлены на обиходном языке. При совершении большей части обрядов поют одинаково и старинные, и более новые песни; точной границы между ними провести нельзя. Во многих песнях чуринга у аранда встречаются слова языка лоритья, некоторые целиком составлены на этом языке. То же можно сказать и про песни чуринга у лоритья, в которых попадаются слова языка аранда (6). Обряд размножения вида совершают в местности, так или иначе связанной с преданием омифическом родоначальнике. Предполагают, что в этой местности мифический предок ушел в скалу или под землю, и что если старики обольют это место своей кровью при совершении обряда, отсюда выходят представители соответствующего животного вида. Там, напр., где в мифические времена отдыхал предок Кенгуру или там, где он превратился в священный предмет — чурнига (чем обыкновенно заканчивались странствования мифических предков), живут в скале кенгуру и благодаря совершению обряда выходят оттуда, так что становится обилие кенгуру в стране. Стрелов отмечает, что, по верованиям аранда, тут живут настоящие, живые кенгуру, не „души кенгуру“, как писали об этом Спенсер и Гиллен. При совершении интихиума, имеющих целью только научить посвящаемых обрядам размножения, естественно опускается пролитие крови, а также не приносят на место действия чуринг из их хранилища (7).

Обряд размножения кенгуру.

После таких разъяснений общего характера относительно обрядов размножения животных и растительных видов у аранда (и лоритья)

[1]) Strehlow, Die Aranda u Loritja Stämme in Z. Australien III Fr. a- M. 1910. 1—7.

Стрелов приводит многочисленные примеры тотемистических представлений у названных племен. Вот, напр., как совершается обряд размножения красного кенгуру (Macropus rufus Desm.).

На этом представлении выступают двое или трое исполнителей. Они разукрашены следующим образом: верхняя часть тела у них обмазана красной охрой, поперек носа у них намалевана красная полоса, по обоим краям которой наклеены пушинки. Пушинки наклеивают также на верхнюю часть тела и на голову исполнителей. На голове у них головной остроконечный убор, на затылке прикреплена воннинга, изображающая ухо мифического Кенгуру. Кроме того, могут фигурировать на них следующие предметы: 1) „хвост" кенгуру— травины, обмотанные шнуром — его затыкает себе сзади за пояс исполнитель... 2) острый „хребет" кенгуру — его делают из травы, оплетают его шнуром и прикрепляют его, к удивлению, не на спине, а спереди, так что он спадает к земле. Иногда на голове у исполнителя прикреплены стружки—они изображают мясо, которое мифический Кенгуру во время своих странствований нес на своей голове. Покончив с костюмированием, исполнители прячутся в разных местах, неподалеку от расчищенного под представление места. Старшие мужчины садятся в ряд или полукруг, и один из них, держа перед ртом ладонь и двигая ее, издает долгий вибрирующий звук. В ответ на него прибегают молодые люди, находящиеся вблизи, и начинают бегать вокруг одного из исполнителей роли Кенгуру, успевшего уже занять место в яме на сцене, с криком: ва-ва-ва-яияияияияи! Исполнитель тем временем лежит на земле, приподнявшись несколько верхней частью корпуса и упершись слева обеими руками в землю влево от себя, и поглядывает спокойно на собравшихся мужчин. Внезапно он приподнимается и принимает позу кенгуру, когда тот скусывает растения и ест их. Потом, прыгая, как кенгуру, он приближается к старшим мужчинам, которые все время, не переставая, пели песни чуринга. Из среды мужчин встает тогда один и схватывает исполнителя за плечи и раскачивает его взад и вперед некоторое время. То же повторяется и с другими исполнителями, поочередно выступающими на сцене. После того с них снимают украшения, складывают их в сумку—и обряд считается законченным (10—11).

Приводя в оригинале и в переводе распеваемую при совершении этого обряда песню чуринга, Стрелов предпосылает ей толкование, без которого многие места в песне были бы нам непонятны.

Пояснение.—Стихи 1 и 2 содержат описание мифического предка Кенгуру: у него высокий белый лоб и выдающийся спинной хребет. Он выходит из чащи (3) и поедает вьющиеся растения тнелья, причем слышится чавканье (4—5), он скачет от одного растения к другому и при этом оставляет на земле следы от своего хвоста (6).— В следующих стихах говорится о действии этого обряда. Благодаря совершению его все кенгуру становятся жирными. Жир, который главарь положил на подстилку из ветвей, магическим путем соединяется с жиром всех кенгуру (7), так что жирные кенгуру с шумом

бегут по скалам, и освежеванные на стоянках кенгуру оказываются жирными (8). На водопое сероголубые кенгуру становятся в ряд один за другим, широко расставя ноги, а молодые кенгуру, играя, пробегают у них между ног (9).

Песня чуринга. 1. У него длинный лоб, у него белый лоб.—2. С тонким телом идет сюда, с выступающим спинным хребтом идет сюда.—3. Он в чаще, совсем один.—4. Когда он ест растение тнелья, он чавкает.—5. Тот, с белыми усами, чавкает при еде.—6. Там, где от его хвоста остаются (на земле) отпечатки (bis), там он чавкает при еде.—7. С жиром срастается. Сохраненный на подстилке из ветвей жир срастается (с почечным жиром живых кенгуру).—8. По скалам стучат (лапы кенгуру), на стоянке лежит (кенгуру с) жиром.—9. Когда (кенгуру) напьются, сероголубые кенгуру пробегают (между ног) (у старых) взад и вперед. (Туземцы уверяли исследователя, что они наблюдали подобную игру (кенгуру).

При совершении этого обряда размножения кенгуру, старшие мужчины, а также и исполнители вкушают немного мяса кенгуру и мажут себе тело жиром кенгуру. На месте совершения обряда старшие мужчины открывают себе жилу на руке и дают стекать крови на щит. Собранную таким образом кровь выливают на землю в том месте, где, по преданию, в мифические времена мифический предок отдыхал во время своих странствований или где он превратился в чуринга. Пролитая на землю кровь заставляет расти находящихся под землей кенгуру и заставляет их выходить оттуда.

Месяца через два этот же обряд повторяют, но уже в качестве интихиума. По окончании его один из исполнителей садится под деревом, где лежит приготовленное вареное мясо кенгуру, и съедает от него немного. Потом он посылает молодых людей на охоту за кенгуру. Они приносят добычу старшим мужчинам, которые делят мясо (13) [1].

Обряд размножения эму.

Обряд размножения эму совершают или днем или ночью. В дневном представлении выступают трое исполнителей, мужчина постарше, изображающий взрослого самца эму, и двое более молодых мужчин, изображающих „птенцов эму“. У первого на животе намалеван красным круг, по краям оклеенный пушинками; кроме того, у него на теле четыре параллельных полосы из наклеенных пушинок: они идут от колен через грудь и лицо на лоб, где они соединяются. Так же разукрашены и маленькие эму. Кроме того, на исполнителях бывают надеты предметы, долженствующие изображать: желудок, сердце (и то и другое—клубки из волос, прикрепленные к шнуру и надеваемые на шею так, чтобы они ниспадали на живот), печень (так же), кишки (33) (длинный шнур, намотанный на шею), легкие, шея, спинной хребет (два последних предмета изготовлены бывают из травы и обмотаны шнурами) и ухо (этот последний предмет надевается на шею

[1]) Strehlow, н. с. III. S. 10—13.

так, чтобы он ниспадал на живот исполнителя). На голове исполнители носят украшение, характерной частью которого являются три пучка из перьев.—Представление заключается в следующем: исполнители являются на расчищенное место, на котором сделано небольшое углубление. Оно изображает водоем. К нему подходят исполнители; маленькие эму пищат, как то делают настоящие птенцы эму, а взрослый эму стоит за „птенцами", поворачиваясь всем телом то в одну сторону, то в другую. Следует окружение исполнителей бегающими вокруг молодыми людьми и обычное заключение обряда (34).

На ночном представлении выступает один только исполнитель. У него на теле намалевана черная полоса, идущая от колен ко лбу, по краям оклеенная пухом; на животе—черным намалеван круг, оклеенный также по краям пушинками. На голове—остроконечный головной убор, в который воткнуто перо эму. Исполнитель стоит возле углубления—„водоема", и, заложив руки за спину и наклонив вперед верхнюю часть корпуса, представляет взрослую птицу эму, пришедшую на водопой. Он подражает ей, пишет Стрелов, с таким мастерством, на какое способен только австралиец. „Сначала он несколько раз спешно втянул в себя живот, как будто он устал от бега, потом пугливо огляделся в разные стороны, опустился на колени перед „водоемом", затем поднял немного правую ногу и ударил ею несколько раз по земле, потом сделал то же левой ногой (34). После того он вытянул вперед голову и низко наклонил ее над углублением, как будто он пил из водоема". Он повторяет это несколько раз—затем к нему подходит один мужчина и хватает за плечи, заканчивая обычным образом обряд (35).

Во время этого представления поют следующую песнь чуринга. Она тесно связана с преданием о мифических Эму (помещено в т. 1, стр. 42—45).

1. Он пищит, он пищит, он приманивает, он приманивает. 2. Птенцы эму переселяются, они переселяются со своим отцом.—3. С быстро (двигающимися) мышцами бегут они, с хрустением коленных суставов они бегут.—4. В тростниках они спотыкаются, с быстро (двигающимися) мышцами они спотыкаются.—5. Брюшной жир (обозначает) круг, брюшко (обозначает) круг.—6. С коленными суставами они бегут, они бегут через островерхие горы и каменистые россыпи.—7. „У меня сломились (ноги), посередине они у меня сломились".—8. По большой песчаной равнине бегут они, поворачивая шею и затылок (35).—9. В сыпучий песок уходят они, в речном русле они уходят под землю.—10. „Быстро двигая (шеей), пей (воду). Спешно оглядываясь, пей (воду), м. (36) [1]).

Обряд размножения ворона.

Исполнителями выступают двое старших мужчин. Им на теле малюют черную полосу, верхнюю часть туловища и голову оклеивают

1) Strehlow, н. с. B. III. S. 33—36.

пушинками, на голове устанавливают ветки мульга и деревянную чуринга, в волосы и в рот втыкают стружки. На расчищенном месте проводят глубокую борозду, в нее садятся исполнители, один за другим. Они бьют себя по телу птичьими перьями (при других представлениях исполнители ударяют себя по телу ветками) и непрестанно опасливо, как делает укравший что-нибудь, озираются кругом.

Пояснение к сопровождающей этот обряд песне чуринга.— У Воронов мифических времен — черные лица, они каркают нёбом (1—2), при еде они высовывают язык и быстро втягивают его снова (3). Они часто сидят на отвесных скалах и опасливо озираются кругом (4—5). Они приходят на стоянку мужчин, чтобы рыться в навозе. (6). В „недобром" ветре они всегда летают (7) и садятся, расставив свои когти, на деревья алькнарбана (8). В следующих стихах описывается, как мифический Ворон крадет и как исполнители кровной мести пронзают его копьем с длинным наконечником и длинным обратным крючком (9—13) (стр. 50).

Песня чуринга.—1. У того Ворона черная голова, у того Ворона (черное) оперение.—2. Вороны громко каркают, вороны (каркают) нёбом.—3. Вороны высовывают язык и втягивают его опять (bis).—4. Крутая гора падает отвесно, крутая (гора состоит из) нагромажденных друг на друга скал.—5. Вороны опасливо озираются, вороны быстро взлетывают.—6. По стоянке мужчин они бегают, они бегают, роясь в навозе.—7. Ветер дует „недобрый", „недобрый" ветер раздувает (перья воронов).—8. На деревьях алькнарбана (сидят они), расставив (когти).—9. По речке идет он, тот, кто высматривает только маленьких (птиц) (стр. 51).—10. Поистине, по растресканной (земле) он бродит взад и вперед, со своим узлом он бродит взад и вперед.—11. По знаку на спине стекает (кровь), у значка на спине он пронзил его копьем.—12. Копье—очень длинное, с широким наконечником, копье—очень длинно.—13. Обратный крючок очень длинен, наконечник очень длинен. (стр. 52) [1]).

Обряд размножения орлов.

Исполнителями являются двое мужчин постарше и двое помоложе. У первых намалевана черная полоса от одного плеча до другого и на теле наклеены рядами пушинки. Эти полоски пуха идут от плеча к плечу, проходя через лицо и лоб. На голове—ветки мульга, деревянная чуринга и орлиные перья. Исполнители помоложе также украшены полосками пуха. Они садятся, каждый особо, на положенный на землю щит, который изображает гнездо, и кричат, как кричат орлята. Затем на призыв одного из присутствующих прибегают молодые люди и пр., как обычно (37) [1]).

В сопровождающей этот обряд песне чуринга говорится о том, как мифические Орлы строят себе гнездо высоко на скалах: сначала они кладут сухие сучья на землю, их устилают зелеными ветками, а

[1]) Strehlow, н. с. B. III. S. 50—52.

на ветки—мягкие листья (1—3).—В следующем стихе говорится уже об орлиных птенцах—пушок на них треплет ветер. Старики орлы покидают свое гнездо и, описывая круги, поднимаются все выше и выше (5—7).—Потом орлы летят к югу, в местность, называемую Тмоиурка, а здесь видят уоллоби, которого они сжимают когтями (8—9).—Отсюда они возвращаются к своему гнезду, и им навевает прохладу дующий с севера ветер (10—11), но скоро ветер повернул и стал дуть с юга (12). Снова поднимаются вверх орлы и с высоты видят свое гнездо (13—14). В то же время они усматривают еще другого уоллоби, кладут копье на копьеметалку (15) и надламывают у уоллоби его спинной хребет (16) и опускаются на свое холодное и сырое местожительство (17).

Песня чуринга. 1. Сидят там Орлы, укладывая в длину палки, они сидят там, укладывая их для подстилки.—2. „Подстилку из веток мы оба положим в длину, мы оба положим (ветки) сверху".—3. „Бросая в округло углубленное гнездо (листья), мы кружимся над ним, на край гнезда бросая (листья), мы кружимся над ним.—4. С раздуваемым (ветром) пушком сидят тут (орлята), с раздуваемым пушком сидят они тут.—5. „Мы, орлы, кружимся над нашими птенцами, мы оба описываем круги".—6. „У небесного свода описываем мы круги, мы описываем круги, будучи еле заметными (с земли).—7. „У небесного свода описываем мы круги, с раздуваемым (пухом) описываем мы круги".—8. „К Тамоиурка летим мы, описывая круги, мы, с черным оперением, описываем круги".—9. „В хворосте убитое (уоллоби) мы хотим охватить когтями, мы оба хотим его схватить когтями".—10. Дует северный ветер, ревя проносится он (стр. 38).—11. Дующий с (севера) ветер обвевает их прохладой, откуда несясь, обвивает он их прохладой?—12. Дует южный ветер, ревя он несется сюда.—13. „Над крутыми горами кружим мы, еле заметные кружим мы".—14. „Увидев (наше) гнездо, описываем мы круги, мы оба описываем круги".—15. „Копье мы положим на копьеметалку, мы оба положим его на копьеметалку".—16. „Дичь, у которой мы сломили спинной хребет, мы оба (окончательно) убьем".—17. На жесткой земле они пребывают, на сырой земле они пребывают (стр. 39) [1]).

Обряд размножения рыб.

Исполнителями выступают двое мужчин постарше. Тело у них натерто красной охрой, вокруг стана—пояс из наклеенных пушинок. Из травы, оплетенной шнурами, мастерят нечто вроде сети, которую прекрепляют к голове исполнителей. Этот предмет изображает рыбий закол, посредством которого мифический предок ловил рыб. Кроме того, у исполнителей на голове чуринга, а на спине—щит. Исполнители садятся на положенные для них на землю щиты и трут себе бедра руками. Они подражают движениям предка Корморана, евшего пойманные им рыбы и бросавшего за себя рыбьи кости. (Ср. соответ-

[1]) Strehlow, н. с. B. III. S. 37—39.

ствующее предание—т. I, соч. Стрелова, стр. 46—48.) Следует обычное завершение обряда. На этом представлении разрешено присутствовать женщинам, но они должны представляться спящими.

Пояснение сопровождающей этот обряд песни чуринга. С паводком приплывают рыбы, и, когда исчезает пена, они показываются на поверхности воды (1). Мифический Корморан бросает в воду связки травы (2). Рыбы плавают около этого заграждения взад и вперед, иные перескакивают через нее (3—6). Корморан копьем бьет рыб (7), которых гонит к нему рачок (8). Среди проплывающих рыб находятся и маленькие рыбы, зарывающиеся в тину (9). Позднее все рыбы зарываются в тину (на дне реки) (10—12) (стр. 75) [1]).

Обряд размножения пчел.

Исполнителями выступают мужчина постарше и много молодых людей. У мужчины постарше на теле намалевана черная полоса, его голова и верхняя часть туловища оклеены пушинками. На голове у него прикреплены ветки мульга и чуринга. Кроме того, на нем надет головной убор, приготовляемый специально для совершения этого обряда (изобр. на стр. 90). Молодые исполнители окрашены красной краской. Красная полоса у них намалевана вокруг тела, и от каждого плеча идет по красной полосе до пояса. На месте, расчищенном для представления, кладут на землю два щита, на которых топчутся исполнители (89). Молодые исполнители сначала спрятаны, а исполнитель постарше становится на четвереньки и ворочает непрерывно тело вправо и влево, подражая пчеле. Когда один из старейших мужчин начнет сзывать молодых вибрирующим криком на место представления, являются спрятанные досель исполнители, становятся в ряд и поднимают попеременно то правую, то левую ногу; при этом они все время жужжат, как пчелы. Это представление продолжается целую ночь. И за все время старший исполнитель не переставая ворочает телом вправо и влево, стоя на четвереньках. При восходе солнца один из мужчин постарше кладет молодым исполнителям копье на затылок—и тем заканчивается обряд. И при этом представлении могут присутствовать женщины и дети, но они должны представляться спящими (90).

Пояснение к песне чуринга. Пчелы в Австралии часто усаживаются на близко друг от друга растущие каучуковые деревья, у которых сплелись друг с другом стволы (1). Молодые пчелы стоят рядами вокруг предводителя (матки), которого изображает стоящий на четвереньках исполнитель (2). Они приносят мед с цветов каучуковых деревьев и складывают его в дуплистые стволы (3—4). Чтобы достать мед, делают топором надрез или жолоб в стволе, по которому стекает мед (5—6).

Песня чуринга. 1. На выросших из общего корня каучуковых деревьях стоят рядами (пчелы), на сплетшихся каучуковых

---

1) Strehlow, н. с. B. III. S. 75.

деревьях (пчелы) стоят рядами.—2. „Стойте крепко при предводителе, стойте крепко при цветах эвкалипта".—3. „Стойте при цветочных бутонах эвкалипта, при бутонах эвкалипта оставайтесь стоять". —4. „В дуплистое (каучуковое дерево) внесите (мед). Действительно, пускай он там лежит".—5. „Чтобы жидкое вещество могло бы стекать, сделай надрез (на дереве)" (bis).—6. Держа топор (в руке), делает он надрез, он пробивает (отверстие) через все дерево (стр. 91) [1]).

Обряд размножения мухи.

Исполнителями являются мужчина постарше и несколько молодых мужчин. У них на лице и груди полоски приклеенных пушинок. Старший мужчина, отрастивший себе волосы, становится посредине расчищенного под представление места, наклонив вперед верхнюю часть туловища. Молодые исполнители становятся вокруг него и хватаются за его волосы. После того старший исполнитель с наклоненным корпусом начинает не переставая кружиться, издавая звуки, воспроизводящие жужжанье: хм-хм-хм-хм. С ним вместе кружатся и молодые исполнители, держа его за волосы, подражая жужжанию мухи. В это время не переставая поют песнь чуринга, состоящую из бесконечного повторения следующих слов: „Они жужжат, они жужжат". Обряд сопровождается обычным окружением исполнителей бегающими вокруг него и пр. (94) [2]).

Можно отметить следующие черты, характерные для описанных представлений. Исполнители изображают мифического предка данного животного или растительного вида. Этой цели отвечает его „костюмировка" и производимые им действия: мимирование его движений (напр. в представлении эму, пчелы), воспроизведение действий, совершенных мифическим предком в мифические времена, главным образом дрожание телом, как это делал предок ради размножения вида.— Песни чуринга, сопровождающие представление, описывают обыкновенно внешность предка тотема, т. е. отчасти объясняют его „костюм"—или же они говорят об его образе жизни или о каком-нибудь деянии его в мифические времена, о котором повествуется в соответствующем мифе (как, напр., в представлении эму). Текст песен чуринга не связан непосредственно с представлением, так что тут, можно сказать, обрядовое действие слабо связано с словесным обрядом. И то и другое преследует одну и ту же цель: размножение тотемного вида—и одним и тем же способом: воспроизведением случившегося в мифические времена. Только в одном случае оно воспроизводится действием, в другом—словом. Но они, представление и песня, сплошь и рядом воспроизводят не одно и то же. Поэтому песни чуринга нельзя считать за текст, прикрепленный к драматическому

---

[1]) Strehlow, н. с. B. III. S. 90—91.
[2]) Strehlow, н. с. B. III. S. 94.

действию и составляющий с ним неразрывное целое. Обрядовое действие и словесный обряд тут подкрепляют друг друга, как произносимый заговор иногда подкрепляется не связанным с текстом его обрядовым действием. Но, если мы станем рассматривать только что описанные тотемические обряды с точки зрения драматического искусства, придется признать связь, хотя бы и слабую, песен чуринга с представлением. Они служат ему до известной степени пояснением.

„Костюмирование" носит условный характер. Правда, что иногда оно имеет реалистичные черты: напр., привешивается сзади хвост, окраска передает характерные черты изображаемого зверя и т. п. Но, большею частью, приходится догадываться или знать заранее, что изображает та или другая часть „костюма". Один и тот же навешанный на исполнителя предмет, одна и та же окраска и прочее „украшение" фигурируют в различных представлениях (напр. остроконечный головной убор—тонка). Требуется знание того, в каком значении выступают в данном представлении. Трудность отгадывания увеличивается тем, что один и тот же предмет не только обозначает разное (напр. клубки обозначают то одну часть тела, то другую), но и навешаны на исполнителе бессмысленным с нашей точки зрения образом.: так, напр., „спина" кенгуру с характерно выступающим хребтом приходится не на спине исполнителя, но на животе у него.

О представлениях, имеющих место при обрядах посвящения у пл. арунта (или аранда—по Стрелову), писали и два английских исследователя, Спенсер и Гиллен. И они отмечали связь этих представлений с мифами туземцев. Так, в первый день серии второй обрядов посвящения происходит следующее представление. Посвящаемый юноша сидит среди взрослых мужчин, а женщины исполняют пляску, вооруженные щитами. Это—единственный случай, когда увидишь в руках у женщины щит—мужское оружие. В данном представлении женщины вооружены щитами потому, что они изображают некиих женщин мифических времен Альчеринга. Эти женщины, повествует миф, именуемые Унтиппа, странствовали по стране и водили с собой нескольких юношей, которым предстояло получить посвящение. Унтиппа не шли, а плясали все время, и они были вооружены щитами. И во время обрядов второго посвящения женщины пляшут с щитами в руках. В то же время мужчины поют песню (текст ее не приведен) про то, как Унтиппа странствовали по стране (220).

Без знания текста песни трудно установить, насколько тесна связь слов с действием в этом представлении.

На четвертый день посвящения исполнено было перед посвящаемым следующее представление. Оно, как и первое, происходило на особом, отведенном и устроенном для совершения обрядов месте. Посвящаемого юношу привели с завязанными глазами на то место, где сидели взрослые мужчины. Здесь ему приказали лежать ничком, и он лежал так, пока „артисты" не появились на „сцене" (224)—удли-

ненной, расчищенной и огороженной с боков площадке (т. н. апулла). Когда посвящаемому развязали глаза и позволили сесть, он увидал против себя лежащего на боку разукрашенного („костюмированного") человека. Ему объяснили, что это—динго. На противоположном конце площадки (апулла) стоял другой „костюмированный", раздвинув ноги, держа в каждой руке эвкалиптовую ветку. На голове у него была прикреплена ванинга (см. выше). Ванинга, объясняют Спенсер и Гиллен,—священный предмет и служит эмблемой какого-нибудь тотемического животного, в данном случае—кенгуру. Человек, изображавший кенгуру, поворачивал голову то туда, то сюда, как будто высматривая что-то, и по временам издавал звук, подобный тому, какой издает кенгуру. Человек этот изображал кенгуру. Внезапно „динго" увидал „кенгуру", начал лаять и побежал к нему на четвереньках. Подбежав, он пролез у него между ногами и улегся за ним. „Кенгуру" смотрел на собаку через плечо. Динго опять пробежал между расставленными ногами „кенгуру", но на этот раз тот его поймал и сделал вид, будто разбивает голову собаки о землю. Приэтом „динго" завыл, как бы от боли. Это повторялось несколько раз, и под конец собака оказалась убитой кенгуру. После краткого промедления динго вскочил на ноги и побежал на четвереньках к тому месту, где сидел посвящаемый, и навалился на него, а немного погодя и „кенгуру" приблизился, делая прыжки наподобие кенгуру, к тому месту и навалился на „динго", так что на юноше лежало теперь двое мужчин. Минуты через две они встали, и посвящаемому разъяснили, что перед его глазами представлено было то, что раз случилось в мифические времена Альчеринга: человек-Динго напал на человека-Кенгуру и был убит этим последним. Ему объяснили также, что ванинга, которая была прикреплена к голове исполнявшего роль кенгуру, есть священный предмет, о котором запрещено говорить в присутствии женщин и детей, что она принадлежит тотему кенгуру и является его представителем. После этого разъяснения юношу отвели на его место (посвящаемому отведено место против места, где сидят во время совершения обрядов второго посвящения взрослые мужчины, у противоположного конца удлиненной площадки—апулла), а мужчины всю ночь пели с перерывами (226).

Подобные представления (квабара), пишут Спенсер и Гиллен, различествуют между собой в зависимости от того, в какой местности они происходят и кто руководит ими (режиссирует постановкой их). Если руководящая роль принадлежит, напр., старику из тотемической группы Эму, представления будут, большей частью, относиться к происшествиям, случившимся в мифические времена с мифическими же людьми эму. В описываемом случае, при обрядах посвящения, наблюдавшихся Спенсером и Гилленом, руководил представлениями старик, принадлежавший к тотемической группе Кенгуру, и оттого представления имели преобладающим образом отношение к кенгуру. Тотем посвящаемого не имеет влияния на сюжет представлений. У каждого старика, руководителя представлений, есть

свои квабара, и он делает из них выбор, так как он имеет право ставить только их (226).

На пятый день совершения обрядов была снова представлена сцена между дикой собакой и двумя на этот раз кенкуру. У „кенгуру" к голове было прикреплено по ванинга; кроме того, у них во рту и в волосах были стружки, пропитанные кровью: они должны были изображать раны от укусов динго. Повторилось в общих чертах то, что было на представлении предыдущего дня.

Игра „собаки", как она лаяла на кенгуру и выла затем, вызывала улыбку у зрителей, за исключением одного только посвящаемого, сосредоточенно наблюдавшего представление. Оно закончилось так же, как и предыдущее: исполнители навалились на юношу и пролежали на нем несколько минут (227).

Тут, во время обрядов второго посвящения, юноша впервые слышит мифы и знакомится в представлениях с деяниями мифических личностей—тотемов (227). Как бы ни разнились по разным племенам обряды посвящения, во время совершения их посвящаемый путем представляемого перед ним узнает про деяния тотемов. У арунта, пишут Спенсер и Гиллен, эти представления имеют определенное значение. На первый взгляд может показаться, что они имеют целью представить повадки того или другого животного, но на самом деле они имеют более глубокий смысл, так как в каждом отдельном представлении изображается индивидуальный предок из мифических времен Альчеринга. Посвящаемый—член группы индивидов, из которых каждый так же, как и он, являются потомками или превращениями того животного, имя которого они носят (228).

На седьмой день обрядов посвящения было исполнено новое представление. На этот раз на площадке появился „кенгуру". Он скакал вдоль площадки и по временам ложился на бок, подражая очень живо кенгуру. В этом состояло все представление, которое длилось минут десять (228). После того „кенгуру" навалился на посвящаемого. Во время представления мужчины пели про странствования кенгуру в мифические времена. За представлением последовало объяснение посвящаемому (229).

На восьмой и девятый дни происходили опять представления с „кенгуру". В этих представлениях интересно отметить следующие черты. В одном из них у исполнителей на головах было по предмету, сделанному из травы и шнуров и оклеенному пухом. Этот предмет изображал мертвого кенгуру, которого в мифические времена Альчеринга носил на голове предок Кенгуру во время своих странствований. В другом представлении кенгуру у главного исполнителя была двойная ванинга. Большая изображала старика—кенгуру, меньшая—его сына (237). И по этому примеру видно, как трудно бывает понять настоящее значение предметов, употребляемых при совершении обрядов малокультурными народами.

Подобные же представления (квабара) имеют место и во время серии обрядов последнего посвящения, т. н. энгвура. В виду значитель-

ного интереса, представляемого этими драматическими сценами, разыгрываемыми арунта, мы позволим себе привести интересные данные относительно их, сообщенные Спенсером и Гилленом, хотя вкратце о них уже упоминалось выше. Они доказывают, какими сложными соображениями и правилами обставлены бывают такие примитивные драматические представления у низко стоящих в культурном отношении народов.

Чтобы уяснить читателю вопрос, пишут Спенсер и Гиллен, мы кратко напомним ему о племенном устройстве у арунта. Вся область, населенная племенем, разделена на большое количество меньших территорий, из которых каждая находится в обладании живущей на ней территориальной группы. Каждая такая территория связана с определенным тотемом, именем которого называется территориальная группа (277). Каждый „человек" из мифических времен Альчеринга связан с определенной местностью — той, где он превратился в духовное существо, связанное с какой-нибудь чуринга. С каждой местностью связаны определенные обряды. Эти обряды когда-то в мифические времена совершила данная мифическая личность, и они передавались будто бы с тех пор до настоящего времени из поколения в поколение. Каждая территориальная группа имеет свое чурингохранилище — почитаемое священным место, где сохраняются святыня группы — ей принадлежащие чуринга (священные деревяшки и плоские камни, украшенные выгравированными на них рисунками, имеющими условный смысл). На обряды энгвура собираются представители нескольких территориальных групп (обряды последнего посвящения проходят совместно несколько молодых мужчин, в противоположность обрядам второго посвящения, которые совершаются над единичным юношей) — и старики их приносят с собой на место сбора чуринги своей группы. Наличностью чуринга при совершении обрядов, согласно объяснению Стрелова, придается этим последним священный характер. Это можно заключить из того значения, которое придается туземцами чуринга. Чуринга в представлениях арунта связаны с идеей перевоплощения мифических предков в современных членах тотемических групп.

Каждая тотемическая группа (см. выше) имеет свои представления. Каждое из них можно рассматривать, как собственность какого-либо индивида, получившего его или по наследству от своего отца или старшего брата, предшествующего владельца его, или же по вдохновению от духов особой категории, т. н. ирунтарина. Далее, каждое представление связано не только с каким-нибудь тотемом, но с определенной тотемической территориальной группой, и это доказывается их названиями (278). Так, туземцы говорят: квабара уньямба Ураминна, что значит: представление тотема цвета хакеа из местности Ураминна и т. п.

Разумеется, драматические представления, исполняемые во время энгвура, зависят от того, какие тотемические группы на них представлены. Преобладают представления тех территориальных тотеми-

ческих групп, которые наиболее численно представлены в данном сходбище. Повидимому, не имеется серии драматических представлений, обязательных к исполнению: вся программа намечается руководителем обрядов. Его решение безапелляционно, но он часто привлекает к совету других стариков. Он приглашает собственников представлений исполнить их, но нельзя обойтись без его санкции и инициативы. В этих драматических представлениях часто выступают один или два „артиста", иногда же исполнителей несколько человек. Собственник представления иногда является в нем исполнителем, иногда же он приглашает кого-нибудь к участию в нем, что считается почетным. Исполнители не должны непременно обладать тем тотемом, к которому принадлежит представление, необязательно также им принадлежать к фратрии его собственника. В некоторых случаях во время приготовлений к представлению могут присутствовать члены одной только фратрии, но это не общее правило. Часто при приготовлениях к представлению могут присутствовать только те мужчины, которые имеют отношение к местности, связанной с данным представлением (279).

В общем можно сказать, что всякий, принадлежащий тотему данного драматического представления, имеет право присутствовать во время приготовлений к представлению, но никто не подойдет близко без приглашения со стороны собственника его, а он может пригласить члена любой фратрии и тотема присутствовать или принять участие в представлении. Смешение всех групп объясняется тем, что на обряды энгвура собираются представители всех подразделений племени и всех тотемов, и одной из главных целей задач этих обрядов энгвура является ознакомление молодых мужчин с прошлой историей племени, по крайней мере в отношении ее к тотемам и чуринга (280).

Относительно „костюмирования" исполнителей Спенсер и Гиллен производят следующие данные. В один из дней энгвура (обряды последнего посвящения длятся несколько месяцев) утром, часов в десять, было решено поставить представление: квабара уньямба Ураминна. Оно воспроизводить должно было миф о некиих мифических женщинах тотемической группы цветов хакеа, которые во времена Альчеринга пришли с севера и направились к югу, пока не дошли до местности Ураминна, находящейся в 25 милях к югу от Эллисовых источников. Главарь этой территориальной группы был собственником этой квабара. В сопровождении семи мужчин он удалился на высохшее русло реки, находившееся поблизости от места совершения обрядов. Здесь они все уселись в тени невысокого дерева. Остальные мужчины рассыпались по месту, отведенному для совершения энгвура, но не приближались к тому месту, где шли приготовления к квабара (282).

Для такого случая каждый мужчина имеет при себе мешочек с необходимыми для украшения себя предметами: перья эму и орла-сокола (клинохвостый орел), перья из хвоста черного какаду, смола, куски желтой и красной охры, белая глина, клубки шнуров, свитых

из человеческого волоса и волоса опоссума и пр. Готовящиеся к представлению туземцы присели и, не торопясь, раскрыли свои мешки. Не спеша приступили к изготовлению и украшению бутафорского предмета, т. н. нуртунья. Для того чтобы оклеить пухом нуртунья и исполнителей, один из мужчин осколком кремня открыл себе жилу на руке, предварительно туго перевязав ее волосяным шнуром. Крови дали стечь на щит (284).

Последовало представление типа описанных Стреловым, с призывом посредством вибрирующего звука обеганием кругом исполнителей с криком: „ва-ва-ва“ и возложением рук на их плечи (285). Представление длилось не более пяти минут, а приготовление к нему—изготовление нуртунья и „костюмирование“ исполнителей—заняло более трех часов. Это доказывает, какое значение придают туземцы тому, что мы назвали бутафорией и костюмировкой. По окончании представления исполнители сели на землю, и с них сняли наклеенный пух, который тщательно спрятали до будущего употребления. Также разорили нуртунья, осторожно размотав все накрученные на нем волосяные шнуры и возвратили их собственникам (286).

Спенсер и Гиллен описывают одно представление, которое было сообщено его собственнику духами ирунтарина. Оно может служить любопытным примером подобных представлений и способа их перехода от одного лица к другому. Данная квабара была внушена духами одному знахарю, пользовавшемуся известностью. Он был сыном главаря тотемической группы Орла-сокола, но сам имел тотемом личинку уитчетти. Духи, как уже говорилось, могут внушить квабару любому лицу, не взирая на то, что оно не принадлежит к тому тотему, к которому относится представление. Лицо, получившее такое внушение, может сохранить за собой право собственности на представление, или же оно может передать его другому лицу в виде дара—но это последнее лицо должно уже принадлежать к тому тотему, к которому относится сообщаемая квабара. Обладание таким представлением, пишут английские исследователи, естественно выделяет его собственника, и не только потому, что духи проявили к нему свою благосклонность, но и потому, что он оказывается обладателем некоей ценности, которую он может подарить другому. В данном случае собственник квабара, знахарь, передал ее своему отцу, главарю тотемической группы Орла-сокола, который, с течением времени, передаст его тому из своих сыновей, который принадлежит к тотему Орла-сокола.

Исполнение квабара Орла-сокола было поручено двум сыновьям главаря. Из них один принадлежал к тотемической группе Орла-сокола, другой — к тотемической группе Эму. При приготовлениях присутствовали только члены подразделений: Панунга и Бультара (294). В „костюмировке“ можно отметить, между прочим, следующие черты: сзади за поясной шнур у каждого исполнителя был засунут пучок черных перьев орла-сокола, а на голове у каждого были прикреплены к головному убору три длинных чуринги, верхний конец которых был

украшен пучком перьев той же птицы (296). Этих черт было довольно, чтобы исполнители в глазах присутствующих были орлами-соколами, тогда как прикрепленные к голове у них чуринги устанавливали мистическую связь их с тотемом Орлом-соколом, проникая их священной сущностью его. В качестве бутафорского предмета фигурировал конусообразный предмет, сделанный из травы, обвитой волосяным шнуром и оклеенный пухом. Этот предмет один из исполнителей держал во рту—он изображал кусок мяса (296).

Выйдя на расчищенное для представления место, исполнители присели друг против друга на корточки над щитом, на расстоянии друг от друга около восьми футов. Оба они простерли вперед руки, держа по небольшому пучку эвкалиптовых листьев. Сначала они сидели смирно, поднимая и опуская руки,—это они взмахивали крыльями. Потом они соскочили со щитов и начали кружиться один вокруг другого, как будто страшась схватки. Наконец они схватились и начали биться головами за обладание куска „мяса". Это продолжалось некоторое время. Потом исполнители удалились и сняли с головы чуринги, тяжело весившие и, наверное, сильно удручавшие их в этот жаркий день. Потом они продолжали представление: они обходили один другого, „махая крыльями", наскакивая друг на друга и отскакивая назад, как делают дерущиеся птицы—наконец схватились, и нападающий вырвал изо рта у другого „кусок мяса" (296). „Игра в этом представлении, читаем мы у английских авторов, была особенно хороша, движения птиц переданы превосходно. Вся сцена с расписанными и разукрашенными исполнителями на переднем плане и группой заинтересованно следящих за ними туземцев, во всяком случае, не чужда была живописности (297). (Изобр. на стр. 295.)

Спенсер и Гиллен присутствовали также при представлении, на котором исполнители выступали в роли духов — орунча. Орунча, по представлениям арунта,— злокозненные духи. Встретясь с человеком ночью, где-нибудь вдали от стоянки, орунча тащит его под землю (328). В представлении участвовало двое исполнителей — один тотема Кенгуру, другой—тотема одной птицы. У каждого из них к головному убору было прикреплено по четыре чуринга, а на теле (330) были намалеваны углем полосы, окаймленные налепленными пушинками. На спине, за пояс был заткнут пучок перьев орла-сокола. „Костюмированных" таким образом их привели на место представления. Тут несколько стариков, соседей той местности, которой принадлежало данное представление, сидя на земле, ударяли по ней бумерангами, а исполнители начали бегать взад и вперед на четвереньках, как бы гоняясь друг за другом. Иногда они обращались лицом друг к другу и рычали, делая вид, что пугают один другого. Так продолжалось около пяти минут, к великому увеселению присутствовавших. Затем оба „орунча" легли на землю перед стариками, потом встали и обняли их (331). (Изобр. на стр. 330 и 334.)

В другом представлении с „орунча" интерес представлял головной убор исполнителя роли духа. Этот головной убор, весивший по

меньшей мере тридцать фунтов, был сооружен из веток, увязанных без конца волосяными шнурами. Изготовление его, как и прочая „костюмировка", заняло два часа, тогда как само представление длилось всего несколько минут. На лобной части головного убора выставлялись вперед вроде рогов две длинные палки, оклеенные пухом. Исполнитель сидел на куче веток камедного дерева (331), раскачиваясь из стороны в сторону и отгоняя мух ветками. В то же время он постоянно осматривался вокруг, как будто высматривая кого-то. От времени до времени он пригибался к ветвям, на которых восседал, как будто свертывался клубком, чтобы занять по возможности меньше места (332). Это значило, что орунча высматривает людей, чтобы схватить их и съесть. Поймав человека, этот дух, по верованиям арунта, носит свою жертву на голове до того, как пожелает пожрать ее — и тяжелый головной убор представлял как раз человека, пойманного и убитого духом, которого этот последний несет на голове. Что же касается до двух палок-рогов, то они изображали т. н. „костебои" — заостренные палочки или кости, которыми можно, по понятиям арунта, магическим путем отнять у недруга своего жизнь—прием, к которому прибегают и орунча (333).

У Спенсера и Гиллена описано еще представление, на котором фигурировали люди, таинственным образом связанные с орунча. На нем выступали 4 исполнителя, и представление состояло из двух частей. В первой части, наиболее значительной, играли трое. Вырыли длинную, в рост человека, и неглубокую яму. В нее улегся один из исполнителей: оба других стали на колени, один у его ног, другой — у него в головах. Эта сцена изображала, как два человека орунча жарят человека в печи-яме. Каждый из них, держа в руках по два бумеранга, делал вид, что собирает над ним горячую золу. Лежащий же в яме удивительно правдоподобно воспроизводил шипение жарящегося мяса. Пантомима продолжалась несколько минут, после чего исполнители встали (351) и присоединились к зрителям. Тогда из темноты — разложенный костер освещал только место представления—вышел четвертый исполнитель, изображавший человека тотема Лягушки из мифических времен Альчеринга. Он расхаживал то туда, то сюда, нюхая воздух, как будто он обонял запах жареного мяса, но не мог отгадать, откуда он доносится. Минуты через две он присоединился к собравшимся зрителям — и представление закончилось (352). B. Spencer and F. Gillen, The Native Tribes of Central Australia. L. 1899 г.

В добавление к данным, собранным у арунта, интересно будет привести факты, записанные теми же исследователями, Спенсером и Гилленом, у других племен, соседей арунта.

У варрамунга, напр., в ходу такие же, как у арунта, представления тотемического характера, но порядок исполнения их и постановки несколько другой. У арунта, как было указано, каждое отдельное представление является собственностью индивида, у варрамунга все представления принадлежат в совокупности всей своей тотемиче-

ской группе, и главарь группы есть только их хранитель. Он, повидимому, распоряжается постановкой их, но является не собственником их, но представителем настоящего собственника — группы. Но и тут он не может ставить представления по своей инициативе: постановке должна предшествовать соответствующая просьба о ней со стороны другой, чем его, фратрии (половины) племени. Затем у арунта представления, имеющие отношение к мифу о тотеме, ставятся в разбивку, по желанию: у варрамунга соблюдается определенная последовательность в постановке отдельных представлений, изображающих различные моменты мифа о предке, напр., его странствия в мифические времена и отдельные инциденты во время этих странствий. Так что у варрамунга получается определенная серия представлений, воспроизводящих миф о тотемическом родоначальнике, у арунта — ряд разрозненных представлений мифа (193).

Вот образцы виденных у варрамунга представлений. Некоторые из описанных Спенсером и Гилленом представлений относились к тотемической группе Муравья. Миф повествовал о двух женщинах времен мифических, которые считались родоначальницами группы. В связи с мифом о них стоит серия в более чем одиннадцать представлений (199). Миф повествует, что эти две женщины во время своих странствий ели муравьев в промежутки между совершаемыми ими обрядами. Рисунки на теле исполнителей были очень простые. Зачастую верхняя часть тела, так же как и головной убор, была покрыта густой массой окрашенного в красный цвет пуха, который имел различное значение: иногда он изображал живых муравьев, иногда—муравьев, раздавленных женщиной в ее деревянной коробке (питчи), с которой австралийские женщины выходят за сбором продуктов питания — перед употреблением собранных муравьев в пищу. Иногда пух изображает скалы и деревья, обозначающие местности, где эти мифические женщины останавливались во время своих странствий (201).

На одном из представлений этой серии исполнителями выступали двое мужчин. Они играли роль мифических женщин, которые, согласно мифу, были незнакомы друг другу и которые вышли обе в скруб, чтобы набрать себе муравьев. Представление происходило на восходе солнца. Раскрашивание исполнителей производилось в стороне от места представления, при свете небольших костров, и, ровно на восходе солнца, артисты вышли из-за двух кустов, отстоящих друг от друга на расстоянии приблизительно тридцати ярдов. Они шли, приближаясь к группе зрителей, стоявших с одной стороны „сцены". От времени до времени они наклонялись и как будто подбирали что-то с земли. У каждого из них в руках было по деревянной коробке (питчи), и они опускали в них подобранные с земли камешки, которые должны были изображать муравьев (202). Наконец, они встретились, сделали вид, что они очень удивились, и обнялись, к великому веселью зрителей. Потом они начали бегать вокруг зрителей. Смысл этого последнего действия был таков: мифические женщины после

своей встречи совершили священные обряды: они плясали вокруг деревьев. Деревья изображались зрителями (204). (Изобр. на стр. 206.)

Тут интересно отметить, что в представлении участвуют, в одной части его, по крайней мере, зрители (они не „костюмированы"), и что выступают они в роли неодушевленных предметов, в данном случае образуя как бы декорацию местности, к которой относится действие. Интересна и наличность комического элемента в этом представлении, имеющем несомненно священное значение в глазах туземцев.

Комический элемент отмечен английскими исследователями и в других представлениях. На одном из них исполнитель играл роль человека, посланного мстить обидчику, магическим путем вызывая его смерть (такой человек у арунта зовется курдаитча). Представление происходило в стороне от места, расчищенного для представлений. Верхняя часть тела исполнителя была окрашена в красный цвет. На лбу и на плечах у него было по круглому пятну из окрашенного в красное пуха, окаймленные белым пухом, а на щеках было по белой звезде. Пятна на лбу и плечах означали головы убитых им людей. В каждой руке у него было по бумерангу. Представление, пишут Спенсер и Гиллен, было крайне простое и не походило на другие. Раз, во второй половине дня, по окончании одного представления мужчины не удалились, как делали это обычно, на свою стоянку, но отошли на расстояние около ста ярдов от места исполнения представлений. Тут внезапно показался из-за куста исполнитель роли курдаитча. Наклонясь вперед (изобр. на стр. 212), он делал скачки из стороны в сторону перед мужчинами, которые только что в предыдущем представлении были исполнителями и зрителями (211). Прыжки курдаитча (на яз. варрамунга-ингвуна) вызывали громкий и дружный непрерывный смех, и простое представление, повидимому, доставляло удовольствие всем и каждому (212) [1]).

У Гоуитта находим крайне любопытный материал относительно представлений, приуроченных к обрядам посвящения. Эти представления носят совсем иной характер, чем тотемические обряды аранда. Материал собран Гоуиттом у восточных племен с.-а. Австралии.

Обряды посвящения, пишет Гоуитт, отторгают юношу от детского и женского мира, в котором он до сих пор вращался. Он становится мужчиной. Отныне он должен будет оставить все детские забавы. Обряды посвящения наглядным образом указывают ему на этот переход, создающий пропасть между его предыдущей, детской, жизнью и предстоящей ему жизнью—мужской. Они имеют целью устрашить мальчика, произвести на него неизгладимое впечатление. Но в промежутках между этими серьезными обрядами они должны также забавлять его. Промежутки между обрядами, более или менее

---

[1]) B. Spencer and F. Gillen, The Native Tribes of Central Australia. L. 1904.

важными, наполнены исполнением магических плясок, интерлюдий и буфонад, в которых принимают участие все присутствующие мужчины, за исключением кабос-ов, т. е. лиц, приставленных к посвящаемым в качестве наставников. На них лежит обязанность объяснять посвящаемым значение обрядов, указывать на заключающуюся в них мораль. Буфонады, может быть, самые замечательные из этих представлений. Они представляют в преувеличенно комическом виде всевозможные детские шалости и главнейшие пороки и иронически рекомендуют юношам предаваться им, когда они вернутся на стоянку с места совершения обрядов посвящения. Но—после каждой отдельной сценки, после безнравственного или бесстыдного намека исполнитель произносит: „я!“ (Iah!) — и этим восклицанием он обращает все в отрицание (532). Старики-туземцы, руководившие обрядами, объяснили английскому исследователю, что это — говорить одно, имея в виду противоположное—делается для того, чтобы отучить юношей от привычного им лганья, чтобы отсель они стали правдивыми (533).

Гоуитт описывает виденные им представления, совершавшиеся при обрядах посвящения. Среди представлений были и комического характера, чтобы забавить посвящаемых, также буфонады непристойного содержания, сопровождаемые восклицанием: „я!“, обращавшим их в отрицание. Перекидывались шутками и сопровождали их неизменным восклицанием: „я!“ Участники всех этих представлений, по стародавнему обычаю, выступают обнаженными, несмотря на то, что к утру температура воздуха значительно понижается (544). Одно из комических представлений, виденных Гоуиттом, заключалось в следующем: старика изводят опоссумы. Роль опоссумов играли туземцы, принадлежавшие к тотемической группе Опоссума. Вообще, пишет Гоуитт, роли животных исполняют обыкновенно лица соответствующих тотемов. Так, напр., если представляют охоту на кенгуру, кенгуру представляет человек тотемической группы Кенгуру, а гонятся за ним динго—люди тотема Дикой Собаки. Лишь при недостатке в лицах соответствующего тотема берут на себя звериные роли лица других тотемических групп. Упомянутое представление с опоссумами было разыграно так. Вышел туземец, изображавший старика. Он опирался на палку, тем указывая на свой преклонный возраст. Он делал вид, будто хочет выгнать из дупла зверя—а между тем у него за спиной „засели в кустах“ несколько „опоссумов“. Один из них подполз сзади к старику и поцарапал его ногу. Старик испугался, подскочил, закричал, обернулся и ударил по нему палкой. Опоссум увернулся, побежал от него на четвереньках и улегся на краю расчищенного для представления места. Старик снова занялся своим делом—а тут выбежал другой опоссум и укусил его за ногу. Старик снова привскочил, закричал, хотел ударить по опоссуму палкой, но промахнулся. В таком духе продолжалось представление, пока все опоссумы не перешли с одного края „сцены“ на другой, где они улеглись рядышком. Тогда старик уронил на землю свою палку и топор, подбежал к костру, разведенному на „сцене“, ударил в ладоши и выкрик-

нул туземное название опоссума, после чего все исполнявшие роль опоссумов вскочили на ноги и заплясали вокруг него и костра (545) [1]).

Нижеследующая комическая пантомима должна была служить наставлением посвящаемым юношам. Из лесу вышли и выступили на „сцену" несколько стариков очень преклонного возраста. Следуя гуськом друг за другом, они обошли вокруг костра обычным ритмическим шагом, раскачиваясь из стороны в сторону при каждом шаге, держась обеими руками за голову. Обойдя костер несколько раз, они разомкнули цепь и начали щекотать друг друга, потом повалились на землю с визгом и смехом. Старики держали себя как дети— и это было несообразно и смешно, и юношам было преподано наставление: „Когда вы вернетесь на стоянку, поступайте так же—„я", т. е. не делайте этого, ставши мужчинами, не держите себя как дети" (548).

Другое еще более грубокомичное представление имело также нравоучительное значение. На „сцене" у костра лежащий мужчина. Он изображает спящую женщину. Остальные исполнители скрыты до поры до времени в тени, бросаемой деревьями у костра. От них отделяется один и, увидав спящую женщину, крадется к ней озираясь, нет ли кого по близости. Он старается, но напрасно, разбудить спящую, делая при этом грубокомичные жесты, не оставляющие сомнения в его намерениях. Не успев в них, он удаляется на край расчищенного места и ложится на землю. То же повторяют по очереди все остальные исполнители. Представление заканчивается общей пляской. Представление, пишет Гоуитт, само по себе было комическое, но оно ярко выражало то, что могло бы случиться, если бы какой-нибудь туземец набрел в лесу на спящую женщину, при которой не было бы никого. Но к представлению добавлен был комментарий: циничные намеки сопровождались восклицанием: „я!", указывающим, что так не следует поступать. Кроме того, один из присутствующих обратился к посвящаемым со следующей речью: „Смотрите на меня. Если вы сделаете что-либо подобное этому, когда вернетесь на стоянку (т. е. к обыденной жизни, пройдя обряды посвящения), я убью вас. Со временем, когда вы вырастете, у вас будут свои жены" (548—549) [1]).

Гоуитт говорит нам также о тетемических плясках, которым предшествует иногда пантомима, в которой изображается тотем—зверь или птица и пр. Так, напр., плясали на слово: „собачий зуб", подразумевая: „ненасытный зуб, пожирающий всяческая". Началась она с того, что один из участников завыл в лесу по-собачьи, и ему откликнулись воем другие „собаки" с противоположной стороны. Вой послышался ближе, и, наконец, к костру, разложенному на расчищенном для представления месте, подбежал на четвереньках один из исполнителей. У него за пояс заткнута была ветка, изображавшая хвост

[1]) Повидимому, это представление нельзя причислить к комическим, имеющим целью возбудить смешливое настроение, его скорее следует отнести к преследующим серьезную и важную цель тотемическим представлениям (ср. описанные ниже представления), в которых изображается сам тотем или миф о нем.

динго. За ним последовали другие „динго". Все они бегали вокруг костра, обнюхивали друг друга, рычали, кусались, руками скребли землю, изображая собой диких собак. Наконец знахарь-колдун, руководивший пляской, вскочил на ноги, ударил в ладоши и выкрикнул: „собачий зуб!". Он начал плясать, остальные плясали вокруг него — затем последовала обычная тотемическая пляска (547).

Еще одно комическое представление приводит Гоуитт. Выступил вперед мужчина, изображавший т. н. гоммера, знахаря-колдуна с „больным ребенком" на руках. Это был толстый сук, вынутый им из костра. Гоммера прохаживался с ним взад и вперед, подражая плачу больного ребенка. Некоторые мужчины подходили к нему и делали вид, будто лечат ребенка, подражая обычным действиям знахарей над больными: они гладили сук руками и будто бы вынимали из тела больного „причину болезни" — куски коры, камни и т. п. Представление вызывало громкие раскаты смеха среди присутствовавших. Смеялись со всеми и бывшие тут знахари-колдуны. Только посвящаемые оставались совершенно серьезными: им запрещено смеяться при исполнении обрядов (547—548) [1]). Представления, пишет Гоуитт, сменяли друг друга всю ночь. Они начались в 6 ч. вечера и продолжались до трех часов ночи, с небольшими перерывами, во время которых исполнители отдыхали (549). Когда исполнители ослабевали, раздавался звук ревуна. Это поднимало настроение, мужчины вскрикивали: „Гу! гу!" — и пляска продолжалась с удвоенной энергией (550).

Все вышеуказанное, так же, как и приведенные нами примеры, позволяет отметить в примитивных проявлениях драматического искусства некоторые черты и поставить некоторые вопросы. Мы могли установить, что для примитивных форм драматического искусства — играния определенной роли — требуется в сущности только исполнитель (и). Примитивное представление может обойтись без остальных указанных нами элементов: зрителей, режиссера, сцены, костюмирования и бутафории или же удовольствоваться несколькими только или одним из них. Мы видели, однако, что и в самых примитивных представлениях, как, напр., у австралийских племен, привлекаются указанные элементы. Как будто мысль ищет, чем бы обставить представление так, чтобы оно производило большее впечатление, было бы более понятным. Это—с внешней стороны. Тут дело доходит до того, что выступают примитивные формы декораций, несложная бутафория и т. п. Спрашивается, откуда такое стремление и в примитивных представлениях приблизиться к правдивому изображению изображаемого. Нам понятно это стремление, когда дело идет о представлении — обряде: обряд требует точности в исполнении, чтобы он оказался действенным. Тут внутренний смысл „правдивости" в изображении ясен. Если бы при исполнении обряда размножения эму исполнитель не был закостюмирован этой птицей и не стоял бы, по-

1) Howitt, Native Tribes of S. E. Australia. L. 1904, p. 547—550.

добно настоящему эму, у водоема, обряд не достиг бы, может быть, своей цели: размножения тотемного вида. Если бы появляющиеся на празднестве засевания риса замаскированные духами не приближались бы к изображаемым ими внешним обличьем, они не могли бы успешно совершить лежащий на них обряд поимки ускользнувших рисовых душ. Если бы при порубке дерева у пчеловодов дшагга владелец срубленного—„выданного замуж" дерева не разыграл правдиво роль огорченного отца, анимистически понимаемое дерево обиделось бы и, будучи употреблено на пчелиные колодки, отказалось бы привлекать пчел. Но мы видим стремление к правдивости изображения не только при представлениях, носящих обрядовый характер, но и в других, носящих характер забавы, развлечения. И, что самое важное, правдивость, выявляемая в привлечении указанных нами элементов: в устройстве сцены, костюмировании, бутафории, также и в мимике, жестах и соответствующих словах, является, повидимому, самой ценной чертой представления в глазах присутствующих: они больше всего реагируют на нее, приветствуют иногда реалистичные комические черты веселыми взрывами смеха. Стремление к правдивости изображения проявляется даже в детских играх. Это стремление заставляет усложнять элементы представления, вводить их, развивать. В этом заключается эволюция примитивных представлений. Путь этой эволюции можно начертать только теоретически. На практике мы не встречаем или они не были отмечены исследователями—этапов развития драматических представлений у одного и того же народа. Мы встречаем, наоборот, самые примитивные черты, отсутствие некоторых, кажущихся нам существенными, элементов в драматических представлениях народов, стоящих уже на значительной ступени развития, напр., у европейского крестьянства. Как бы застыла тут мысль, развивающая и усложняющая способы драматически воспроизводить выражаемое. Наоборот, у некоторых низко стоящих в культурном отношении народов можно встретить усложненные уже представления. Эволюцию драматических представлений можно, таким образом, проследить, изучая их совместно у всех ветвей человечества. Эта эволюция проявляется в усложнении способов изображения и их развитии, причем главным образом преследуется цель сделать представление понятным для присутствующих и тем повысить его интерес.

Эта главная цель—„правдивость" изображения в примитивных драматических представлениях—достигается двумя противоположными путями: р е а л и з м о м и с и м в о л и з м о м. Оба они существуют иногда в драматических представлениях одного и того же народа, как мы видели это не раз в вышеприведенных примерах, сплетаются между собой. Так, в одном и том же представлении в костюме могут выступать реалистические черты (напр., хвост изображаемого зверя, окраска тела исполнителя, соответствующая окраске оперения изображаемой птицы), тогда как в бутафории, в устройстве сцены с декорациями может быть ярко выражен символизм. И что такое реализм и символизм в примитивных драматических представлениях? На мно-

гих примерах можно было убедиться, что для понимания символики малокультурных народов требуется специальное знание, тем более, что один и тот же или схожий предмет, рисунок, окраска и пр. имеют в различных случаях у одного и того же народа различное значение. Интересно установить, что символичность, так же как и реализм, имеет целью содействовать „правдивости" изображения, тем повышая интерес к драматическому представлению. Интересно также, что символизм прибегает к реализму—и это определяется его целью. Чтобы стать понятным, он должен заимствовать из реальной жизни ту или иную черту, давая возможность по намеку воссоздать то, что изображено посредством нее. С другой стороны, и реализм в примитивных драматических представлениях в значительной степени символичен. Реалистичная черта воспроизведена бывает не следуя точь в точь жизненной правде, но заставляя отгадывать ее. Так, хвост дикой кошки изображается шнуром, пропущенным между ног и волочащимся по земле за исполнителем, орлиное гнездо — положенным на землю щитом и пр.

Если мы по имеющимся в этнографической литературе материалам не можем проследить развитие драматического искусства у отдельных народов в смысле усложнения элементов драматических представлений, то мы имеем зато возможность указать на разнообразие представлений и способов их исполнения в соответствии с индивидуальным творчеством исполнителей, творцов и режиссеров. Пример алтайских шаманов, жриц у каянов и пр. легко убеждает в этом. С этой стороны усложнение элементов в том или ином драматическом представлении, преобладание в нем реалистических или символических черт вызвано и объясняется не общим развитием в постановках у данного народа, но индивидуальными склонностями, пониманием задач и средств исполнения. Большой интерес представляет изучение индивидуального творчества в создании примитивных драматических представлений, в их постановке, в игре, более или менее удачной и захватывающей зрителей. Для этого следовало бы в среде одного и того же народа или группы населения изучить представления одной категории в постановке и исполнении разных лиц.

Не меньший интерес представляет решение и следующего коренного вопроса. Мы видели по приведенным примерам, что примитивные формы драматического искусства встречаются в самых разнообразных случаях. Мы видели, что иногда драматические представления имели целью забаву и развлечение для исполнителей и зрителей, что иногда они преследовали более серьезную цель: запечатлеть в умах зрителей „историю" (легендарную, мифическую) своей группы, основы их верований. Иногда же они являлись обрядами или сопровождали обряды, притом самые разнообразные. Часто бывало нетрудно уловить ту идею (анимистическую, магическую и др.), лежавшую в их основании. Все же остается неразрешенным вопрос, почему драматические представления считаются так часто и в столь разнообразных случаях действенным средством достигнуть поставленной себе цели. И, если

важно открыть, почему, на каких основаниях драматическое искусство, даже в самых примитивных и несложных проявлениях, хотя бы в драматизированном рассказывании сказок, способно доставлять такое удовольствие—не менее, если не более интересным следует считать вопрос, какие черты и свойства драматических представлений, т. е. игра определенной роли, изображение кого-нибудь или чего-нибудь, делают их ценными в обрядовой жизни самых разнообразных народов земного шара. Какую роль играет тут общий подъем создаваемый ими в среде исполнителей и зрителей, сознание, что исполнитель является воплощением изображаемого им и мистически проникнут его сущностью и, следовательно, в некоторых случаях, его силой. Как проявляется этот подъем, мистическое переживание взятой на себя роли? Для того чтобы уяснить себе эти вопросы, надо бы было исследователям не ограничиваться внешним наблюдением драматических представлений, примитивных по своему характеру, но вникать больше в переживания исполнителей и зрителей. Тогда, может быть, можно будет открыть внутренние пружины, двигающие примитивными драматическими представлениями.

Небезынтересным представляется нам и вопрос о наличности комического элемента в примитивных проявлениях драматического искусства. Мы встречаем его уже в драматизированной передаче сказок. Интересно отметить, вопервых, существование чисто комических представлений у малокультурных народов. Это доказывает, что комическое может нравиться, возбуждая здоровый смех, может доставлять удовольствие. Здесь мы сталкиваемся с оздоравливающей силой комизма. Далее, интересным представляется нам тот факт, что комический элемент входит иногда и в те драматические представления, которые имеют обрядовое значение. Перед нами стоит вопрос, чем объясняется этот факт: является ли струя комизма, врывающаяся в серьезное настроение при совершении обряда, естественным разряжением душевного напряжения сосредоточившегося на важной цели обряда или же за комическим или вызываемым им подъемом настроения само по себе признается сила, могущая способствовать действенности обряда? Это предстоит разъяснить путем дальнейших исследований.

Немаловажным кажется нам и вопрос об участии женщин в примитивных драматических представлениях—и в качестве зрительниц и в качестве исполнительниц. Присутствовать на представлениях не всегда разрешается женщинам. Желательно установить в каждом отдельном случае, на чем основано такое запрещение. И почему, напр., у племен Австралии женщинам, как общее правило, запрещено присутствовать на представлениях—обрядах размножения тотемного вида, а на некоторых из них их присутствие разрешено. Какие воззрения на женщину и ее природу делают в каждом отдельном случае и у каждого отдельного народа нежелательным ее присутствие. И не только присутствие, но и участие. Как показали приведенные нами примеры, исполнение ролей в громадном большинстве случаев пре-

доставлено мужчинам. В примитивных драматических представлениях, в переряживании участвуют преимущественно мужчины, хотя в драматическом таланте, судя хотя бы по примеру каянских жриц и переряживающихся зверями старух-бушменок, женщинам никак отказать нельзя. Характерно, что мужчины же исполняют и женские роли — черта, сохранившаяся и в представлениях и переряживании европейского крестьянства. Интересно отметить, что встречается также обратное, хотя и редко: исполнение женщиной роли мужчины, напр., у мосси—роли покойника, переряживание мужчинами (у каянов, напр., также в русской крестьянской среде). Это явление следует изучать в связи с представлениями, соединяемыми с временным ношением одежды другого пола, которое, как известно, имеет место при разнообразных случаях.

Вообще, переряживание, маскирование, примитивные драматические представления ставят перед нами вопрос, еще мало изученный, о значении, которое придается на низких ступенях развития тому, что мы называем костюмом, гримом, бутафорией — всему тому, что обусловливает разыгрывание определенной роли, воспроизведение какого-нибудь действия.

ЮЖНОВЕЛИКОРУССКИЙ ЛЕТНИЙ ОБРЯД „КАРАУЛИТЬ СОЛНЦЕ".

Е. Р. Лепер (Ленинград).

Летом 1927 года мне удалось наблюдать в Новосильском у. Орловской губ. [1]) бытующий там до сих пор обычай „караулить солнце" или „зорева́ть" накануне Петрова дня (29 июня ст. ст.). Этот обычай существует здесь в связи с поверьем, что в Петров день при восходе „солнце играет". В этнографической литературе обычай в такой форме, насколько я знаю, для восточных славян не описан; в народном сознании цель его не ясна, так как его считают пустой забавой молодежи. Ниже я постараюсь объяснить его в связи с другими летними обрядами купальского цикла. Приэтом считаю долгом выразить глубокую благодарность проф. Д. К. Зеленину, руководившему моей работой.

1. Я наблюдала этот обычай в селе Казари (в 3 *км* к ю.-з. от ст. Залегощи Юго-Восточной ж. д.). Оно населено так называемыми „казаками"—потомками прежних „городовых казаков", или „военно-служилых людей по прибору" [2]). Я прибыла в село за три дня до праздника и вскоре же услышала, что под Петров день будут „караулить солнце", или „зорева́ть".

а) На вопросы о том, что это значит, мне отвечали: „Солнце караулить накануне Петрова дня—бочки таскать, маты́шки красть!" („Маты́шки-хлопяни́ки — начесывают из хлопьев"; это мотки толстых нитей для тканья дерют: нитки ссучивают из оческов—„хлопьев", сматывают большими мотками и вешают для побелки где-нибудь снаружи.) „Солнце караулят — таскают повозки (вытаскивают на выгона), бочки; кверх кореньком (ставят); где холст снимут, из маты́шки куклы делают, телефон проводят... базар! Утром разбирают хозяева. Некоторые караулят телеги, чтобы не утащили, а заснет — и его вместе уволокут! Всё тащут, что стоит на ульцы, девки и бабы молодые". На утро „солнце всякими цветами играет, зелеными и красными и скоро перестает",—говорил мальчик-пастух, мать которого рассказывала, что, когда она была „маленькая", отец разбудил их, детей, и они видели игру солнца. „Иная и не спит; есть — до рассвету сидят, гурьбочкой соберутца" в ожидании солнца.

---

[1]) До районирования Новосильский у. относился к Тульской губ.

[2]) Д. К. Зеленин, Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных, СПБ, 1913, стр. 270.

б) Между собой мальчики-подростки переговаривались: „Ты на жертву что-нибудь девкам положь на улицу!“ — „Надо будет что-нибудь стащить“, — отвечает другой. Накануне Петрова дня я слышала днем такие разговоры: „Унесу стан (ткацкий), обязательно унесу в овраг!“—говорил какой-нибудь парень хозяйке, у которой стан стоял разобранным снаружи; или дразнили малыша: „Мы нынче пасо́дим Егора на сарае солнце караулить“.—„Ну, самого пасодим!“ Хозяйки напоминали друг дружке: „Что ж ты маты́шки-то не прибираешь? порастаскают-то!“

в) Вечером девицы пришли к нам в избу и позвали меня: „Пойдешь с нами зорева́ть?“ Было около 10 часов. Когда я пришла, девицы собрались уже в одной из изб, парни-подростки (взрослых парней здесь мало, они все на заработках) сидели снаружи. Были и девочки лет десяти. Вскоре все отправились на другой конец деревни. Шли парами и тройками; девицы, среди которых было несколько женщин—обнявшись друг с дружкой. Некоторые из парней, два-три постарше, подбегали к ним, ловили, обнимали и потом шли парой. Все веселились, смеялись, но шли без песен. Одна небольшая девочка по дороге спрашивала меня: „Тетя, как же ты не боишься с нами итти? Ведь тебя могут зашибить, руки, ноги поломать! Мы-то убежим, а ты умеешь бегать?“ Около одной из хат нас встретил дед-„цоцкай“ (сотский, прозвище,—он был долго сотским в прежнее время) с толстой палкой-дубинкой в руках и говорит: „Вы смотрите, деточки, не балуйте, а то так попадёт! Кому по рукам, кому по ногам надаю! Я всю ночь спать не буду“. Девушки обступили его, посмотрели на внушительную дубинку и отвечали: „Нет, дедка, мы не будем!“—Все, действительно, опасались его. Пошли дальше. Во многих местах были спущены собаки, будто бы очень злые. Девицы всегда обегали такие дворы, стараясь поскорее пройти опасное место.

Пошли в собственно Казарь [1]). Там скоро на пустынной улице нашли оставленные бревна и лестницу, приставленную к амбару. Все это было мигом снесено и часть бревен закинули тут же в крапиву, другую часть поставили в виде шалаша на дороге, но от усиленных стараний всё сооружение живо рухнуло. Все кинулись подбирать. Вдруг раздается громкий окрик: „Что вы тут делаете?!“—Все испуганно бросаются прочь, но скоро оказывается, что это один из своих, городской рабочий, приехавший на лето, большой шутник. Все снова собираются, опять начинают что-то строить на дороге. В это время просыпаются хозяева. Одна из женщин-хозяек осталась на чердаке амбара и стала просить лестницу. Кто-то из девушек сжалился над ней, и лестницу возвратили. Остальные, недовольные этим, бросили строить и пошли дальше. Где находили что-нибудь оставленное, за-

[1]) Сёла здесь состоят из ряда деревень, расположенных на отдельных буграх и разделенных оврагами. В каждой деревне обычно один ряд домов, вытянутых в одну линию вдоль дороги, которая проходит в нескольких саженях от строений или между жилой постройкой и амбарами или, наконец, между двумя рядами жилых строений, образуя настоящую улицу.

бирали и несли на середину улицы. Роль девушек была более пассивная: они много говорили, придумывали, что надо сделать, но не решались. Зато парни-подростки молчком делали свое дело: то положат жердь поперек дороги, то расстелют „попонку“ (домотканное одеяло) и накроют ее камнями. Пытались несколько раз стащить какую-нибудь телегу [1]), но мешали хозяева, которые еще не спали.

Скоро встретились казарские девицы и, соединившись с нашими, решили петь. Живо достали откуда-то косу (только железную часть ее) и палку, выбрали одну из девиц, которая умела „играть“, и запели. Играющая шла впереди с косой, держа ее за конец, прикрепляемый к рукоятке, острой стороной к себе, и ударяла по ее тупой стороне небольшой палочкой в такт песне. Пели различные песни, между прочим: „Я по бережку похаживала“. Выйдя на выгон, стали в кружок, и началась пляска. Пляшут по две в середине тесного кружка под звуки той же косы и под припев остальных: „Ти́да-ри́нда ти́-да, ти́-да!“, или „та-па ти́-да-ра, па-ти́!“, повторяемый 3-4 раза: начинают с более низких нот и кончают более высокими. По очереди каждая из пляшущих „читает приказки“, то-есть частушки, вроде:

Меня зюма (милый) изменил,
Ну я догадалася;
Взяла беленький платочек,
Низка повязалася.

или:

Баявая я девчонка,
Баявой меня берет.
Ну, хорошая семейка
Да дела доведет!

Протанцовав немного, двинулись обратно. По дороге разбились на группы. Сзади, вдалеке, пели песни; передние же шли молча и старались поскорей, незаметно для хозяев, стащить телегу, водовозку или еще что-нибудь на середину улицы. Большею частью это не удавалось, так как или вещь оказывалась привязанной, или хозяева, заслышав возню, прогоняли ребят. Наконец, насколько возможно тише перешли овраг и стали хозяйничать в своей деревне, где уже все заснули, успокоенные тишиной. Девицы и ребята небольшими группами в 2—3 человека отделяются незаметно от толпы и пробираются к намеченной хате, захватывают там всё, что попадется. Всё стаскивается на дорогу и вызывает громкие одобрения остальных. Ребята прикатывают телеги и отвозят их подальше от дома. Телеги ставят вдоль дороги, отворачивают оглобли и к ним примащивают еще другой, имеющийся под рукой материал, например: устанавливают широкую доску, в шутку называя ее иконой и украшая какой-то тряпкой. Устроив таким образом на дороге баррикаду, двигаются дальше и на некотором расстоянии ставят вторую такую же баррикаду из телег и других вещей. Надо сказать, что как только мы вернулись в свою деревню, между молодежью начались ссоры и пререкания. Многие не давали таскать с в о и х вещей и даже заставляли товарищей относить назад то, что было уже взято. Те обижались, но подчиня-

---

[1]) Телеги, а в особенности бочки-водовозки здесь зачастую стоят под открытым небом, перед хатой, так как особых сараев нет.

лись. Благодаря этому, не увезли ни одной водовозки, хотя они, как и телеги, являлись самым интересным объектом. Достаточно навозившись, сели отдохнуть. Тут шутили, переговаривались. Скоро многие стали расходиться. Некоторые собирались остаться до утра, но, кажется, никто этого не выполнил. Когда на рассвете я встала, солнца не было видно из-за туч, но моя хозяйка утверждала, что оно при восходе показалось ей особенно ярким, хотя и не играло. За ночь ко всем виденным мною сооружениям прибавился „телефон" из „маты́шек". Нитки были размотаны и привязаны от дерева к дереву и к амбарам через дорогу, на высоте около $1^1/_2$ метров от земли. Возвращавшиеся с ночного ребята скакали по дороге и разрывали нитки. Лошади пугались и отскакивали в стороны. Улица была пустынна, никого из „карауливших" не было видно.

г) Утром хозяева растащили свои вещи по дворам. Многие при этом сердито ворчали и ругали молодежь за баловство. Авдотья Яниха даже рассорилась с соседкой, у которой украли маты́шки, заступаясь за девок и говоря, что такие случаи бывают не каждый день. Вообще, старшее поколение относится к этому обычаю двояко. Одни считают, что обычай приносит большой вред хозяйству, и утверждают, что прежде такого обычая не было и что сами они никогда в нем участия не принимали (так говорил, например, „поцкай"—старик 60 лет). Другие же, более веселого характера (как Авдотья Яниха), рассказывали, как они в свое время баловались, вспоминали разные смешные случаи; например, как кто-нибудь грозился побить всякого, кто осмелится подойти к его телеге, и ложился с дубинкой спать на ней, но засыпал крепко, и его вместе с телегой отвозили далеко от дома. Рассказывают также, что в деревнях, где близко речка, часто стаскивают вещи в воду или же скатывают в овраг. В нашем случае все очень хотели спу́стить в овраг бревна, приготовленные „соцким" для постройки, но, опасаясь его дубинки, не посмели. — Утром все пошли к обедне и потом целый день вспоминали ночные приключения и курьезные случаи прошлых лет.

д) В Нижней За́легощи (тоже „казацкое село в 4 *км* к ю.-в. от ст. Залегощи) рассказывали приблизительно то же. Вот ответы девочки Даши, 10 лет, на мои вопросы: „Сидим ночь на улице. Бочки стаскаем, телеги, постаскаем у́сё-у́сё, хто не даст... Когда солнце будет играть, их на место становят сами хозяева... Кому в дверь вопрем (телегу). „Потом сыпляем (цепляем) маты́шки из хлопьев, траву, навешаем струн за всякую лозинку!"—Солнце играет?—„А то нишь?! Всякими тьвята́ми! Потом к обедне; после обеда — прямо спать!" — А если ночью хозяева проснутся?—„А проснется, догонит—буде бу́чка". То же рассказывали и другие.

е) Священник Успенский, проживший в Н. Залегощи около 25 лет, уверял меня, что прежде, карауля солнце, устраивали из борон, поставленных остриями наружу, большой круг диаметром в 10—15 сажен, и сидели внутри круга. Должно быть, говорил он, это делали в тот самый момент, когда солнце „играет". По словам его дочери,

Т. А. Успенской, есть еще обычай кидать матышки в бочки с водой в том доме, где признают дочь хозяина красавицей.

ж) В монастырском селе Глубках (в 15—20 *км* к с.-з. от ст. Залегощи) караулят солнце так же: всю ночь гуляют, таскают телеги и т. п., а перед восходом сядут и примечают, как солнце играет.

То же самое происходит, по словам крестьян Вышней Залегощи („казацкое" село в 7 *км* к ю. от станции Туровки, той же дороги, и в 7 же от Н. Залегощи), в окрестных селах, населенных казаками, „барскими" (бывшими помещичьими) и монастырскими крестьянами: в Нижнем Скворчем, Березовце, Благодатном, а также в Журавце и Рагузине, Малоарх. уезда. Там „солнце караулить собираются молодые бабы, девчата; таскают телеги... Стан, колеса у́ речку забури́ли..." —рассказывала молодая женщина, бывавшая в Журавце и Рагузине.—„У Журавцу там што ни увидють, всё туды оттаскивают, на дорогу, и караулють ие" (солнце), — говорил мальчик Дема, тоже бывавший в Журавце.

з) Услышав разговор про игру солнца, он заметил: „Это надо красную рубашку надеть, да и стать с зеркалом, а так разве увидишь?" В Журавце, у „барских", по его словам, все наряжаются в красные рубашки и кофты. На вопрос: „А в белой нельзя?" — он ответил: „Кто и в белой, там будут больше смеяться на них".—А у вас как?—„А у нас, у кого есть—одевают, а нет—и так! У нас мало караулят". Что надо делать с зеркалом, он не мог объяснить.

и) В самом селе Вышней Залегоши все, кого я ни спрашивала, говорили, что у них этот обычай не принят: „Если у нас сделают, то между собой застро́мют" (засрамят, застыдят),—говорила та же женщина, которая рассказывала про обычай в Журавце и Рагузине. Но и у них „зорюют" Петровками, понимая под этим термином ночное беление холстов. Привожу рассказы женщин: „Зорюют: холсты караулят под Петров день, танцуют, у косу бьют — это первая, любимая работа!" „Петровками холсты караулят, зорюют." — А зачем кладут белить?—„Ды так, для интересу слали, клали сухими, Лет шесть назад бросили... В косу бьют, песни кричат, далече не уходят (от холстов)." „Девчата, ребята приходят из других деревень". „В косу бьют—зорюют. Холсты понастелют, караулят холсты—у́льса!" (то есть гулянье).

к) Девушки же рассказывали мне, что в Петров день рано встают и смотрят, как солнце играет; иные сидят перед тем с вечера и ждут его восхода (повидимому, это бывает редко). Зорюют девицы, по их словам,—в косу бьют, поют песни—в середине лета, Петровками, но о караулении холстов девушки ничего не упоминали. Очевидно, это ночное беление холстов теперь, действительно, прекратилось.

2. Эти обычаи и поверья Новосильского и Малоархангельского уездов Орловской губернии не стоят особняком среди других летних восточно-славянских обрядов, но имеют много общего с ними. В этнографической литературе имеется немало указаний на существование подобного же поверья об игре солнца; что же касается обрядов, то и для них имеются параллели, хотя и значительно меньше.

а) Ближе ко всему, виденному мною в Казари, подходит времяпрепровождение молодежи под Иванов день в Мозырском округе Туровского района Белоруссии, описанное летом 1927 г. М. Я. Гринблатом (студентом ЛГУ) в селе Радзилавичи. „Молодежь с вечера была на улице и не расходилась по хатам. Ходили по селу и распевали песни (обыкновенные). Затем группа парней стала разбирать пустующую хату и сложила ее посреди улицы. Для того чтобы старики им не мешали, подкатили к дверям ближайших хат колодные улья.

При восходе смотрели, как „купàацца“ солнце, после чего разошлись по домам. Старики утром ругали молодежь, а когда, в результате ночной „выходки“, был издан приказ пограничных властей о запрещении ночного хождения по селу (после 9 ч. вечера), старики этот приказ приветствовали: „Гэто добрэ, а то і хаті спаляць“.

Тут мы видим все главнейшие элементы новосильского обычая. 1) Действие происходит ночью — не спят до восхода солнца. 2) Перетаскивают разные предметы с места на место. 3) Между молодежью и стариками происходит разлад. Но при этом сходстве имеются и отличия: обычай приурочен здесь к другому (Иванову) дню и не носит нашего названия. Старые сообщения об обрядах нашего цикла отмечают больше отличий, хотя обряды приурочены чаще всего к тем же самым дням (Петрову и Иванову), причем Петровские иногда носят и название „караулить солнце“.

б) Глаголев в 1821 году пишет: у русских крестьян есть общее мнение, что в Петров день солнце при восхождении играет. Чтобы насладиться сим величественным и прекрасным явлением природы, сельские девушки с 28 под 29 июня собираются на высокое место, раскладывают огни и проводят всю ночь в пении и играх. С первым появлением светила начинают наблюдения. Мало-помалу в хороводе раздаются веселые крики, и, наконец, все девушки возвращаются в домы с полной уверенностью, что видели играющее солнце“ [1]).

в) По С. В. Максимову, во многих местах Великороссии „деревенская молодежь еще с вечера (28 июня) уходит в поле и здесь, вдали от родительского надзора, проводит всю ночь „карауля солнышко“: по народному понятию солнце в день Петра и Павла, как и в день св. христова воскресенья, играет“. „Будто бы, этот обычай „караулить“ солнце первоначально был установлен с целью отогнать от села русалок, которые в Петров день своими злыми шалостями причиняли немало вреда посевам“ [2]).

г) В городе Медыни Калужской губ. на Петров день молодые мещане идут ночевать в лес, взяв с собой котелок гречневой крупы, из коей варят кашу и ждут, как играет при восхождении солнце“ [3]).

---

[1]) Глаголев, Старинные хороводные праздники, Вестник Европы, ч. 46, 1821, с. 198.

[2]) С. В. Максимов, Нечистая, неведомая и крестная сила, СПБ, 1903, стр. 478.

[3]) Д. К. Зеленин, Описание рукописей Ученого архива географ. о-ва, СПБ, 1915, в. 2, стр. 587.

д) В Калужской же губернии отмечен обычай „загонять солнце" под Петров день. „Странный обряд этот,—говорит автор,—сопровождается особыми песнями" [1]). Несмотря на другую терминологию, тут, очевидно, подразумевается тот же самый или близкий обряд.

е) Ал. А. Макаренко сравнивает с обычаем „караулить солнце" следующее обыкновение крещеных татар Кизылской степной думы Ачинского уезда Енисейской губернии. Они съезжаются на праздник Петра и Павла к селу Ужур, населенному русскими (здесь престольный праздник и ярмарка в этот день). Расположившись за поскотиной табором, кизыльчане, одетые в лучшие национальные костюмы, при свете зажженных костров, шумным весельем встречают канун праздника. Компании пожилых вместе с женами угощаются аракой, поют величанья, ведут беседу, слушают своих сказочников. Молодежь кружится в хороводе под звуки мелодий национальных песен, молодцы пробуют силу мускулов в единоборстве, бросании тяжестей и т. п. Так проводят они всю ночь, пока не взойдет солнце. Тогда въезжают в село и спешат поставить свечу перед иконой апостолов" [2]). Действительно, тут много общего с рассматриваемым обрядом, и можно думать, что кизыльцы заимствовали его от соседей—великоруссов, придав ему черты национального праздника.

Перехожу к обрядам Иванова дня.

ж) О приурочении нашего обычая великоруссами к Иванову дню (24 июня) мне известно только одно сообщение. В окрестностях гор. Торопца Псковской губ. „на праздник св. Иоанна Предтечи стерегут восхождение солнца за тем, якобы оно того утра хорошо играет. Скачут через огонь и крапиву" [3]).

з) Белоруссами Лепельского уезда Витебской губ., в погосте Вяжищах, купальский обряд совершался следующим образом: „девицы хороводом ходили об сумерках вдоль улицы по деревне и пели: „Кто няйдзець на траўку на зяліоную..." и т. д. Потом с тою же песней ушли в поле и, поместившись между зеленой ржи на лугу, из расщепленных колес и дощечек домашних сосудов развели огнище, пили водку и ели складчиной все принесенное каждой из дому. При этом пели". Дождавшись восхода солнца, которое, по мнению поселян, в в этот день играет, они разошлись по домам [4]).

и) В Себежском уезде Витебской губ. для предохранения от нечистой силы белоруссы всю ночь на 24 июня не спят: девушки, мо-

---

[1]) Иеромонах Леонид, История церкви в пределах нынешней Калужской губ. и калужские иеромонахи, Калуга, 1876, стр. 222.

[2]) А. А. Макаренко, Сибирский народный календарь в этнографическом отношении, Зап. Русск. географ. о-ва по отд. этногр., т. XXXVI, 1913, стр. 90—91.

[3]) П. Иродионов, Исторические, географические и политич. известия, до города Торопца и его окружностей касающихся. 1788. Цитирую по книге М. Семевского, Историко-этнографические замечания о Великих Луках, 1857 г., стр. 54.

[4]) Анимелле, Быт белорусских крестьян, Этнографический сборник географ. о-ва, т. II, 1854, стр. 234—235. Ср. также А. Терещенко, Быт русского народа, т. V, 1848, стр. 78.

лодицы и парни ходят от деревни к деревне по полям, лугам и перелескам с песнями, раскладывают костры, пляшут вокруг их, перепрыгивают через огонь—и все это с песнями и смехом. В одной из песен-реплик между мужчинами и девицами поется:

Иване, Иване, встань-ка заране,
Глянь на дзевок: спать захацели,
Гуляць перестали, зары не даждали! [1])

к) Повсеместно в Витебской губ. верят, что „игру солнца" может видеть в награду только тот, кто провел без сна купальскую ночь" [2]).

л) Латыши Витебской губ. также верят в игру солнца, и в купальскую ночь гуляют до самого утра и пьянствуют [3]).

м) Биленштейн приводит песню латышей Лифляндской губ.:

Молодые парни, молодые девушки,
Не спите в Иванову ночь!
Тогда вы утром увидите,
Как солнышко играет [4]).

Ивановы костры известны почти по всей Европе [5]), но я не буду их касаться, а приведу лишь два описания, из которых видно, что костры жгут до утра, т. е. до восхода солнца, хотя об игре солнца тут речи нет.

о) Сербы в этот день зажигают свернутые из бересты факелы и идут к приготовленным кучам можжевельника. В иных местах берут с собой лучины, которые приготовляют за несколько дней до праздника. Затем жгут костры, прыгают через них и т. д. При первых проблесках солнца тушат костры, и все молодое поколение, принимавшее участие в ночной забаве, берет в руки лучины и с пением и с музыкой отправляются домой [6]).

п) О таком же празднике у древних бриттов сообщает Кв. Цицерон: „Во время, когда солнце входит в знак Рака, они почитают своего бога солнца Граниуса, зажигая огни ночью на всех горах и холмах и принуждая своих жен, детей и стада перескакивать через них в честь божества. Народ впродолжение этого времени сохраняет глубокую тишину, пока солнце не покажется на горизонте; в этот момент они приветствуют (его) восклицаниями и криками радости" [7]).

Общее во всех отмеченных обрядах—ночное бодрствование молодежи, заканчивающееся в ряде мест наблюдением над восходом солнца и его игрой.

---

[1]) Д. К. Зеленин, Описание рукописей, I, стр. 139.

[2]) Н. Я. Никифоровский, Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, Витебск, 1897, стр. 251.

[3]) и [4]) Э. А. Вольтер, Материалы для этнографии латышского племени Витебск. губ., Зап. Русск. географ. о-ва, по отд. этногр., т. XV, в. 1, стр. 44 и 47.

[5]) A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, Berlin, 1869, стр. 77.

[6]) Л. В. Березин, Хорватия, Славония, Далмация и Военная Граница, т. II, СПБ, 1879, стр. 555—557.

[7]) M. Guthrie, Dissertations sur les antiquités de Russie, СПБ, 1795, стр. 75.

3. Во многих случаях очень характерен коллективный материал костра, который собирается по всей деревне.

а) В Вымне Витебской губ. накануне Купалы „палюць злыдни“ [1]. „По захождении солнца мужская молодежь одной или нескольких соседних деревень, избрав „захудалое место“ за околицей, притаскивает негодную телегу или сани и складывает туда всякое нарочно сберегаемое старье: отопки, обноски, негодную посуду, такие же „покыты“ (колеса), полозья и пр. В этот „злыднёвский воз“ закладывается самая плохая в деревне лошадь в упряжи из старых веревок, рогож и полотняных лоскутов. При пении и „скоках“ воз отправляется к другому, еще более захудалому месту и там сжигается дотла вместе с упряжью. Лошадь же кормится присутствующими с рук с особенным почетом. В виде старья здесь сжигается вся деревенская бедность и виновники ее—ведьмы и чародеи“ [2].

б) В Минской губернии накануне 24 июня вся деревенская молодежь собирается на двор избранного всеми „урадника“. „Он велит всем сначала итти по деревне собирать всякую всячину: старые сапоги, онучи, старую ветхую одежду, разное тряпье, луб, кору сосновую, лапти и т. п. Когда соберут этого хламу огромную кучу, тогда берут лошадь у одного хозяина, колеса у другого, тяжи у третьего, оглобли у четвертого, шкворень у пятого и так далее. Составивши полный убор для телеги „воза“, вывозят весь этот хлам в поле, куда назначено, и сбрасывают все это в одну кучу“. Вечером уже вся молодежь, „хлопцы“ и „дзеўки“, отправляются на то место и поджигают эту кучу [3]. В Гродненской губернии празднование купальского вечера отличается значительными особенностями:

в) В некоторых местах Пружанского и Кобринского уездов по захождении солнца молодежь отправляется на заранее выбранное место, которое должно быть вблизи большого дерева, стоящего на возвышенности. Под ним раскладывают огонь из хвороста или из

---

1) Злыдни по И. И. Носовичу (Словарь белорусского наречия, СПБ, 1870)—бедственное состояние, крайняя нищета.

2) Н. Я. Никифоровский, Простонародные приметы, стр. 251. Очень похоже совершается этот обряд (хоть он здесь и не носит названия „палиць злыдни“) в м. Иванове и его окрестностях Кобринского уезда Гродненской губернии, где каждый приносит для сожжения рваные онучи, лапти, сапоги, шапки, армяки, рубахи и пр. Телега здесь составляется коллективно (см. III б.) (П. В. Шейн, Материалы для изучения быта и языка русского населения С.-з. края, т. I, ч. 1, СПБ, 1887, стр. 221 и сл.). Подобный же обычай был и на Литве, где делают костер из всякого старья и затем скачут через него.—L. Golebiowsky. Gry i zabawy róznych stanów, Warszawa, 1831, стр. 299.

3) М. А. Дмитриев, Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян С.-з. края, Вильно, 1869, стр. 223 и сл.

П. В. Шейн, названная работа, стр. 213 и сл.

Д. Г. Булгаковский сообщает об игре пинчуков в этот день, носящей название „Выкинь“ (может быть, от глагола выкинуть?). Игра состоит в том, что молодицы, девушки и парни вечером собирают тростник, солому и хворост и все это выносят за село, делают костры и зажигают и т. п. (Пинчуки, Зап. Русск. географического о-ва по отд. этногр., т. XIII, СПБ, 1890, стр. 179).

принесенных из дому дров. „Молодежь заблаговременно отыскивает лошадиную или коровью голову и, убрав ее цветами, венками и лентами, вешает на ближайший сук над костром. Когда огонь разгорится и сделается достаточно большим, то каждый из присутствующих тут бросает в повешенную голову чем ни попало: камнем, палкой, комом земли и пр., стараясь при этом сбить ее с сука, но так, чтобы она непременно упала прямо в огонь, где должна сгореть дотла. Костер же не оставляется до тех пор, пока совершенно не потухнет. А если это почему-либо замедлится слишком долго, то при костре остаются или все, или только одни охотники, до рассвета, с наступлением которого уголья заливаются водой, но и тогда расходятся все-таки не все, а один кто-нибудь из участников должен непременно остаться при костре вплоть до белого дня [1]).

„В сожжении головы крестьяне видят сожжение ведьмы, которая не в силах высвободиться из горящего пламени. К ней на выручку являются ее товарки, которые изо всех сил стараются унести уголья из костра [2]). При большей или меньшей удаче этой операции ведьма вновь воскресает. Поэтому не только не должно оставлять костра, пока он совсем не сгорит, без бдительного надзора, но следует зорко оберегать и те уголья, которые во время горения отскакивают прочь в разные стороны; их тщательно подбирают и снова бросают в огонь“ [3]).

г) В Слонимском уезде Гродненской губернии вечером на Ивана Купалу „один из более рослых дюжих мужчин берет борону и кладет ее себе на голову, а другой, по возможности такой же, берет ту высохшую березку, которая осталась от майских украшений в Троицын день, и вместе с бороноиосцем открывают торжественное шествие. Впереди идет первый мужчина с бороной на голове, за ним следует второй с березкой в руках“, вслед за ними идут остальные с песнями. „Три раза процессия обходит вокруг деревню и останавливается в конце выгона за околицей. Тут прежде всего сбрасывается на землю борона, а на нее березка, и все это немедленно сжигается. Если только вблизи есть чаровник или чаровница, то непременно явятся к огню в виде лягушки, мыши или какого-нибудь другого животного“. Животное это или сжигают, или только обжигают, а иногда отрубают ему некоторые части тела. На другой день чародеи обнаружатся болезнью или увечьем [4]).

Сбор коллективного топлива для костра имеет место и в другое время:

---

[1]) Ср. сожжение пасхальных костров на Украине (Свидницкий, Великдень у подолян, Основа, 1861 г., октябрьская книга, стр. 57 и сл.).

[2]) Ср. изображение в обряде ведьмы старухой, описанное у Дмитриева, Собрание песен, сказок и т. д., стр. 223 и сл.

[3]) П. В. Шейн, Материалы для изучения быта и языка русского населения С.-з. края, т. I, ч. 1, стр. 222. Сходный купальский обряд сожжения на купальском костре конской головы описан для немцев Тюрингии у Grimm'a — Deutsche Mythologie, II Ausg. Götting., 1844, т. I, стр. 585.

[4]) П. В. Шейн, то же, стр. 223.

ГИБЛ.

д) В бывшей Усищевской волости Череповецкого уезда Новгородской губернии для костра, на котором „жгут масленицу“ перед великим постом, мальчики собирают дрова у каждого хозяина; все дают понемногу, а если кто не даст, „то сами возьмут по возможности“ (записано со слов 60-летней местной уроженки, теперь городской жительницы). Потом жгут костер, к которому все собираются.— „Это небрежность вся у них горит“,—пояснила она [1]).

е) То же происходит в Западной Европе. „Вечером (на Иванов день), где возможно, на холмах зажигаются большие огни; поленья и старые метлы перед тем собираются по всей деревне, и никто не отказывается их давать (Силезия, Средняя Германия, Швабия, Бавария и Австрия). В Нижней Франконии мальчики даже поют: „кто не даст дров для огня, тот не получит вечной жизни“. Танцуют вокруг огня, размахивая горящими метлами [2]).

ж) Также для пасхальных костров собирают метлы и дрова [3]), а для костров на первое воскресенье Великого поста — солому, причем каждый из участников приносит еще связку соломы от себя [4]).

От установленного католической церковью костра, зажигаемого в страстную субботу, во многих местах зажигается неподалеку от церкви другой огонь из поленьев, принесенных со всех домов (Эйхсфельд, Бавария). В этом огне сжигается все оставшееся лишним за истекший год: священное масло и другие священные вещи [5]).

Во всех этих случаях материал для костра отдается добровольно [6]). В других случаях участникам обряда приходится насильно или потихоньку утаскивать вещи.

з) Украинцы также жгут костры в ночь перед Пасхой. „Ради этого огня забывается право собственности: кто что может и у кого может взять—всё предают огню“. Свидницкий „был свидетелем, как по совету одного чесного господаря—раздобути палива по шопах (сарай)—у него самого унесли „круг“ (4 штуки) довольно порядочных колес и в его же глазах положили на огонь“. Узнав свою вещь, он только сказал: „Хай хмару нагрівае“ [7]).

---

[1]) То же самое происходит на масленицу в Пошехонском у. Ярославской губ., где собирают по домам хворост, щепки, солому, дрова, худые кадки и затем сжигают все это. В. А. Балов, Очерки Пошехонья, Этногр. обозрение, 1901, кн. 4, стр. 132.

[2]) A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, Berlin, 1869, стр. 77.

[3]) Там же, стр. 67.

[4]) I. H. Schmitz — Sitten und Bräuche, Lieder, Sprüchwörter u. Räthsel des Eifler Volkes, 1856, S. 21 и сл.

[5]) A. Wuttke, там же, стр. 68.

[6]) Ср. сбор материала для костра, на котором сжигается обыденное полотенце при эпидемиях. — Д. К. Зеленин, Обыденное полотенце и обыденные храмы, Живая старина, 1911, в. 1, стр. 2—3.

[7]) Основа, 1861 г., октябрьск. кн., статья Свидницкого — Великдень у подолян, стр. 57.

и) По словам Чубинского, „для поддержания этого огня крадут, преимущественно у евреев, повозки, бочки, колеса и т. п.“. Около огня проводят всю ночь до утра [1]).

к) Также и перед Купалой „на растопку, а иногда и на всю „субітку“ употребляют дрова, накраденные в селе. Для этой цели крадут от хат плетни, ворота, иногда домашнюю посуду, не говоря уже про изгороди и жерди. Когда огонь прогорает, пастухи скачут через него“... [2])

л) В с. Медвёдеве Великолуцкого уезда Псковской губернии для купальских костров парни таскают доски из подворотни и из заборов. Днем они кричат, предупреждая всех: „Сегодня ночью берегите, хозяева, свои дворы — будем ломать и жечь!“ Стащить что-нибудь удается редко, так как хозяева действительно караулят ночью свои дворы. Девушки участвуют в увеселениях, но вещей не таскают. (Записано мною от В. Чернышевой, 52 лет, жившей в детстве в этой местности.)

м) У чехов в Исполиновых горах в этот же день „по большей части после обеда ребятишки переходят из дома в дом и выпрашивают все ненужные метлы... Некоторые еще за неделю начинают охотиться за каждой метлой, которую они всегда умеют стянуть“. Размахивая зажженными метлами, прыгают потом вокруг огня [3]).

4. Подводя итоги всему сказанному, видим, что Новосильский обычай не является чем-то оторванным от общего круга народных обрядов, но имеет глубокие корни. Больше всего сходства с Новосильским обрядом имеют обряды на западе южно-великорусской территории, где они приурочены также к Петрову дню. В Белоруссии мы находим те же самые обряды, только приуроченные не к Петрову, а к Иванову дню и не носящие нашего названия „караулить солнце“.

Это совпадение купальских и петровских обрядов дает нам право заключить, что и обряд „караулить солнце“ относится к купальскому циклу. Во всех рассмотренных случаях имеются главные элементы купальской обрядности: ночное бодрствование, сожжение костров и др., о чем ниже. То обстоятельство, что в Новосильском уезде, как и в Мозырском округе (2 а), отсутствует сожжение костров, не исключает еще местные обряды из круга купальских обрядов. Здесь имеется налицо таскание вещей, и есть все основания думать, что эти вещи некогда сжигались, как это сохраняется до сих пор во многих местах. Тут можно проследить несколько стадий развития обряда. Первоначально вещи, очевидно, отдавались добровольно (3 а,ж), так как все хотели участвовать в общем деле. При упадке обряда

---

[1]) П. Чубинский, Труды этнографич.-статистич. экспедиции в Зап.-русский край, т. III, стр. 22.

[2]) Ів. Франко, Людові вірування на Підгірю, Етногр. Збірн., т. V, Львів, 1898, стр. 209.

[3]) День, № 43, 1864 г., стр. 16, статья Козлова — Чешские народные праздники.

под влиянием общего развития и церковной проповеди [1]) эта добровольная отдача сменяется тайным или насильственным похищением (и сожжением) вещей, причем сохраняется идея коллективности (3 з, м). Но чужого не жалеют и вместо старых вещей берут все, что попадется под руку. Сначала на похищение смотрят снисходительно, признавая его как бы законным (3 з), а потом в этом начинают видеть вредную шалость молодежи, вследствие чего происходят столкновения: хозяева караулят свои дворы, а молодежь, чтоб ей не мешали, загораживает им выход из дому (1 д, 2 а). В дальнейшем ревнители обряда, молодежь, принужденная уступить общему настроению, сохраняет его в самой безвредной части, именно—только утаскивают вещи, но не сжигают их, а возвращают при первом требовании хозяев. Таким образом, обряд из серьезного и важного дела превращается в шутку, весь смысл которой состоит в том, чтобы одурачить своих однодеревенцев (1, 2 а).

Признавая, таким образом, что Новосильский обычай является последним этапом в развитии купальской обрядности, мы приходим к вопросу: какое отношение имеют эти обряды к игре солнца? Само название показывает связь их с солнцем. Также и при расспросах видно, что крестьяне связывают игру солнца с обычаем „караулить" его. И среди ученых господствовало мнение, что как петровские, так, в особенности, купальские обряды относятся к культу солнца [2]). Исследователи обращали главное внимание на купальские костры. Приведу лишь мнение акад. Е. Ф. Карского: „обычай зажигать ивановские огни следует объяснить не целями практическими, а символическим изображением летнего, знойного солнца, которое в этот день, по представлению белоруссов, даже „играет" и „угасающую энергию которого как бы старались поддержать на земле посредством искусственного огня" [3]).

В противоположность солярной теории, по теории проф. Д. К. Зеленина, „в восточно-славянском ритуале Купалы нет ничего, что говорило бы о связи этого праздника с солнцеворотом или вообще с культом солнца. У великоруссов широко распространена вера в такие таинственные моменты, когда „открывается небо". Кто увидит это редкое явление и успеет в этот короткий момент высказать какое-нибудь желание, тот тотчас же увидит свое желание исполненным... В поверьях и ритуальных действиях, связанных с Ивановым днем, мы находим психологические предпосылки, похожие на эту веру в открывающееся небо" [4]).

---

[1]) Ср. у Дмитриева, Собрание песен, стр. 226 и сл.

[2]) См. И. Срезневский, Об обожании солнца, Журн. Мин. нар. пр., 1846, № 7, т. CI, стр. 4. О. Миллер, Опыт историч. обозрения русской словесности, СПБ, 1866, стр. 55 и сл. А. А. Потебня, О купальских огнях, Харьков, 1914, стр. 164. Н. Сумцов, Культурные переживания, К. 1890, стр. 140.

[3]) Е. Ф. Карский, Белоруссы, т. III, в. 1, 1916, стр. 185 и 183.

[4]) Dm. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Berlin, 1927, стр. 370.

В Ивановскую ночь подобным образом „раскрывается“ вся природа, все ее таинственные богатства (поверье о цветущем чудесном папоротнике и т. д.). „Человек, естественно, стремится использовать в своих интересах этот расцвет природы и старается присвоить себе эти таинственные богатства. Но он имеет могущественных соперников в лице злых духов“. В борьбе с злыми силами возникает целый ряд оберегов, которыми человек старается защитить себя и свое хозяйство: магические обходы, очищающие огни, магический вынос хлама из селений“ [1]).

Вынос хлама, который служит материалом для костра, указывает на то, что человек хочет не только сам очиститься, прыгая через купальские огни, но и очистить свое жилище от всего старого, ненужного и поэтому вредного. Известно, что все новое народ считает вместе с тем и чистым в физическом и моральном отношениях [2]). Можно предполагать, что на все старое и негодное, особенно на старую одежду, он смотрит как на „нечистое“, также соединяя понятия чистоты физической и моральной. Сжигая старые вещи, он этим самым уничтожает все зло, находящееся в его доме. На такое понимание данного обряда указывает само название „палиць злыдни“ и, может быть, название хороводной игры „Выкинь“, а также передаваемое Никифоровским объяснение, что „в виде старья сжигается вся деревенская бедность и виновники ее—ведьмы и чародеи“. Аналогично этому сжигают рубашки больных детей на Ивановском костре, чтобы уничтожить самую болезнь [3]). Коллективный характер костров обычен в очистительных обрядах и вполне понятен [4]).

К идее очищения присоединяется в дальнейшем и идея обновления жизни, на которую указывает проф. Д. К. Зеленин [5]).

О подобных же очистительных обрядах весны и раннего лета говорит Е. В. Аничков. Только рассматриваемые им обряды стоят уже на более высокой ступени развития, когда „вся скверна“ переносилась на одну погребаемую фигуру [6]). В нашем случае (за исключением 3 в, о котором ниже) очищение понимается реальнее и проще: уничтожаются сами носители „всей скверны“ — старые вещи. Впоследствии, когда смысл обряда стал забываться, они заменились обыкновенным горючим материалом—дровами и соломой.

Очищение жилища могло быть достигнуто не только сожжением старых вещей, но уничтожением их другим образом: путем выбрасывания в реки, овраги (изредка в крапиву, то есть в места, где никто не ходит). Последнее имеет место в Новосильском уезде (1 г, ж). Однако в большинстве случаев отмечаются костры, и вернее будет

---

[1]) Там же, стр. 370—371.
[2]) Д. К. Зеленин, Обыденные полотенца, стр. 11.
[3]) Е. Ф. Карский, Белоруссы, т. III, в. 1, стр. 186.
[4]) Д. К. Зеленин, Обыденные полотенца, стр. 9.
[5]) Russische Volkskunde, 372.
[6]) Е. В. Аничков, Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, СПБ, 1903, стр. 274 и сл.

предположение, что и здесь вещи первоначально сжигались; впоследствии, может быть из опасения пожаров или вследствие запрещения со стороны властей, сожжение заменилось выбрасыванием и, наконец, только временным относом.

Но надо сказать, что подобные же обычаи приурочиваются и к другим временам года. У восточных славян на святках, по Максимову, молодежь заваливает ворота и двери изб всяким деревянным хламом: дровами, бревнами, сохами, боронами и пр., а также утаскивает в поле (иногда за несколько верст) сани и телеги спящих односельчан [1]). То же известно в бывш. Усищевской вол. Череповецкого у. Новгородской г., где перед Рождеством „Филиппа стаскивают", то есть парни ночью таскают телеги, сани и другие повозки и все это складывают в кучу среди деревни [2]).

Аналогичные обряды широко распространены в Германии: на масленицу, 1 мая и на Троицу утаскивают утварь, складывают ее в кучи, плуги и телеги втаскивают на крыши и т. п. P. Sartori (П. Сартори) объясняет эти обычаи („прятанья") желанием ввести в заблуждение нечистую силу [3]). Не исключена возможность, что некоторые зимние восточно-славянские обычаи испытали влияние Запада. Но, как мы видели, Новосильский (летний) обычай таскать телеги имеет за собой длинную историю, и только разве в позднейшем своем фазисе он лишь несколько видоизменился под западным влиянием, благодаря чему сожжение старых вещей сменилось укатыванием телег и относом других вещей.

В дальнейшем вместо самих носителей „скверны"—старых вещей—стремятся уничтожить олицетворенных виновников зла—ведьм и чародеев, что видно как из слов Никифоровского, так, особенно, из обряда „сожжения ведьмы" (3 в), которая олицетворялась в виде черепа животного. Но и здесь коллективный характер костра, соответствующий идее очищения каждого дома, переживает самую идею. Таким образом костры „являются не только средствами очищения, но и средствами обороны" [4]), борьбы.

Этой же цели (обороне от нечистой силы) отчасти служит и ночное бодрствование (ср. взгляд народа, передаваемый Максимовым и другими, 2 в,и, а также купальские песни [5]). Что касается обряда в Слонимском уезде Гродненской губ., то он, кажется, служит всем трем целям одновременно. Тут имеются 1) вынесение предметов из деревни (бороны и березки) и сожжение их, 2) оборона от нечистой силы — борону носят кругом селения, образуя магический круг; 3) борьба с ведьмами—сожжение или увечение попавшихся животных.

---

[1]) С. В. Максимов, Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 309.

[2]) Записано мною от местной уроженки, старухи 60 лет.

[3]) Deutsche Volkskunde, herausgegeben von J. Meier, Berlin u. Leipzig, 1926, стр. 85.

[4]) Dm. Zelenin, Russische Volkskunde, стр. 372.

[5]) П. В. Шейн, Материалы, т. I, ч. 1, стр. 224 — 227: в этих белорусских песнях обязанность, выполняемая вообще людьми—бодрствовать втечение купальской ночи в целях охраны хлеба и стад от козней злых сил—переносится на св. пророка Илью.

5. Последний обряд обнесения бороны весьма напоминает то, что совершается в Белоруссии же во время мора, когда вокруг селения обносят „обыденное“ (однодневное) полотенце [1]), что́, как предполагает Д. К. Зеленин [2]), заменило первоначальное окружение куском холста всей деревни. То же происходит и здесь. В Новосильском уезде в эту ночь сидели в кругу за боронами (1 е). Замкнутый (магический) круг, острия, направленные наружу, являются надежными средствами для ограждения себя от нечистой силы. Но круг из борон защищал лишь сидевших в нем, а чтобы огородить все селение, пришлось прибегнуть к символическому ограждению посредством обнесения бороны (так как никогда не могло быть налицо столько борон, сколько нужно было для ограждения ими всего селения). Вся разница этих двух обрядов в том, что в одном случае в качестве оберега употребляется предмет особенно „чистый“ и таинственный— „обыденное“ полотенце [3]), в другом—борона, являющаяся и оберегом, благодаря своим остриям, но одновременно и тем предметом, который выносится и сжигается скорее как „нечистый“ предмет, аналогично другим старым вещам. Тут произошло, очевидно, слияние двух разных идей (очищения и ограждения) в одном обряде.

Борона употребляется в купальскую ночь и с другими целями. Никифоровский сообщает о таком поверье: „Ведьмы собираются в купальский вечер в одно место, и чтобы увидеть их, нужно в купальское утро смотреть сквозь борону на выходящее в поле стадо; тут можно видеть смешные проделки ведьм“ [4]). Как известно, желающий увидеть домового тоже должен сидеть за бороной.

Таким образом, сиденье за боронами из средства ограждения от злых сил превратилось позднее в средство увидеть ведьм, а еще позже явилось условием наблюдения игры солнца (1 е).

Перехожу к другим подробностям Новосильского обряда.

6. „Телефон“ из „маты́шек“ напоминает употребляемый белорусами способ узнать ведьму:

а) В Ловожи Полоцкого у. Витебской губ. „в купальское утро нужно перетянуть за околицей через дорогу „пухлевую“ [5]) нитку, прикрыв ее дорожным песком. Все коровы безостановочно пройдут через нитку, коровы же молочных „видьмарык“ (ведьм) непременно остановятся тут хотя на мгновенье“ [6]).

б) М. Я. Гринблат сообщает, что для этой же цели „надо найти до восхода солнца на Ивана Купалу траву „самасе́н“ и свить веревку из нее или нарвать „пра́дзьва“ (коноплю) и спрясть

---

1) Д. К. Зеленин, Обыденные полотенца и обыденные храмы, стр. 2—3.
2) Там же, стр. 15.
3) Там же стр. 11 и сл.
4) Н. Я. Никифоровский, Простонародные приметы, стр. 250.
5) Пухлець—пухнуть (И. И. Носович, Словарь белорусского наречия), пухлевая нитка — очевидно, легкая, пухлая, несученая.
6) Н. Я. Никифоровский, Простонародные приметы, стр. 250.

„несука́нную“ нитку; эту веревку или нитку разостлать поперек улицы, когда скот идет в поле. Корова ведьмы через веревку эту не переступит и будет „рыка́ть“ (мычать) (Мозырский окр., село Тонежь) [1]).

Суровая (небеленая) нитка (а маты́шки состоят именно из таких нитей) играет особую роль в народной медицине [2]). Она является оберегом от нечистой силы, как новый и поэтому „чистый“ предмет, который „устрашает и отпугивает всякую нечисть“ [3]). В Мозырском округе эта нитка вполне соответствует „обыденному“ (однодневному) полотенцу, так как ее ссучивают и даже срывают для нее траву в один и тот же день. Как через обыденное полотенце не может переступить олицетворяемая болезнь [4]), так и тут нечистая корова ведьмы (а вероятно, и сама ведьма) не могут перейти через нитку.

В Новосильском у. нить протягивается в воздухе (1 в д), тогда как в Белоруссии по земле, но это в данном случае несущественно,— и там и тут нить преграждает дорогу. Во втором случае она является тайным средством узнать корову ведьмы, а в первом она открыто преграждает путь самой нечистой силе.

7. Своеобразная музыка Новосильского обряда — бить в косу, вероятно, тоже имеет обрядовое значение: всякий шум отпугивает нечистую силу. В литературе я не встретила соответствующих фактов в Купальской обрядности восточных славян, но на моем докладе в Комиссии живой старины ИЛЯЗВ А. К. Сержпутовский указал, что в Белорусском Полесье во время сожжения костров (в котором также сжигают отопки, метлы и „май“—деревца, сохраняющиеся от Троицы) также бьют в сковороды, кричат и трубят. У сербов употребляется музыка, с которой идут к кострам и возвращаются обратно (2 о). Украинцы во время сожжения костров „ударяют палками по горящим угольям, отчего получается треск, подобный пистолетному выстрелу“ [5]). Очень вероятно, что все эти различные факты вызваны общим желанием отпугнуть нечистую силу.

8. Что касается кукол, делаемых из маты́шек (1 а), то их, может быть, следует сопоставить с фигурами Мареночки или Купалы, известными на Украине.

Бросание маты́шки в бочку с водой можно объяснить как обряд заклинания дождя, который часто приурочивается и к этому времени (см. Е. В. Аничков, Весенняя обрядовая песня, ч. 1, стр. 212, 215, 246), а то значение, которое народ придает этому факту—признание этим красавицей хозяйской дочери—объясняется из приурочения к этому времени в древности свадебного сезона и, следовательно, выбора невест.

---

[1]) Устное сообщение.

[2]) Г. Попов, Русская народно-бытовая медицина, СПБ, 1903, стр. 219, 223. Г. С. Виноградов, Самоврачевание и скотолечение у русского населения. Жив. ст., 1915, стр. 387, 423.

[3]) Д. К. Зеленин, Обыденные полотенца и обыденные храмы, стр. 11—12.

[4]) Там же, Обыд. полотенца, стр. 8.

[5]) Де-Воллан, Утро-русские народные песни, Зап. Рссск. географ. о-ва по отд. этногр., т. XIII, в. I, СПБ, 1885, стр. 15—16.

9. Остановлюсь еще на обычае Вышней Залегощи „зоревáть", под чем там подразумевают ночное беление холстов; одни называют это работой, другие же говорят: „для интересу слали". Об этом способе беления известно в Черниговской губ.: „Во время ясных лунных ночей следует начинать белить холсты" [1]). В Тверской губ. также „на ясные ночи холсты оставляют зорить; девки ночуют около холстов, а чтобы им не было скучно, то являются к ним и ребята". „При этом способе, — замечает автор, — страдает и качество холста и нравственность караульщиц по ночам" [2]).

Обстановка этой работы несколько напоминает то, что происходит, когда „караулят солнце": тут также собирается молодежь, „бьют в косу, песни кричат". Возможно, что была какая-то связь между этой работой и ночным Купальским праздником, который являлся как бы завершением ее и после которого по ночам уже не сидели. На тождество их в народном сознании указывает еще и общее им название „зоревáть" (от слова заря).

10. До сих пор мы рассматривали главным образом те обряды, которые относятся к кануну праздника. Но и в Новосильском у. „караулят" солнце ночью не везде, где верят в „игру" солнца, и в других местах поверье об игре солнца часто совершенно оторвано от ночных обрядов, которые во многих случаях совсем неизвестны.

а) В Тульской губ. „с большой торжественностью крестьяне и крестьянки, в лучших праздничных нарядах, в ночь на Петров день за час до света идут на высоту холма и там с немым, но красноречивым восхищением ожидают величественного зрелища восходящего солнца, что они называют „караулить солнце". Они верят, „что солнце в сей день при восхождении своем играет: то спрячется, то покажется, то повернется, то вниз уйдет, то блеснет голубым, то розовым, то разными вместе цветами". Едва первые лучи дневного светила покажутся на горизонте, запевало начинает, и все вдруг подхватывают приветствуя солнце следующей песнею:

Ой ладо! Ой ладо! На кургане
Соловей гнездо завивает. . .[3])

б) В Лидском у. Виленской губ. 24 июня встают до восхода солнца, чтобы посмотреть, как оно будет играть [4]).

в) „7 июля (нов. ст.) 1927 г. — Туровск. р. Мозырск. окр. БССР село Тонежь. — „Купальны іван". Солнце при восходе „купаецца" [5]).

---

[1]) А. П. Малинка, Сборник материалов по малорусскому фольклору, Чернигов, 1902, стр. 254.

[2]) В. Преображенский, Описание Тверской губ. в сельскохозяйственном отношении, СПБ, 1854, стр. 453.

[3]) Броневский, Путешествие от Триестра до СПБ, М., 1828, ч., II, стр. 375.

[4]) И. Юркевич, Остринский приход Лидск. у. Виленской губ., Этногр. сборник, в. 1, 1853, стр. 292.

[5]) Этот термин употребляется белоруссами и украинцами наравне со словом „играет".

Старики, бабы и молодежь встают до восхода, взлезают на плоты, крыши и наблюдают. Иногда солнце „сэрдзіцца“: „Я раз у год гуляю і у́се выла́зюць глядзець, а людзі цэлы гуод гуляюць, а я ім не мешаю“ [1]).

г) В Корницком приходе Конст. у. Седлецк. губ. „солнце грає“, по народному поверью, при восходе на Иванов день, 24 июня. Это „играние“ понимается в том смысле, что солнце то тускнеет, то опять светит ярче обыкновенного, то меняет цвета, то как бы мигает, подпрыгивает, то будто наливается кровью. Считается счастьем увидеть в этот день восход солнца, причем наблюдающие упорно смотрят на солнце и немудрено, что замечают вышеуказанные приметы [2]).

д) В Подольской и Волынской губ. „люди верят, что на „Купайла“ солнце, выходя из-под земли, купается, поднимается и спускается, как бы гордится той красою, что разлило по земле. Надо вставать до света и кто счастливый, тот увидит“ [3]).

е) На Купала рано, до света выходят на двор, взлезают на дерево так, чтоб было видно солнце и смотрят на него, как оно будет купаться. Говорят, будто на солнышке видно: выходит человек. Солнце только что поднимется и назад опустится, и так 3 раза. Потом человек берет солнце (очевидно часть солнца?), словно какое-нибудь корыто, и обливает солнышко, плещет на него воду. Оно омывается и после того лучше греет, когда взойдет на небо (Бахметьевск. р. Проскур. окр.) [4]).

ж) Перед Купалой можно услышать, как говорят, что солнце будет купаться, и уговариваются итти утром на гору за село. Возвращаясь домой, рассказывают, что видели: солнце вышло из-за горы и поднялось над горизонтом; появились тучки, и солнце начало в них купаться. Оно то опустится в ту тучку, то опять выплывет и встрепенется, как бы отряхиваясь от воды, которая находится в туче. Видят то лишь праведные, грешные видеть не могут“ (Мястковский р. Тульчин. окр., Подолия) [5]).

з) Поверье об игре солнца сохранилось в Верхней Силезии, где оно сопровождается особым обрядом: „девушки пекут к этому дню (24 июня) пирожки, называемые „slonczeta“, и выходят с ними на заре в поле; положивши пирожки там на чистом белом платке, пляшут вокруг, припевают: „graj slonce, graj tutaj sg twoi slon'czeta“ (играй, солнце, играй, тут твои slonczeta) и потом, встретя солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех своих близких [6]).

---

1) Из рукописного дневника М. Я. Гринблата.

2) Н. Янчук, Малорусская свадьба в Корницком приходе Константин. у. Седлецкой губ. (Тр. этногр. отд., в. VII, 1886, стр. 131).

3) Б. Д. Гринченко, Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губ., в. 2, Чернигов, 1897, стр. 313.

4) Віктор Петров, Мітологема „сонця“ в украинских нар. віруваннях. Етнографичн. Вісник, кн. 4, Киев, 1927, стр. 105.

5) В. Петров, там же.

6) И. Срезневский, Об обожании солнца у древних славян, Журн. Мин. нар. пр., 1846, № 7, стр. 5; J. J. Hanus, Bájeslovnij kalendár. Praz, 1860, стр. 176.

и) Bodin, по словам Новосельского[1]), свидетельствует, что в Бретани на св. Иоанна ходят смотреть, как солнце скачет при восходе.

У славян и немцев это поверье часто приурочивается к пасхе. У восточных славян оно широко известно, главным образом у великоруссов и украинцев.

к) Еще Чулков пишет: „Уверяют, что на св. воскресенье при восхождении солнышко играет ввиде трясения, и многие для смотрения того сидят в то время на колокольнях, на горах или иных высоких местах“ [2]).

л) В тот же день „поселяне Тульской губ. выходят смотреть на играние солнца. Взрослые мужчины выходят смотреть на колокольни, как будет играть солнце, а женщины и дети наблюдают появление его на пригорках и крышах домов. При появлении солнца дети поют:

Солнышко, ведрышко,
Выгляни в окошечко!
Твои детки плачут,
Сыр колупают,
Собакам бросают,
Собаки-то не едят,
А куры-то не клюют.
Солнышко, покажись,
Красное, снарядись!
Едут господа бояре
К тебе в гости на двор
На пиры пировать,
Во столы столовать.

По замечанию поселян, появление солнца на чистом небе и его играние предвещает хорошее лето, благополучный урожай и счастливые свадьбы. Старушки при появлении солнца умываются с золота, серебра и красного яйца в надежде разбогатеть и помолодеть, старики расчесывают тогда же свои волосы с причитанием: „Сколько на голове волосков, столько было бы и внучат“ [3]).

м) В Зарайском у. Рязанской губ., когда заутреня отойдет, народ до обедни расходится по соседним избам или садятся на паперть и на могильных камнях или бугорках кладбища. Тут ожидают восхождения солнца, чтобы посмотреть, как оно будет играть: „на светлое воскресенье и солнышко играет“ [4]).

н) На Ангаре в первый день Пасхи „приверженцы старого обычая взлезают на крыши построек смотреть, как „играт сонцо“, которое, по их поверью, тоже радуется празднику [5]).

о) В селе Медвёдове Великолуцкого у. Псковской губ., по рассказу В. Чернышевой, 52 л., проведшей детство в этой местности,

---

[1]) A. Nowoselski, Lud Ukrainski, т. II, Вильно, 1857, стр. 110.
[2]) М. Чулков, Абевега русских суеверий, М., 1786, стр. 294.
[3]) И. П. Сахаров, Сказания русского народа, т. II, 1849, стр. 75.
[4]) Селиванов, Год русского земледельца, Русская беседа, 1856, ч. II, стр. 5.
[5]) А. А. Макаренко, Сибирский народный календарь, Зап. Русск. Географ. о-ва по отд. этногр., т. XXXVI, 1913, стр. 161.

„солнце играет на Пасху в первый день. Родители (придя из церкви) будят (детей) разговляться, и мы (дети) все бежим на улицу смотреть восход солнца". Зовут и взрослых, но интересуются этим больше дети. „Выходят все, когда восход солнца, и говорят: „Солнце засияло, заиграло! Так и прыгает!" Рассказчица сама видела его игру: „Обыкновенное сияние (должно быть, она хотела сказать—необыкновенное), такие переливы делает... Не так, как всегда, выходит—пасхальное иначе как-то! Старые люди говорят, солнце радуется воскресению христову. В пасхальные дни так прямо сияет (солнце), такой блеск, переливами разными, как будто оно прыгает там!" Говорят, кто дольше сможет смотреть на солнце в это время, тот дольше проживет [1]).

п) Другая рассказчица, А. Васильева из дер. Нивы Бежецкого у. Тверской губ., так объясняла: „В светлое воскресенье, когда встает солнце, только когда встает, прыгает кверху и книзу и кувыркается. Когда мы идем домой из церкви и когда увидишь, и радуешься и страшно немножко. Но не каждый раз, иногда увидишь очень высоко, а когда пасмурный день, не показывается".

р) Третья, из дер. Арефино Весьегонского у. Тверской губ., А. Голованова, средних лет, говорила: „Солнце играет в самый христов день, я сама видела, только давно. Когда хороший день, увидишь каждый год, а в пасмурный день—нет. Когда в детстве, бегали смотреть, все ребята смотрят; выйдешь около избы и смотришь. В христов день сама видела; как встает только солнце, в эту самую минуту играет всякими цветами: и голубым и зеленым, всяким".

с) В дер. Галузино Ульяновской вол. Зубцовского у. Тверской г. смотрят его „игру" после обедни на Пасху. Оно радуется празднику и бывает в этот день особенно красиво. (Записано от П. Жаровой, средних лет.)

т) В Костромской губ. тоже знают это явление. „Солнце играет всякими огоньками, колыхается и туда и сюда. (Сообщавшая мне это молодая женщина покрутила приэтом кистью руки в ту и другую сторону.) Оно радуется христову воскресению, как радуются птички и люди. Я сама, говорила она, „узнала недавно, когда была уже взрослой девкой. Мать говорит: „Девки, вставайте, идите смотреть, как солнце играет!" Выходят на улицу, и каждый смотрит около своей избы". Песен не поют, никакой разницы между тем, кто видел, или не видел, не делают. Дети обычно спят еще. (Рассказано молодой женщиной из Костромской губ.)

у) Старушка из Коломенского у. Московской губ., дер. Бабрень, рассказывала: „Когда была маленькая, родители будили их: „Вставайте, ребята, вставайте, идите смотреть—солнце играет!"—„Встанем, выйдем на зада и смотрим. Оно разными-разными огнями: и зелеными, и розовыми,—всякими огнями (играет). Как и на Пасху, так и на Благовещение—очень праздник-то большой, все ведь, вся сила небесная ра-

---

[1]) Это и следующие сообщения записаны мною в Ленинграде от разных лиц; они знали об игре солнца только в упомянутые здесь дни.

дуется такому празднику". Выходили они на мост и здесь, в Ленинграде, и также видели. На вопрос, долго ли играет солнце, ответила: „Тут (т. е. среди дня) она (т. е. солнце) очень уж светлая, может она и весь день играет, только, если она высоко взойдет, то очень уж светла. Не приходилось смотреть". (Так как больно глазам.) „Зато утром сами сколько годов смотрели. Выйдешь на зада, там солома, сядим и сидим и смотрим. Бывало, долго сидели. Так оно колыбается разными-разными огнями: и зелеными, и красными, и желтыми—разными, очень красиво!" (Рассказывающая вертела кистями рук, показывая, как колеблются лучи.)

ф) Украинцы на великдень, когда посвятят пасху, приходят домой, начинают есть. Пообедают, пока еще не рассветет, тогда выходят на двор, смотрят на солнце. Если солнце восходит и нет туч, то солнце „міняється": то (станет) зеленым, то синим, то красным. Тогда люди говорят, что так господь бог дает" (с. Давидковци Бахматовск. р. Проскуровск. окр.) [1]).

х) В селе Загребелье рассказывают: „Когда посвятят пасхи очень рано да встанет солнце, да начнет „мигнить" (сверкать), то говорят: „Это солнце радуется!" А бывает, солнца нет, то говорят: „и солнце не радуется" [2]).

ц) Также в Старобельском у. Харьковской губ. в первый день пасхи на рассвете наблюдают, „як сонце грае" (сл. Каменка) [3]).

ч) Утренняя встреча играющего солнца известна и литовцам Восточной Пруссии, по поверью которых—„солнце танцует накануне светлого воскресения. Чтобы лучше видеть его игру, смотреть надо через шерстяной платок" [4]).

ш) В Германии повсеместно верят, что „солнце приветствует новое лето, делая в пасхальное утро три радостных прыжка". Также и по древне-германской религии радуется восходящее солнце; поэтому во многих местностях ожидают восхода солнца на холмах (Сев. Германия, Вестфалия, Швабия) или ставят кадку с водой на дворе, в которой можно ясно увидеть при солнечном восходе прыгающего пасхального агнца (Вост. Пруссия, Бранденбург, Вестфалия, Ольденбург, Саксония, Силезия, Швабия), или смотрят через черный шелковый платок на солнце (Гарц) [5]).

---

[1]) и [2]) В. Петров, Мітологема „сонця" в Укр. нар. віруваннях та Візантійско-Гелліністичний культурний цикл, Етногр. Вісник, кн. 4, Киев, 1927, стр. 104.

[3]) В. В. Иванов, Жизнь и творчество крестьян Харьк. г., Харьков, 1898, т. 1, стр. 113.

[4]) Э. А. Вольтер, Материалы для этнографии латышск. пл. Витебск. губ. Зап. Русск. географ. о-ва по отд. этногр. т. XV, в. 1, стр. 44.

[5]) A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube Berlin, 1869. S. 69. См. еще A. Engelien и W. Lahn, Der Volksmund in der Mark Brand. Berlin, 1868, S. 232.— „Пасхальный агнец прыгает на солнце" или „солнце танцует".

Сходные с этими немецкими представлениями отмечены у грузин и армян на Кавказе. У грузин в пасху солнце играет барашком: подбрасывает вверх, ловит, целует. (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, XXI, 1896, отд. 2, стр. 124 Джапаридзе.) У армян: рогатый баран в тот же день играет перед солнцем, что́ видят лишь праведные люди. (Там же, XXV, 1898, отд. 2, стр. 125, Осипов.)

щ) Для восточных славян имеется одно сообщение, что игру солнца наблюдают и на Благовещение. „Матушки и бабушки посылают в просонках детей своих и внучат посмотреть на это удивительное явление“, говорит Терещенко. Дети „рассказывают всем, как солнце вертелось по небу, каталось, раскидывало лучи, собирало их и вновь играло ими“ [1]).

Как видим, все последние обряды отличаются удивительным однообразием (исключением является лишь силезский обряд — 10 з). Их, собственно, нельзя даже называть обрядами, так как в большинстве случаев имеет место только простое наблюдение (взлезают на крыши, колокольни, идут на пригорки, чтобы лучше увидеть восходящее солнце). Несколько отличается лишь описание Сахарова (10 л), который говорит о магических обрядовых действиях в момент „игры“.

Встреча солнца в Тульской губ. (10 а) близко напоминает наши ночные обряды и является, вероятно, их пережитком. Наконец, ряд авторов отмечает лишь поверье об игре солнца, ничего не сообщая об обрядах и о простых наблюдениях, связанных с этим явлением.

11. Об игре солнца на Иванов день:

а) Оно „играет“, т. е. из одного обыкновенного солнца раздробляется на несколько частей, которые, играя одно подле другого, разбегаются и опять сливаются в единое солнце“ (Виленск. губ.) [2]).

б) Солнце „играет — то вспрыгивая вверх, то принимая разные цвета бриллианта, изумруда, аметиста и других драгоценных камней, то вдруг увеличиваясь [3]).

в) „Мечется во все стороны“ [4]).

г) „Солнце играет, т. е. будто прыгает, двоится, разбегается; но никто этого не видел, „бо нельзя глядзець“, как замечают при этом; дескать, солнце „не велиць“, „кляне“,—„вы, дескать, люди, целый год по сороку раз играете, дайте мне поиграть хоть один разочек“ (Виленск. г. [5]) (ср. 10 в).

д) На Купалу солнце всегда восходит ясно, хоть минуту взыграет“ [6]).

е) У белоруссов и украинцев существует представление, что оно „купается“. На Ив. Купалу солнце „купається“ рано (вставши

---

[1]) А. Терещенко, Быт русского народа, ч. 6, 1848, стр. 23.

[2]) Киркор, Этнограф. взгляд на Виленск. губ., Этногр. сб. Русск. географ. о-ва, в. 3, стр. 158. Подобное же описание дает для Минск. г. М. Дмитриев, Собрание песен, стр. 229.

[3]) И. И. Носович, Белорусск. песни, Зап. Русск. географ. о-ва. по отд. этногр., т. V, СПБ, 1873, стр. 62.

[4]) Анимелле, Быт белор. крестьян., Этногр. сб. Русск. географ. о-ва., т. II, стр. 235; см. об обрядах, связанных с ним, выше (2 з).

[5]) И. Берман, Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Ошмянск. у. Виленск. г., Зап. Русск. географ. о-ва по отд. этнограф., т. V, 1873, стр. 22.

[6]) Ів. Франко, Людові вірування на Підгірю, Етн. Збірник, т. V, Львів, 1898, стр. 206.

рано утром, можно увидеть), а вечером „грає“ (Шепетивка)[1]). Это единственное указание, что оно играет вечером.

ж) „В Иванов день солнце, по мнению людей, выезжает из своего чертога на трех конях: серебряном, золотом и бриллиантовом к своему, супругу—месяцу; в проезд свой пляшет солнце и рассыпает по небу огненные искры, которые могут видеть только при его восходе“[2]).

з) У болгар „старухи рассказывают, что в Енёв день солнце пляшет, кружится и в руках держит две сабли и вертит ими; другие же говорят, что в этот день какая-то девушка водит солнце, потому что оно не знает дороги“[3]).

и) Иванов день „такой великий праздник, что и само солнце в этот день троекратно останавливается на небе от страха“ так говорят православные сербы, а также далматинцы-католики[4]).

к) „В день Креса (24 июня) Царь-солнце, по поверию хорватов, пирует в своих чертогах, и тогда лучи его, которые он пускает по свету стрелами во все стороны, играют в воздухе“[5]).

л) „У латышей-католиков Витебской губ. (см. 2 л, м.) „saule rutoj“ (оно, солнце „рутой“ в Польской Лифляндии везде в утро Иванова дня) означает то же самое, что „солнце играет“ у славянских народов. В Бирзене-Бонифацове (Люц. у.) старик-латыш, довольно, впрочем, простоватый, уверял, что он „сам раз в жизни видел игру ивановского солнца, переливавшегося в разные цвета: голубой, красный, желтый“ и т. д. Кто раз в жизни видел эту игру, тот всю жизнь будет счастлив“[6]).

Следующие поверья и описания игры солнца относятся к первому дню Пасхи:

м) „Солнце играет после заутрени; играет прямо разными огнями, как радуга — так радуется солнце“. (Зап. от А. Ивановой, родом из Тверской губ.)

н) В Иркутской губ. существует поверье, что на Пасху и Благовещение „солнце радуется“[7]).

о) „Старые люди говорят, что на первый день Пасхи солнце, когда восходит, меняется всякими цветами. Это потому, что оно радуется этому дню. И говорят: „хто побачить як воно міняється, то це праведна людина“ (село Ядловка, Черниговщина)[8]).

---

[1]) В. Петров, Мітологема „сонця“ в укр. нар. віруваннях. Етнографіч. Вісник, кн. 4, Киев, 1927, стр. 105. См. там же и другие сообщения.

[2]) А. Терещенко, Быт русского народа, ч. 5, 1848, стр. 75.

[3]) Каравелов, Памятники народн. быта болгар, М., 1861, стр. 234.

[4]) Л. В. Березин, Хорватия, Славония, Далмация и Военная граница, т, II, СПБ, 1879, стр. 552.

[5]) Срезневский, Об обожании солнца у древних славян, Журн. Мин. нар. пр., 1846, № 7, стр. 5.

[6]) Э. А. Вольтер, Материалы для этнографии латышского племени Витебской г., Зап. Русск. географ. о-ва. по отд. этногр., т. XV, в. 1, стр. 48.

[7]) Отмечено и сообщено Н. П. Поповым (устно).

[8]) В. Петров, Мітологема „сонця“, Етнограф. Вісник, кн. 4, Киев, 1927, стр. 104.

п) „На велик день солнце „радуеться", „грає", „міняється", бывает разноцветное и на нем видны ангелы и кресты (М. Березня, Черниговщина)[1]).

р) „Как только начинают ходить ночью кругом церкви, то сразу на восходе появляется солнце. Оно то подскочит вверх, то вниз. Светит разными цветами. Тучи, за которыми находится солнце, делаются похожими на планеты, между которыми солнце главенствует. Говорят: „солнце позбирало всі планети й веселиться в честь великого свята" т. е. праздника (с. Корюновка на Черниговщине) [2]).

с) В Мелитоп. окр. на Катеринославщине на великдень солнце играет, и это означает, что будет урожай [3]).

т) У южных славян говорят: „На рассвете светлого Христова воскресения само солнце от радости пляшет и играет" [4]).

Поверье об игре солнца известно еще в следующих местностях:

у) На Купалу — в селе Яполоть Ровен. у. Волынской губ.[5]), у литовцев (по свидетельству Юцевича).

ф) На Иванов день, Пасху, Благовещение и великий четверг [6]) в Смоленской губ.

х) На Петров день — в с. Златоустовском Калужской губ. [7]).

ц) На Петров день и на Пасху —в Обоянском у. Курской губ. [8]).

ч) На Петров день, Пасху и Благовещение — в Двинской вол. Кадниковск. у. Вологодской губ. [9]).

ш) На Благовещение и на Пасху—в сл. Бело-Куракино Старобельск. у. Харьковской губ. [10]).

щ) На Пасху—„повсеместно в Орловской губ. [11]).

ъ) В Шенкурском у. Архангельск. губ. (смотрят при восходе) [12]).

ы) В Пошехонском у. Ярославской губ. (играет и пляшет) [13]).

ь) В селе Кузьмин Староконстантиновск. у. Волынск. губ. (видят

---

[1]) В. Петров, Мітологема „сонця", Етнограф. Вісник, кн. 4, 1927, стр. 104.

[2]) и [3]) Там же; кроме этих имеется еще несколько сообщений, не приведенных здесь.

[4]) Л. В. Березин, Хорватия, Славония, Далмация и Военная Граница, т. II, СПБ, 1879, стр. 546.

[5]) Д. К. Зеленин, Описание рукописей Уч. архива Русск. географ. о-ва. СПБ, 1914, в. 1, стр. 277.

[6]) Д. Н. Ушаков, Материалы по народным верованиям великоруссов, Этногр. обозр., 1896, № 2—3, стр. 199.

[7]) Д. К. Зеленин, Описание рукописей СПБ, 1915, в. 2, стр. 595.

[8]) Машкин, Материалы по этнографии Курск. губ, ч. 3, Курск. сб., в. 4, Курск, 1903, стр. 72.

[9]) Д. К. Зеленин, Описание рукописей, в. 1, стр. 261.

[10]) В. В. Иванов, Жизнь и творчество крестьян Харьк. г., Харьков, 1898, т. 1, стр. 468.

[11]) Д. О. Святский, Отчего в св. воскресенье солнышко играет, в книге: Под сводом хрустальным неба, стр. 70.

[12]) П. Г. Богатырев, Верования великоруссов Шенкурск. у., Этногр. обозр., 1916, в. 3—4, стр. 79.

[13]) В. А. Балов, Очерки Пошехонья, Этногр. обозр., 1901, кн. 4, стр. 123.

только праведные)[1]); в сл. Никоновской Староб. у.[2]) и в Купянском у. Харьковской губ.[3]).

ю) О приурочении поверья к этому дню Пасхи у белоруссов имеется единственное сообщение Е. Ф. Карского[4]).

я) В. Даль приурочивает его к пяти праздникам: Рождеству, Богоявлению, Благовещению, Пасхе и Иванову дню[5]).

ѳ) По свидетельству Гануша (стр. 115—116), по верованиям некоторых славян, в великую пятницу солнце кружится подобно верхнему мельничному жернову. К празднику Троицы приурочивают троекратный прыжок радующегося солнца немцы в Швабии (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 1900, стр. 78, § 91).

12. Как видно из приведенных сообщений, игра солнца почти всюду представляется одинаково: солнце меняет свои цвета и положение. Иногда говорят, что оно раздробляется и увеличивается (белор. 11 а, б, г). Термины, определяющие эту игру, тоже очень близки у разных народов. Восточные славяне чаще всего употребляют слово „играет“ (причина игры — радость) или „радуется“ (10 х, 11 н, п). Белоруссы и украинцы для купальской игры солнца имеют особый термин „купается“ (10 в, д, е, ж, 11 е), быть может, происшедший от названия праздника. Украинцы говорят также „міняється“ (10 ф, 11 п), „ликуєцца“ (11 п)[6]); белоруссы — „гуляе“ (Мозырск. окр.)[7]). Латыши употребляют термин „rohtatees“, от rats, что значит, по Биленштейну, вертеться, скакать, качаться[8]).

Всюду это поведение солнца объясняется особой радостью его. Народ в своем представлении о солнце считает его живым, способным, как и всякая живая тварь, радоваться празднику. Исключение в этом отношении представляет сербское поверье, по которому на Иванов день солнце останавливается от страха (11 и), но на Пасху и у сербов оно играет (11 т).

Среди восточно-славянских представлений выделяются некоторые украинские, в которых игра солнца представляется более сложной (10 г, е, 11 п, р); на них, несомненно, отразилось влияние христианства[9]). Христианским же влиянием объясняется, конечно, и немецкое поверье о прыгающем пасхальном агнце (10 ш).

---

[1]) Отмечено в 1924 г. Н. А. Никитиной (устное сообщение).

[2]) В. В. Иванов — Жизнь и творчество, стр. 261.

[3]) П. В. Иванов — Жизнь и поверья крестьян Купянск. у. Харьк. губ., Сб. Харьк. ист.-фил. о-ва, XVII. Харьков, 1907, стр. 93.

[4]) Е. Ф. Карский, Белоруссы, т. III, в. 1, М., 1916, стр. 146.

[5]) В. Даль, Пословицы русского народа, т. VII, СПБ, 1904, стр. 161.

[6]) В. Петров, Мітологема „сонця“, стр. 104.

[7]) Отмечено М. Я. Гринблатом (устное сообщение).

[8]) A. Bilenstein, Das Johannisfest der Letten — Baltische Monatsschrift, Bd. 23, 1874, стр. 16—17.

[9]) См. В. Петров, Мітологема „сонця“. Между прочим, украинский редкий мотив обливания солнца в момент его игры в Купалу (10 е) вполне соответствует апокрифическим сказаниям, приведенным в той же статье В. Петрова (стр. 110).

Описание Терещенки (11 ж) также сильно отличается от прочих восточно-славянских. Но так как неизвестен его источник, то в правильности его можно сомневаться, тем более, что оно никем больше не повторяется.

Южно-славянские (11 з, и, к) описания тоже отличаются сказочным характером (Царь-солнце пирует в своем чертоге и т. д.), но в основе своей они одинаковы с восточно-славянскими.

Поверье об игре солнца, как видно из предыдущего, приурочивается к разным дням. У разных народов и у отдельных групп восточно-славянского племени эти приурочения не совпадают. Так, у великоруссов (в особенности у северно-великоруссов) оно чаще всего приурочивается к Пасхе. К Петрову дню приурочивают южно-великоруссы, и только в одном случае это известно относительно северно-великоруссов (Кадн. у. Волог. губ—11 ч). Кроме того, великоруссы приурочивают к Благовещению, но значительно реже, чем к Пасхе, и, наконец, в одном лишь случае отмечено (для всех восточных славян) приурочение к великому четвергу (11 ф). Украинцы относят равно к Пасхе и к Иванову дню, и только в одном случае—к Благовещению (в Староб. у. Харьк. г. 11 ш); последнее можно считать заимствованием от соседних великоруссов. Белоруссы относят игру солнца, кажется, исключительно к Иванову дню (единственное сообщение Е. Ф. Карского о Пасхе—без точного указания местности). Только в двух случаях приурочение к Иванову дню отмечено у великоруссов в Псковской губ. (2 ж) и в Смоленской (11 ф). Тут сказалось белорусское влияние (там же отмечены и купальские обряды, сохранившиеся лишь в Белоруссии и Украине).

Южные славяне, подобно украинцам, приурочивают поверье к Пасхе и к Иванову дню. В Германии относят главным образом, к Пасхе. Но в Силезии, а также и у латышей и литовцев—к Иванову дню. Таким образом, связь поверья с Ивановым днем ограничена замкнутым кругом: белоруссы, украинцы, южные и западные славяне, латыши и литовцы.

По вопросу о происхождении поверья об игре солнца высказано два противоположных мнения. Украинский этнограф Виктор Петров в своей работе: „Мітологема сонця в Українських народніх віруваннях та Візантійсько-Геллініcтичний культурний цикл“, высказывает мнение, что народные рассказы и поверья про солнце относятся к тому же культурному циклу, что и космогонические легенды. Они испытали на себе как влияние апокрифической литературы, так и непосредственно церковных учений о „солнце праведном“. Солнце считается в народе святым, оно—лицо божие, на него нельзя смотреть и т. д. Но на великдень, когда играет „невидимое божие солнце“, его может увидеть „праведный“ человек. „Праведность“ достигается долгим постом, покаянием и молитвой. К концу поста человек, применивший все эти аскетические средства, приходит в особое нервное состояние, при котором он получает иллюзию, что видит „невидимое солнце“, ассоциирующееся в его представлении с понятием бога. Всё

сводится, таким образом, к расстроенному воображению подготовленного известным образом человека. Эту мысль высказывают также и некоторые собиратели (напр. Носович)[1]), см. также 10 г. Но В. Петров подчеркивает, что поверье создалось на христианской почве.

Если бы игру солнца народ наблюдал только на пасху, которая считается наибольшим христианским праздником и к которой обычно христиане подготовляются вышеописанным образом, то с объяснением В. Петрова можно было бы согласиться. Но мы видели, что в большом количестве случаев игра солнца происходит в день Ивана Купалы и в Петров день, которые совсем не являются такими большими праздниками для христиан и к которым нет соответствующих приготовлений[2]). Петров пост, как известно, соблюдается совсем не так строго, как другие посты; в это время допускаются увеселения и сборища молодежи, что не может иметь места в великом посту, особенно в последнюю его неделю. Мнение, что только праведные могут видеть игру солнца, распространено, повидимому, только лишь на Украине. (Во всех случаях, записанных мною, явление может видеть всякий.) Кроме того, это явление наблюдали не только люди, верующие в „игру“ солнца. По словам студента М. Я. Гринблата, он сам, в 1927 г., вместе с крестьянами наблюдал восход солнца в Иванов день (в Мозырском округе БССР). „Действительно, когда долго смотришь на солнце при самом его восходе, едва показался только его край, оно начинает то опускаться, то подниматься и меняет свои цвета и размеры, что происходит, вероятно, от сильного напряжения зрения“[3]).

Д. О. Святский подходит к вопросу совершенно с другой точки зрения. Он считает игру солнца действительным явлением природы и объясняет ее таким образом: „все небесные светила, находясь у горизонта, изменяют свой истинный вид и положение вследствие преломления лучей, доходящих до глаз наблюдателя через более толстый слой воздуха, чем это бывает во время нахождения их у зенита[4])“, при этом „разные слои воздуха, изменяя свое положение благодаря воздушным течениям, совершенно искажают вид и окраску солнца... Весной это явление может быть очень интенсивным вследствие прибывания тепла“. Летом же оно объясняется резким контрастом притока летнего тепла после одной из прохладных утренних

---

[1]) Белорусские песни, Зап. Русск. геогр. о-ва по отд. этн., т. V, стр. 62.

[2]) Правда, Ивана Крестителя церковь называла „пресветлым солнцем“ (А. С. Фаминцын, Божества древних славян, СПБ, 1884, стр. 158), что могло бы дать повод приурочить поверье к этому дню. В одной проповеди XVII—XVIII вв. на этот день даже говорится: „коли ся святой Иоанн народив, тогды в небе солнце ся йграло. И тепер каждого року на его свято солнце коли сходит, то ся красно грает“. Ив. Франко. Апокріфи. Памятки украинсько-руськоі мови і л-ри, Львів, т. 11, стр. 106.

[3]) Устное сообщение.

[4]) Д. О. Святский, Под сводом хрустального неба, СПБ, 1913, гл. Отчего в св. воскресенье солнышко играет? стр. 70 и сл.

зорь, что „сильно нарушает равновесие в атмосфере и вызывает необычайную рефракцию, сопровождающуюся игрой солнца". „Такое исключительное и редкое по своей необычайности явление невольно привлекает глаза наблюдателя. Повидимому, это самое явление, известное метеорологам, и было подмечено народом и названо им игранием солнышка" [1]).

Если, как видим, это явление существует в действительности, то есть основания предположить, что „игра солнца" была замечена в разных странах независимо друг от друга. Но некоторые детали поверья обязаны своим распространением, вероятно, уже „диффузии", а не конвергентности.

Первоначально игра солнца, вероятно, не приурочивалась к определенным дням, а только к известному периоду времени, когда действительно ее можно наблюдать. Может быть, след такого периода представляет объяснение крестьян Жиздринского у. Калужской губ. (не приуроченное к какому-нибудь времени), почему солнце меняет свой вид и цвет: „солнце радуется, когда оно красное". Другое объяснение (того же крестьянина): „красное солнце от холодного воздуха" [2]).

Приурочение поверья к определенным дням летних (Ивана Купалы и Петрова дня) и весенних (Пасхи и Благовещения) праздников объяснить легко. Одним из главных требований купальской обрядности являлось ночное бодрствование (2 и, к, м, и др.), особенно утомительное перед утром, после проведенной в оживленной деятельности и нервном возбуждении ночи. В такую ночь ждали утра с особенным нетерпением, почему и наблюдали тщательно за всеми его признаками. А так как игра солнца могла быть действительным фактом, то ее и подмечали в этот день. Помимо того, само явление является чудесным и по своему характеру совершенно подходит к общему представлению об этой ночи, дополняя ее таинственность и чудеса. Появление солнца знаменовало конец опасностям ночи, и понятно, что оно вызывало радостные крики, и караульщики довольные шли домой.

Игра солнца является завершением всех чудес этой ночи, поэтому она стала служить приманкой для бодрствующих. В белорусской песне (2 и) дразнят девиц тем, что они „зары не даждали", а в соответствующей латышской песне в награду за бессонную ночь обещают игру солнца (2 м). Позднее, забыв совсем главную цель обряда и, в частности, ночного бодрствования — борьбу с нечистой силой, стали видеть весь смысл обряда в ожидании солнца, что и вызвало у южно-великоруссов появление нового названия для обряда — „караулить солнце". В Белоруссии и Украине, где купальские обряды и цель их еще помнятся, купальской игре солнца не придается такого зна-

---

[1]) Д. О. Святский, Под сводом хрустального неба, СПБ, 1913, гл. Отчего в св. воскресенье солнышко играет? стр. 70 и сл.

[2]) Н. Х., К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губ., Этногр. обозр., 1892, № 2—3, стр. 211.

чения, о чем прямо говорят некоторые авторы[1]). Другие, подробно описывая весь купальский обряд, об игре солнца не говорят ничего (напр. Пассек и др.).

Утренние обряды могут рассматриваться как последние, редуцированные и видоизмененные остатки купальского ритуала, когда все обряды уже забылись и осталась лишь встреча солнца. Приурочивание поверья к Петрову дню объясняется так же, как приурочивание к дню Ивана Купалы, так как обряды этих праздников относятся к одному циклу.

Приурочение к Пасхе и Благовещению объясняется главным образом тем, что они празднуются весной — в тот период, когда солнце (по Д. О. Святскому) особенно интенсивно играет. Кроме того, с Пасхой и Благовещением связано много поверий и обрядов, аналогичных купальским (напр. очистительные костры на Благовещение, и др.). Но несомненно также, что поверье испытало на себе сильное влияние христианства, благодаря чему оно и приурочилось к важнейшим христианским праздникам весны и раннего лета. К зимним праздникам, к Рождеству и Богоявлению, оно могло быть отнесено лишь позднее, по аналогии, уже на чисто христианской почве (поэтому для зимы оно мало известно).

Влияние христианства сказалось и в объяснении, даваемом повсюду игре солнца: что оно радуется празднику (хотя такое объяснение понятно и у язычников). Главное же, как совершенно верно отмечает В. Петров, это влияние сказалось в объяснении причин, почему не все могут видеть солнечную игру. Однако далеко не всегда объяснения эти в христианском духе: видеть может только праведный. Чисто христианские объяснения известны лишь на Украине (10 ж, ф, 11 о, щ). В Белоруссии, напротив, объяснения эти гораздо ближе к первобытному воззрению, одушевляющему солнце, чем к христианскому представлению о „солнце праведном“ (10 в, 11 ь).

То же стремление объяснить, почему не все видят игру солнца, создало новое поверье, что увидеть может лишь счастливец (10 и, д). От признака „счастливец“ нетрудно перейти к идее получения счастья таким путем: кто увидит, тот будет счастлив (11 л) или долго проживет и т. п. (10 г, о); близко к этому и 10 л, и 11 с.

Это последнее представление, что увидевший игру солнца будет счастлив, легко могло вызвать к жизни некоторые обрядовые действия, направленные к достижению цели. Стали одевать красную одежду (1 з) (красный цвет вообще праздничный, см. 10 а, самый нарядный, хотя здесь он, может быть, появился как оберег и, следовательно, может являться остатком купальской обрядности). Стали ставить бочку (Германия) с водой, очевидно для того, чтобы в ней отразились солнечные лучи (10 ш), брать в руки зеркало (1 з), смотреть через черный шелковый или шерстяной платок (10 ш, 10 ч). Эти

---

[1]) И. Берман, Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Ошм. у. Виленской губ., Зап. Русск. геогр. о-ва по отд. этн., т. V, 1879, стр. 22.

последние обряды, по всей вероятности, не очень древние, так как требуют сравнительно новых в народном быту предметов.

При этом соблюдают и другие условия, способствующие тому, чтобы увидеть „игру солнца“ и тогда, когда явление это в действительности не наблюдается; например, по мнению белоруссов Витебской губ., увидеть может лишь тот, кто будет смотреть на солнце, не моргая глазами[1]). Ср. также 10 г, о и рассказ М. Гринблата, приведенный нами выше.

А. К. Сержпутовский, после моего доклада в Комиссии Живой старины, отметил, что в Белорусском Полесье смотрят на игру солнца, когда оно уже высоко поднялось (так как там из-за леса солнца не видно при восходе), и чтобы увидеть его игру, надавливают пальцем на глаз.

Появление в нашем обряде особых восклицаний, равно как и песен-заклинаний, не нуждается в особых объяснениях. Но такие песни отмечены лишь в Зап. Европе — у латышей[2]), в Силезии, и в старой Польше, где пели: „Sviec, sviec slunecko, dam ci jajecko“ (свети, свети, солнышко, дам тебе яичко)[2]).

У восточных славян ничего подобного мы не знаем. Приводимая Сахаровым (10 л) детская песенка обычно поется детьми при пасмурном небе[4]), и ни в одном сообщении не упоминается ни о каких обращениях к солнцу. Равно и силезским пирожкам (10 з), в которых прежде видели жертву солнцу, у восточных славян нет аналогий.

Восточно-славянские обряды при „встрече“ солнца сводятся к простому наблюдению восходящего и играющего солнца, причем этому явлению обычно не придается большого значения в жизни человека. Можно в них видеть редуцированные остатки купальской обрядности; но они могли быть вызваны к жизни и самым фактом игры солнца. Аналогия этому имеется в обычае смотреть на играние месяца, о чем сообщает Сахаров: „В замосковских селениях вечером выходят смотреть на играние месяца. Если месяц при восходе своем виден, то он будто кажется перебегающим с места на место, или изменяет свой цвет и прячется за облака. Все это, по их замечаниям, будто происходит оттого, что у месяца бывает 5 июля свой праздник. Играние месяца обещает хорошие урожаи“[5]). Этот „праздник месяца“ близко напоминает „праздник солнца“ и вызван теми же самыми атмосферными явлениями, о чем говорит Д. О. Святский[6]). Народ толкует его по своему, создает соответственные приметы и выходит

---

[1]) Н. Я. Никифоровский, Простонародные приметы, стр. 251.

[2]) Э. А. Вольтер, Материалы для этнографии латышск. племени. Зап. Русск. геогр. о-ва. по отд. этн., т. XV, в. 1, стр. 53 и сл.

[3]) J. J. Hanus, Bajeslovnij kalendar slovansky... Praz, 1860, стр. 176.

[4]) Машкин, Сборник материалов по этнографии Курской губ., ч. 3.— Курский сборник, в. 4, Курск, 1903, стр. 113.

[5]) И. П. Сахаров, Сказания русского народа, т. II, 1885, стр. 98.

[6]) Д. О. Святский, Под сводом хрустального неба, гл. Отчего в св. воскресение солнышко играет?

посмотреть на него, как на все необыкновенное, но в общем относится к нему равнодушно и пассивно.

Само по себе поверье об игре солнца не имело значения и только соединившись с таким важным циклом обрядов, как купальские, получило известное значение, а местами осталось как главный и даже единственный пережиток купальской обрядности (Новосильский у.).

13. Поверье об игре солнца отразилось также в купальских песнях украинцев и белоруссов. Многие из этих песен имеют такие припевы:

Грало солнычко на Ивана [1])

или:

Гратиме сонечко на Ивана [2])

Другие песни имеют похожий зачин:

Проти Ивана сонце играло... [3])
(укр.)

или:

Рано на Ивана сонце играло [4])
(белор.)

В одной белорусской песне каждый стих начинается обращением к солнцу и зачин более развит:

Совнико, Совнико! Чаму Иванова ночка невеличка?
Совнико, Совнико! Бо ты рано усходзишь,
Совнико, Совнико! Рано усходзишь да играючи [5]),
Совнико, Совнико! Играючи, Яна узвеличаючи...

Дальше в песне говорится о девушке, которая вязала свадебные шнурки и подарила их милому [6]).

Из этих песен остановимся на одной:

Сонце сходе, играе,
Иванко коника сидлае [7]).

---

[1]) П. В. Иванов, Жизнь и поверья, Сб. Харьк. ист.-фил. о-ва, XVII, стр. 159; там же, стр. 156 и 157.

[2]) Потебня, О купальских огнях и сродных с ними представлениях, Харьков, 1914, стр. 161.

В. Пассек, Очерки России, 1838, стр. 97.

Терещенко, Быт русского народа, ч. 5, стр. 80.

[3]) Костомаров, О цикле весенних песен, Маяк, 1843, II, стр. 68; там же он замечает: „1 стих приведенного отрывка служит припевом к большей части купальских песен".

[4]) Е. Ф. Карский, Белоруссы, т. III, в. 1, стр. 193.

[5]) Там же, стр. 194.

[6]) Песнь о сватовстве с подобным же зачином поется девушке волочебниками на Пасху. — П. В. Шейн, Русские народные песни, ч. 1, М., 1870, стр. 342.

[7]) Терещенко, Быт русского народа, ч. 5, стр. 84. Очень близкий вариант у Чубинского, Тр. Этногр-ста. т. экспед. в Зап.-южн. край, т. III, стр. 203.

Далее в песне говорится, что отец спрашивает сына, куда он едет, и тот отвечает, что едет к своему тестю. Конец такой:

Ой у моего тестя новый двир,
И барвиночком сшили двирь,
И василечком мели двир,
Щоб мене тещинка хвалила,
Щоб мене дивчина любила.

Совершенно такая же песня поется у украинцев на свадьбе:

Соненько сходит та й грає [1])
Иванё коника седлає.
Эго ся батенько пытає,
Где ж ты ся, сыну, сбіраешь?
До людей, батеньку, до людей:
Я си там девоньку полюбил,
Котру ми господь присудил.

Поют свахи в воскресенье, пришивая к шапке молодого венок.

Близкий вариант представляет начало великорусской песни на вечеринах у невесты:

Из-за лесу солнышко возъигрывало [2]),
Из-за лесу красное возъигрывало.
Иванушка по двору похаживает,
Своего доброго коня заседлывает...

Мать спрашивает, куда он собирается, и он отвечает:

Не ссочил [3]) я рыбинку на дереве,
Ссочил я красну девицу во тереме.

Таким образом, мы имеем случай полного совпадения купальских и свадебных песен — факт вполне естественный, если признать, что на время купальских праздников в древности падал брачный сезон.

---

[1]) Головацкий, Угро-русские нар. песни, ч. 2, стр. 6.

[2]) Материалы для географии и статистики России Смоленск. губ., СПБ, 1862, стр. 312.

[3]) По В. Далю, Толковый словарь живого великорусск. языка, М., 1867 — ссочить значит поймать, найти.

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ „ИГРАНИЯ СОЛНЦА".

Д. О. Святский (Ленинград).

Е. Р. Лепер в своей работе „Южно-великорусский обряд — караулить солнце" приводит ряд сообщений об „играния солнца" весной (на Пасху и Благовещенье) и летом (Иванов день и Петров день) со всеми теми подробностями, которые приэтом записаны со слов народа. В заключение автор указывает, с одной стороны, на объяснение этого явления В. Петровым, который в своей монографии „Мітологема сонця в Українских народніх віруваннях" все сводит к расстроенному воображению подготовленного известным образом человека, с другой стороны, и на мое объяснение, высказанное еще в 1913 г., когда я понимал это явление как следствие ненормальной рефракции.

Обильный материал, впервые кажется полно собранный Е. Р. Лепер, а также оригинальные данные, приводимые ею по собственным записям, позволяют еще раз возвратиться к этому вопросу и проверить мое объяснение. Большинство данных относит явление „играния солнца" к двум эпохам — весеннего равноденствия и летнего солнцестояния, в которые празднуются указанные выше праздники. Самое играние характеризуется народом, с одной стороны, как быстрое изменение положения солнца при его восходе толчками с возвращением к прежнему положению („радуется", „играет", „купается": то спрячется, то покажется, то повернется, то вниз уйдет), с другой стороны, как искажение солнечного диска при восходе („раздробляется", „двоится") и, наконец, как изменение окраски светила из одного цвета в другой („то блеснет голубым, то розовым, то разными вместе цветами", „играет всякими цветами—и голубым и зеленым и всякими", „колыбается разными-разными огнями—и зелеными, и красными и желтыми разными", то „станет зеленым, то синим, то красным"). Все эти данные, собранные из разных мест и тем не менее содержащие в себе общие характерные черты наблюдаемого явления, показывают, что мы имеем дело с реальными наблюдениями народа, а не расстроенным воображением, которое могло бы разнообразиться до бесконечности. Теперь еще больше, чем раньше, понятна реальность народных наблюдений, так как все эти записи легко объясняются фактами, известными в атмосферной оптике и могут быть сведены к двум явлениям — ненормальной рефракции и дисперсии. О ненормальной

рефракции, вызывающей дрожание и искажение формы солнечного диска при восходе, мною уже говорилось достаточно в статье „Отчего в светлое воскресенье солнышко играет“ („Под сводом хрустального неба“, стр. 70). Там уже указывалось и на то, что в эпоху весеннего равноденствия и летнего солнцестояния это явление должно быть наиболее интенсивным, а также при восходе, а не закате солнца. Любопытно, что деформацию солнечного диска при его восходе от ненормальной рефракции описал еще автор Лаврентьевской летописи под 6738 (1230) г.: „Того же месяца мая в 10 день, в пяток 5 недели по пасце неции видеша рано восходящу солнцу, бысть на три углы яко и коврига, потом же мнети мало бысть, аки звезда, тако и погибе, потом опять мало взыде в своем чину“. Это не могло быть солнечным затмением, описанным далее в той же летописи под 14 мая и, действительно, бывшим в этот день. И потому описанное явление можно понять только как „игру солнца“, т. е. появление его толчками, исчезновение под горизонтом, деформацию диска в виде ковриги, треугольника и маленькой точки, напоминающей звезду.

Здесь я хотел бы обратить внимание на другое явление, которое может сопутствовать явлению ненормальной рефракции — это явление так называемого „зеленого луча“, происходящего от дисперсии. В то время, как рефракция вызывается преломлением света солнца в слоях земной атмосферы, различие в преломлении лучей разных участков спектра носит название в атмосферной оптике дисперсии. Дисперсия вытягивает солнечный диск, находящийся у горизонта, сверху вниз, разлагая его на ряд разноцветных изображений. Средние изображения, налегая друг на друга, дают белый или желтый цвет диска, однако, нижнее изображение, смещаясь книзу, дает красную полоску спектра, а верхнее изображение — зеленую и едва уловимую синюю, сливающуюся с синевой неба. Таким образом при восходе солнца верхний край его, появляясь над горизонтом, при некоторых особо благоприятных условиях, должен показаться сначала голубым, а затем резко-зеленым, что и носит название „зеленого луча“. Вот это-то явление и подмечено народом при наблюдениях „игры солнца“, как это можно видеть из приведенных выше выписок, в которых характерно упоминание зеленого и голубого цветов. Но зеленый луч наблюдается не только при восходе, но и закате солнца, причем, как показывают наблюдения, это явление часто соединяется с явлением деформации солнечного диска, так что оба явления друг друга не исключают. Это же подмечено и народными наблюдениями.

Один из наблюдателей „зеленого луча“ говорит: „Я держусь того мнения, что длительность этого явления весьма коротка, и что лишь благодаря инерции сетчатки кажется, что зеленый луч виден дольше. Один раз случилось, что в решительный момент что-то отвлекло мое внимание, в то время как мой спутник не спускал глаз с горизонта. Вдруг он воскликнул: „гляди“. И выяснилось, что он еще сравнительно долго видел зеленый луч, в то время как я не мог его заметить. В то время, как в глазу моего спутника зеленый луч еще долго сохранялся,

и ему казалось, что он его видит, мне недоставало возбуждающего зрительный нерв раздражения".

Это объяснение имеет чрезвычайно важное значение при понимании тех народных примет, по которым „играние солнца" видят лишь „праведные, грешные же видеть не могут", как это отмечает автор в своем исследовании.

Относительно частоты явления зеленого луча, эпохи наибольшей видимости его и наиболее благоприятных для него географических условий следует сказать, что явление зеленого луча лучше видно там, где горизонт ровнее (морская поверхность, ровная степь); атмосфера должна быть особенно прозрачной, при которой солнце восходит или заходит не красным шаром, а ослепительно белым или желтым диском; явление хорошо видно как в высоких так и в низких широтах, но высокие широты наиболее благоприятны в смысле длительности явления. До широты 45° явление зеленого луча теоретически длится не более секунды, до широты 60° уже—до 2 секунд, на широте 65° оно может продолжаться до 4 секунд. По времени года летнее солнцестояние—наиболее благоприятная эпоха для зеленого луча, так как солнце в это время долго заходит и восходит и потому длительность явления зеленого луча максимальна. Это как раз эпоха праздников Иванова и Петрова дня, когда народ „караулит солнце".

ПРИСПОСОБЛЕНИЯ ДЛЯ СНОПОВОЙ СУШКИ ХЛЕБА У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН И ИХ СОСЕДЕЙ.

А. Г. Данилин (Ленинград).

I. Обзор литературы.

Предлагаемая работа имеет целью классифицировать различные формы хлебосушилен, выяснить их географическое распространение на территории Восточной Европы и подойти к вопросу об эволюции этих форм. Работа написана преимущественно по литературным материалам периода XVIII—XIX ст. Кроме того, автором сделан специальный дополнительный сбор материалов на местах, главным образом в центральных губерниях. В русской этнографической литературе специальных работ о сноповой сушке хлеба нет. Частично этот вопрос затрогивался в этнографических описаниях крестьянских построек. Встречаются также указания на способы сушки в описаниях путешествий; описания эти нередко снабжены чертежами. В сельскохозяйственных изданиях описание хлебосушилен дается преимущественно с хозяйственной стороны.

Наиболее старый труд, в котором есть интересующие нас вопросы,—„Дневные записки путешествия д-ра и Акад. Наук Адъюнкта Ив. Лепехина по разным провинциям Росс. государства 1768—1769 гг.“, ч. I. Здесь находим сведения о сушильнях мордвы и чувашей Черемшанского района. Далее идут „Ответы на экономические вопросы“, предложенные Вольным экономическим обществом в 1765 г. в виде большой и систематической анкеты. Ответы эти печатались в „Трудах“ Общества за целый ряд лет, начиная с 1765 г. Из 65 вопросов 16 и 20-й касались сушки хлеба и молотьбы. Здесь же нужно указать на подробное „Хозяйственное описание Пермской губернии“ Попова. Изд. В. Э. о-ва, 1813 г. Во 2-й части достаточно подробно описаны разные типы великорусских и финских сушилок (имеются чертежи) Приуралья.

В более поздних изданиях, особенно в описаниях разных губерний, также встречаются сведения о хлебосушильнях. Таковы труды: Шафонского, Топографическое описание Черниговского наместничества 1786 г., изд. в 1851 г., Ц. Бобровского, Гродненская губерния, изд. 1863 г., А. С. Дембовецкого (ред.) Опыт описания Могилевской губ. 1882 г. Подробные же издания дали материал по Калужской, Тульской, Пензенской и другим губерниям.

В отдельных статьях старых периодических изданий находим также некоторые указания на форму хлебосушилен и технику сушки. Таковы, например, статьи Н. Дубенского, Сельские постройки во Владимирской губ. в „Журн. Мин. Гос. Имущ.", 1855 г., Н. Ф. Вознесенского — „Статистика пожаров в Вятской губ." в журн. „Зодчий", Н. Линдегрена, Чистопольский уезд в журн. „Мин. Вн. Дел", 1859 г. Эти и подобные издания использованы здесь главным образом для карты географического распространения разных типов.

В этнографических изданиях находим ряд статей, где известное внимание уделяется и интересующему нас вопросу. Великорусские сушильни достаточно подробно описаны П. С. Ефименко в „Материалах по этнографии русского населения Архангельской губ.", 1877 г.; М. Б. Едемским, „О крестьянских постройках на севере России", в журн. „Живая Старина" за 1913 г., М. Синозерским, „Домашний быт Левочской волости Боровичского уезда Новгородской губ." в „Жив. Стар.", 1899 г. и А. В. Баловым в „Очерках Пошехонья", в журн. „Этногр. Обозр.", 1899 г. Статья А. Постникова, „Жилище и различные постройки села В. Талызина Курмышск. у. Симбирской губ.". Изд. О-ва Истор. Археол. и Этнограф. при Казанском университете, т. XI, 1893 г., описывает также великорусские сушильни.

Новейшие работы: Н. П. Гринковой, М. И. Артамонова, Л. С. Песселеп в сборнике „Верхне-Волжская этнолог. экспедиция" 1926 г. и М. Я. Феноменова „Современная деревня," часть I, дают также материал по северно-великорусским губерниям.

Для Белоруссии находим материал в „Очерках простонародного житья-бытья Витебской Белоруссии" Н. Я. Никифорского, 1894 г. и в „Славянском жилище Сев.-Зап. края" Ал. Харузина и в ст. М. Н. Косича „О постройках белорусских крестьян" в „Ж. Ст.", 1906 г., вып. I.

Ряд статей касается сушилен поволожских соседей восточных славян: „Черемисы" И. Н. Смирнова, изд. О-ва Истор. Археолог. и Этногр. при Казанском унив., 1889 г., „Башкиры" С. И. Руденко, т. II, 1925 г., изд. Р. Геогр. О-ва и „Жилище и поселения татар Арского кантона" — Н. И. Воробьева в „Вестн. Научн. О-ва Татаровед.", № 4, 1926 г.

Финские хлебосушильни описаны финляндскими этнографами. Кроме некоторых общих указаний, имеющихся в книге G. Retzius „Finnland", Berlin, 1885, много интересных данных находим в большом труде A. O. Heikel „Die Gebäude der Ceremissen, Mordvinen, Esten und Finnen". Автор работал среди мордвы-мокши Тамбовск. губ., среди луговых и горных марийцев Саратов., Симбирск., Казанск., Нижегородск. и Вятской губ. Книга снабжена чертежами и дает подробные описания сушилен. U. T. Sirelius, „Über die primitiven Wohnungen der Finischen und Ob-Ugrischen Völker", 1907 г., дает много детальных описаний сушилен западных финнов, с чертежами. A. Meitzen в Side-

lung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slaven (Berlin, 1895, гл. VIII) использует материал Гейкеля при описании различных финских сушилен Поволожья и кроме того, дает собственный чертеж одной из форм. Этот же район подробно представлен в книге J. Wichmann, Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen, Helsinki, 1913. Книга эта явилась результатом путешествия автора в 1905 г. к марийцам Поволожья. Материал по западным соседям славян, кроме указанных трудов, получен дополнительно от М. Ю. Пальвадре (по эстонским сушильням).

О латышских хлебосушильнях материал взят из книг: A. Bielenstein, Die Holzbauten und Holzgeröten der Letten, 1907. Изд. Акад. Наук СПБ и Юр. Новоселова „Латыши".

Из сельскохозяйственных статей, обсуждающих достоинства и недостатки разных сушилен, следует указать на ст. Я. П. Руднева, „Об овинах крестьянских подсадных и зерносушильнях вообще" в записках Лебедянского О-ва С. Х. 1853 г., С. Кулешова „Хлебосушильни" в журнале „Зодчий" за 1875 г. и А. Межакова, „Описание крестьянских овинов" в журн. С. Х., 1854 г. Все эти работы снабжены чертежами.

Экономическая сторона вопроса затронута у В. Бажаева в „Очерках крестьянск. сельскохозяйств. Московск. губ.", 1892 г. и у В. В. Мачинского „Хозяйственные постройки". М., 1927 г. В трудах В. Экономич. о-ва в 70-х гг. возник спор: нужны ли вообще сноповые сушильни хлеба. В I томе за 1878 г. помещена статья В. Черняева, а в III т. Журомского—сторонника и противника таких хлебосушилен. Материал этих статей использован гл. обр. для карты. В „Описании Ученого Архива Р. Геогр. о-ва" Д. К. Зеленина приведены сообщения корреспондентов различных губерний о быте населения: среди них находятся интересующие нас сведения, также использованные при построении карты.

Указанная литература, однако, не дает исчерпывающего материала. Без дополнительно собранных сведений на местах некоторые районы не были бы совсем освещены. Сведения эти лично автором собраны и путем переписки с учителями и краеведами. Ценные фактические материалы сообщены Д. К. Зелениным, Б. А. Куфтиным, Н. И. Лебедевой, Г. С. Масловой, М. Ю. Пальвадре, и М. Я. Феноменовым. Всем им, особенно Д. К. Зеленину, уделяющему постоянно большое внимание этой работе, автор приносит благодарность за оказанное содействие.

II. Классификация видов хлебосушилен.

У великоруссов хлебосушильни известны под названиями: „шиш", „овин" и „рига", у белоруссов — „евня", „рея", „асеть", у украинцев — „осить". Слово шиш встречается еще у Лепехина (XVIII в.) в его описании мордовского и чувашского способов сушки. В других зна-

чениях, не в смысле хлебосушилен, это слово употребляется у великоруссов Нижнего Поволожья, где снопы, чтобы не отсырели, „кладут в шиши, т. е. сделанные из бревен козлы обкладывают снопами“ (Бестужев, А. Опытные замечания о крестьянском с. х., 1848 г.). Н. М. Ядринцев в своей работе „Начало оседлости“, говоря об обжигании соломы при молотьбе (в Кузнецком Алатау), называет словом шиш палочку, на которую берут пучки сжатого хлеба палить над костром: возможно, что в данном случае употреблен народный термин. Слово овин упоминается в памятниках XIV—XV вв.: „За овином гоны земли, а овин стоит и гумнищо“ (дух. Вас. иг. ок. 1350), цит. по Материалам для словаря древне-русского языка И. Срезневского, 1902.

Слово рига заимствовано русскими от западных народов. Соответствующие этому термину в некоторых западно-европейских странах: шведское — „ria“, литовское „rei“, „rije“, „reja“, эстонское — „rei“, „rehi“, „rihi“, „riha“, „rih“, финское (суоми) — „riihi“.

Вследствие влажного климата и прохладного лета население Восточной Европы вынуждено подвергнуть хлеб перед молотьбой искусственной сушке; лишь в южных районах нет нужды в особых отапливаемых сооружениях для сушки снопов. Кроме того, что непросохшие снопы трудно и несполна вымолачиваются, сырые зерна быстро подвергаются порче, становятся затхлыми, прорастают, иногда заводятся в них вредители, так называемые „хлебные долгоносики“. Сушка снопов и имеет целью облегчить обмолот и сделать зерно сухим, не ослабив в то же время его всхожести.

По сообщению Б. А. Куфтина в Московском уезде (близ ст. Немчиновка) до сих пор применяется способ сушки снопов в „ямах“. На дне глубокой ямы разводится костер; на края ямы кладут жерди, а на них ставят для сушки снопы. Упоминание о подобных ямах (правда только для сушки льна) имеется у В. Селиванова („Год русского земледельца“, стр. 62).

Как видно, такая яма не является особым специальным сооружением для сушки снопов. В специальных же сушильнях всегда можно различить: 1) помещение для источника тепла—костры или печи и 2) помещение для снопов, подвергаемых сушке.

В качестве principium divisionis для генетической классификации многочисленных форм хлебосушилен мы принимаем отношение помещения с очагом (печью) к помещению для снопов.

Отношение это бывает трех видов: 1) оба помещения находятся в одной вертикали (одно над другим), 2) в двух вертикалях, одно рядом с другим, причем оба расположены на поверхности земли, либо одно помещение в земле, другое на поверхности и 3) оба помещения представляют собой единое целое. Это соотношение, являясь функциональным признаком, определяет вместе с тем и конструкцию сушилен. Переходим к описанию основных форм хлебосушилен. Их три: 1) „шиш“, 2) „овин“ и 3) „рига“.

III. Шиш.

Наиболее распространенный вид шиша представляет собою яму, на дне которой разводится костер, а по краям устанавливаются жерди в виде высокого конуса (рис. 1-й); дым и тепло от костра, поднимаясь вверх, проходит через массу снопов, наложенных или поставленных вокруг конуса, и высушивают их.

Более простую форму шиша описывает Гейкель (стр. 2). Он слышал (сам лично не встречал таких форм), что у мордвы и чувашей Ульяновской губ. шиш состоит из жердей, поставленных на землю; ямы нет, костер разводится внутри конуса, прямо на земле. Проход к костру сделан путем укорочения внизу нескольких жердей, не доходящих до земли. Мейтцен (стр. 203, рис. 75), не ограничиваясь описанием этой формы, по Гейкелю, дает рисунок, на котором жерди покрыты пластинами луба для защиты снопов от искр. Однако, в этом отношении его рисунок не точен; как утверждают Сирелиус (стр. 372) и Гейкель, снопы кладут прямо на жерди, без каких бы то ни было прокладок из коры или луба. Эту форму шиша, без ямы, мы ставим в начале классификации, как простейшую (A I). Яма появляется лишь в дальнейшем развитии шиша, чтобы удалить огонь от чересчур близкого соседства с жердями и снопами.

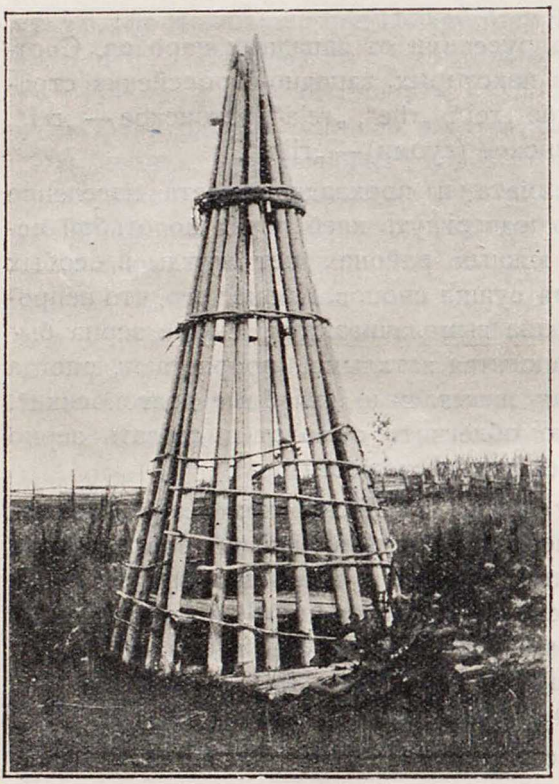


Рис. 1.

Шиш с ямой описан Поповым („Хоз. опис. Перм. г.“, стр. 86) у башкир Приуралья. Яма глубиной и во все стороны немного более 2 метров, стены ямы не укреплены срубом; над ямой березовые жерди, верхние концы которых связаны вместе. На дне ямы костер. В описании нет указаний на устройство хода к костру. Указано лишь отсутствие поперечной перегородки для защиты от искр.

Такую же форму шиша с ямой имеем в описании Ю. Вихман марийского шиша д. Еласи Козьмодемьянского у., сохранившегося там до последнего времени (1905 г.).

Яма обложена камнями; сверху обычный конус из жердей; отдельного хода к костру нет, спуск к костру сверху, между жердями тии

(A II a) по нашей классификации. Эта форма нередко встречается до сих пор у башкир, под названием татарского овина. Яма выложена камнем или обмазана глиной. Вверху жерди до 3 метров длины образуют конус (С. Руденко, стр. 65).

У великоруссов такие сушильни встречались в Поволожьи в XIX веке. Ф. Соколов коротко описывает в 1852 г. шиш с. Максимовки Бузулукского у., Самарской губ.: „Вырывают в земле яму наподобие печи, в яме (т. е. очевидно в крыше ямы) делают отверстие в виде трубы; около этой трубы ставят колья „шишком"; около кольев кладут снопы, обращенные колосьями внутрь шишка, а в яме жгут солому и так сушат хлеб". (Д. К. Зеленин, Опис. рукоп., стр. 1212.) Здесь заслуживает внимания форма ямы: вверху она закрыта, оставляется лишь небольшое отверстие — дымоход.

Подобное же описание имеется для Саратовской губ. „Шишяма", покрытая легким накатником (тонкие бревна), сверху засыпанная землей. Над ямой устанавливаются козлами несколько шестов, между которыми укладываются снопы, колосьями внутрь в виде конуса. В сделанное в накатнике отверстие из ямы под шесты проходит дым и тепло прямо под снопы (Тр. В. Э. О., 1851 г., т. I, стр. 121). Здесь уже верх ямы покрыт бревнами и, как в предыдущем случае, оставлен дымоход.

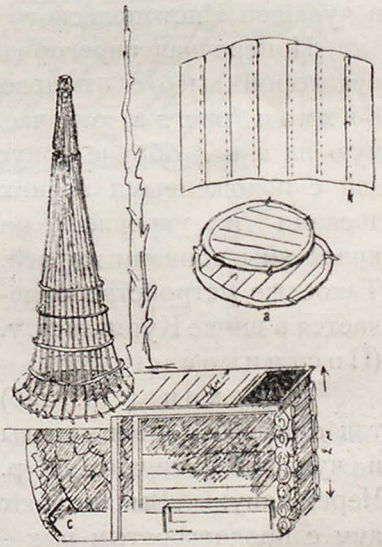


Рис. 2.

Названные описания не отмечают прохода или спуска в яму, предполагают необходимое для топки и тяги боковое отверстие в яме. Простейшие формы (A II a) не имеют особого хода к костру; в более развитых формах делается отдельный боковой ход (A II б). Однако в чистом виде последнего типа нам не удалось отметить, отчасти, повидимому, вследствие неточности и неполноты имеющихся описаний. Указания на отдельный ход находим только в описаниях шишей более сложного устройства.

Так, Ю. Вихман (стр. 115) описывает встречающийся во многих селах Козьмодемьянского у. и у русских марийский шиш, так наз. „татарский овин". Он состоит (рис. 2) из ямы с трехстенным срубом и досчатым потолком. Размеры ямы $1^1/_2 \times 2$ *м* и около 2 *м* глубиной. В одном углу сверху устроен люк для лазания. Эта небольшая яма соединена с другой (т. наз. tepena), стены которой выложены камнями. Сверху над tepena отверстие в диаметре немного больше 1 метра. Стенка без сруба, противоположная ходу из первой камеры, сделана наклонно и с боковым углублением у самого дна (рис. 2 с); в этом углублении разводят костер. Дым и теплый воздух через отверстие поднимаются к жердям, врытым в землю на краю отверстия в виде

конуса. Длина жердей — 4 метра, количество их — 25 штук. По длине конуса жерди скреплены шестью обручами. От описанного шиша с боковым углублением для костра естественный переход к шишу с печью (А IV). Другое усложнение в устройстве — приспособления для регулирования тока воздуха и тушения искр в виде поперечных перегородок, стоящих между кострами и жердями (А III).



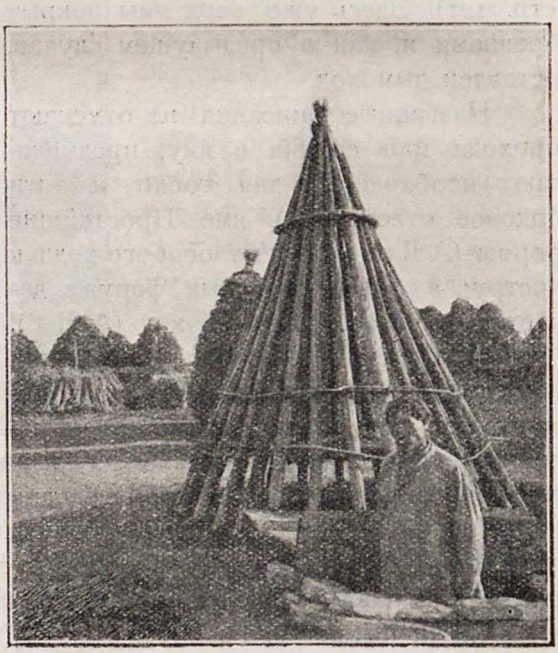
Рис. 3.

Шиш с печью описан Гейкелем у горных марийцев. Яма дл. 180 *см*, шириной и глубиной 124 *см*; одна сторона ямы занята печью. Вход к ней через особое отверстие (рис. 3, а) с противоположной стороны. Устье печи (рис. 3, в) обращено к этому отверстию.

Сверху яма покрыта досками и засыпана землей вровень с поверхностью земли, кроме места над печью, которое не закрывается; над этим отверстием по краям ставятся конусообразно жерди, обычно соединенные вверху.

Шиш этой формы засвидетельствован также в 1859 году у татар и чувашей Чистопольского у. (Линдегрен, стр. 239), (рис. 4).

Поперечная перегородка (западня или щит) находится иногда на некоторой высоте от поверхности земли и укреплена на жердях. Вихман (рис. 2 а) отмечает двойную перегородку из досок, укрепляемую на 2 и 4 обруче конуса. Иногда щит этот состоит из двух жердей с положенными на них досками и укреплен на краях ямы концами жердей. Такое же устройство отмечается в шише Курмышск. у. (Постников, стр. 387).


Рис. 4.

Лепехин (стр. 146) так описывает шиш мордвы и чувашей, живущих по р. Черемшану: „Выкапывают яму с продолговатым выходом, которую окружают кольями; верхний конец оных связывается. Расстоянием от верху кольев на $^2/_3$ внутри делают поперешния из жердей, на которые кладут лубок". Таким образом, все сооружение подчинено определенной цели — дать длительный ток воздуха к снопам, расположенным вокруг конуса. В зависимости от длины жердей, которая колеблется от 3 до 5 метров, и количества их — от 6 до 25 штук—находится и число снопов, одновременно подвергаемых сушке. Среднее количество — 300 снопов (от 180 до 500). Укладываются снопы рядами, до самого верха; каждый ряд увязывается веревкой, концы

которой привязаны за сучья рядом стоящего (иногда специально врытого) дерева. Колосья свешиваются внутрь конуса. На поперечной перегородке, которая регулирует ток воздуха, отводя его к краям ямы и к жердям, также собираются падающие колосья и зерна. Поэтому в развитых формах шиша эта перегородка устраивается прочно и сверху обмазывается глиной.

Завершением развития шиша служат внешние надстройки, постепенно видоизменяющиеся в стороны и крышу над шишом, и тем самым приближающие шиш к овину (тип A V). Для предохранения от выдувания ветром тепла с наветренной стороны ставят особые щиты. Вихман (рис. 2) описывает щит, составленный из 7 кусков липовой коры, высотой б. 4 метров и около 6 метров ширины. Он привязывается к дереву. Более сложная форма защиты у луговых марийцев, где имеется на 4 столбах крыша, а между столбами с наветренной стороны устраивается из соломы заграждение. В „Хоз. Опис. Перм. губ." (стр. 83) отмечено также устройство крыши над шишом у марийцев Красноуфимской губ. Вот краткое описание этой формы: „Яма около 1 *м* глубиной и $1^1/_2$ *м* в поперечнике; печь каменка, больших, чем в банях, размеров. Над печью делаются палати из досок на стойках и кругом оных обставляются гладкие жерди, коих верхние концы связывают веревкой так, что они представляют вид конуса, над которым делается крышечка четвероствороннею пирамидалью". Здесь особое устройство имеет и перегородка, защищающая снопы от искр: доски укреплены на стойках.

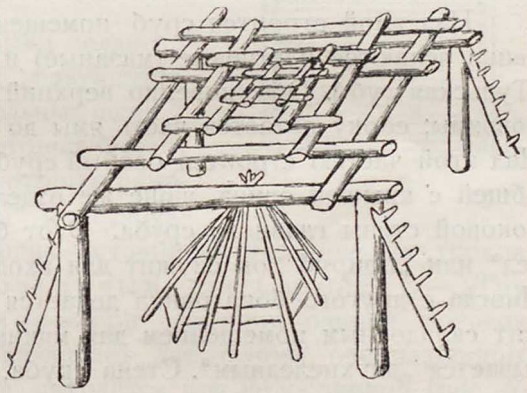


Рис. 5.

Сохранившийся в некоторых деревнях Дмитровского у. Московской губ. шиш также имеет крышу на четырех столбах, причем слеги постепенно уменьшаются, образуя свод крыши (рис. 5). Крыша спускается до земли: спереди, со стороны тока для молотьбы, имеется открытый ход [1]).

IV. Овин.

Следующая по сложности форма — овин. Он также состоит из двух помещений. Как и в шише, нижнее помещение служит для топки, а верхнее для сушки снопов.

Яма овина („ямник", „подовин") бывает различных размеров. Глубиной до $2^1/_4$ *м*, длина и ширина 3×4, 4×4. Укрепление стен

1) D. Zelenin, Russische Volkskunde, Berlin, 1927, S. 46.

ямы производится путем введения в нее сруба или отвесных бревен-„стояков". В более совершенных постройках сначала делается сруб или просто накладываются одно на другое бревна, укрепленные по углам ямы столбами, а этот сруб снаружи, к стене ямы, обставляется „стояками". Такое укрепление ямы имеется в современных овинах Тверской губ. (Артамонов, стр. 51).

В зависимости от большей влажности почвы яма может и отсутствовать, заменяясь нижним срубом овина, поставленного на поверхность земли. Это будет овин „верховой", называемый так в отличие отъ „ямного". Иногда нижнее помещение лишь наполовину в яме. Это— овин „полуверховой". Так как приэтом конструкция внутренних частей не меняется, то этот признак можно считать не существенным для классификации. Впрочем, ямный овин, как более простой в смысле постройки, можно считать формой более примитивной по сравнению с верховым.

Над ямой строится сруб помещения для снопов; иногда стены овина делаются плетневые (мазаные) и глинобитные, редко каменные (Тульская губ.). Обыкновенно верхний сруб несколько меньше размеров ямы; сбоку остается часть ямы до $^1/_4$—$^1/_3$ длины ямы по фасаду. Над этой частью строится особый сруб и покрывается крышей, иногда общей с крышей овина, чаще же отдельной, отходящей от середины боковой стены главного сруба. Этот боковой сруб называется „пелед" или „прируб", он служит для входа в нижнее помещение овина. Иногда с другого бока овина делается второй прируб, который служит складочным помещением для мякины и соломы. Такой овин называется „двухпеледным". Стена сруба, отделяющая овин от прируба, не доходит до самой земли на три-четыре „венца" (ряда бревен), образуя щель, шириной около 50 *см.* Чтобы проникнуть в ямник, нужно подлезть под эту висячую т. н. „красную" стену: отсюда название этой части овина „подлаз" или „подныр".

Спускаются вниз теперь по лестнице, а встарину по ступенькам, сделанным в земле. На дне ямника разводится „теплина" — костер. Некоторые наши источники позволяют говорить об очаге, как об особом сооружении для разведения огня. В „Хоз. Опис. Перм. губ." имеется чертеж овина с возвышающимся на дне очагом в виде сруба из трех венцов бревен, внутри этот сруб заполнен землей. В Белоруссии такие очаги называются „рысадник" или „рассадник"; они отмечены, впрочем, только для жилых построек. (Ал. Харузин „Славян. жилище в С.-З. крае".)

Из нижнего помещения овина теплый воздух и дым от костра или печи поднимаются вверх, в верхний этаж или в так назыв. „садило", которое от ямника отделено сплошной горизонтальной перегородкой так наз. „подом" или полом. В ямном овине пол настилается обычно на уровне поверхности земли, в верховом же соответственно выше. Пол делается из „накатника", из „горбылей" или из толстых досок, концы которых положены на продольные брусья. Сверху набивается „под" — слой глины или земли толщиной до 20 *см*; для кре-

пости, во Владимирск. губ. (Дубенский) глиняный пол иногда поливается бычачьей кровью.

Наиболее примитивные овины иногда не имеют широких щелей для прохода дыма; дым проходит в мелкие щели между бревнами пола. Очевидно, что здесь слой глины может отсутствовать. Такое устройство отмечено в Кашинск. у., Тверской губ. (тр. В. Э. О., 1774 г., кн. 26) и в Витебщине (Никифоровский, стр. 268). В современных овинах подобное устройство засвидетельствовано В. Д. Мачинским („С.-хоз. постр.“, стр. 82), к сожалению, без указания губернии: „под плетневый с слоем глины в 5 *см*; для прохода же через него горячих газов в нем делают отверстия; они распределяются по его поверхности так, что дают равномерное истечение газов на другую сторону пода“.

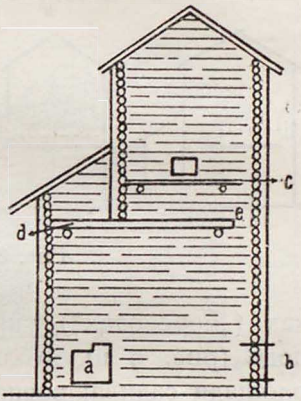


Рис. 6.

Обычно же для прохода дыма делаются так называемые „пазухи“ или „пазушины“. Это—широкие, до 40 *см*, продольные щели с боков пода. По числу пазух, которых бывает одна или две, редко три, в некоторых районах называется „однопазушным“ или „двухпазушным“ (единственное в наших источниках указание на трехпазушный овин сделано Леопольдовым для Саратов. г.—„Труды В. Э. О.“ 1851 г.). Межаков при описании овинов Вологодской губернии (стр. 49—53) различает две формы однопазушного овина. В одном случае пазуха находится под колосниками (рис. 6), не защищена прикрытием, и зерна падают прямо на землю. Это—так наз. „овин с прямой пазухой“. Другая форма имеет косую пазуху. Дым к снопам идет наискось, ударившись в накат под пеледом и обогнув угол. Этот выступающий угол наката (рис. 7) тушит искры. С указанной формой сходно другое описание (М. Едемский, стр. 78); разница лишь в том, что в описанном Едемским овине имеется висячая стена. Двухпазушный овин считается более целесообразным, потому что дым распространяется равномернее через обе пазухи и сушит одновременно с обеих сторон. Более усовершенствованное с противопожарной целью устройство выхода дыма имеется в овинах Новгородской губ., где пазуха делается не в поду, а в „красной“ (висячей) стене (Синозерский); длина пазухи здесь немного короче длины стены, а высота (ширина) около 40 *см*.

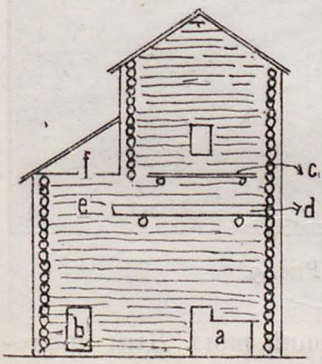


Рис. 7.

С целью обезопасить верхнее помещение овина от попадания искр, над пазухой делают „полку“ или „кожух“. Это—доска, шириной

равная ширине пазухи или немного больше, вставленная в сруб вдоль пазухи горизонтально (рис. 8).

В современных усовершенствованных овинах эти доски привешивают на петлях (шарнирах).

Д. К. Зеленин наблюдал у великоруссов переселенцев в Сибири (Кокчетав. у.) полку, поставленную на ребро вертикально, вдоль пазухи овина на краю пода (рис. 9).

В верхнем помещении овина снопы ставят („садят — откуда и название этого помещения — „садило") на колосники. „Колосники" или „котцы" Рязанской губ., („цепки", „градки" Белор.),—это жерди очищенные от коры, толщиной 7 — 10 *см*, длиной от стены до стены садила. Они укладываются на двух балках („переводах"), укрепленных в сруб на высоте от 4 до 120 *см* от пода (рис. 9 в). Количество колосников разное в зависимости от площади садила; раскладываются они на расстоянии около 20 *см* друг от друга, иногда теснее. Они ничем не прикреплены к переводам, и при подметании пода их сдвигают в кучи к стенам.

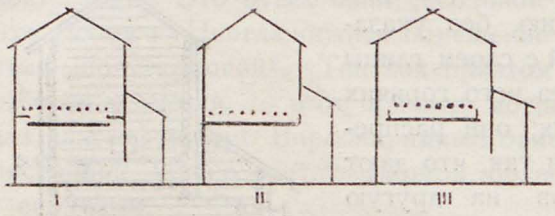


Рис. 8.

Колосники кладут на переводы двояко: вдоль от передней к задней стене, или поперек — между боковыми стенами. В „Хоз. Опис. Перм. губ." имеется рисунок насаженного овина, где 6 продольных и 10 поперечных колосников; чертеж (план) схематичен и не подкрепляется точным описанием в тексте. Других сведений о подобной укладке колосников в виде клетки у нас нет. Снопы на колосники ставят чаще колосом вверх—иногда обратно. Садят также в два ряда „в сутычь", т. е. попеременно, нижний ряд колосом вверх, а следующий вниз. Дым проходит сквозь массу снопов и выходит в отверстия крыши. Потолка обычно в овинах нет. Специальные отверстия в стенах для вывода теплого воздуха и дыма и для притока свежего воздуха делаются не всегда. Иногда делаются небольшие окна внизу стен (Балов, стр. 206) и вверху над колосниками.

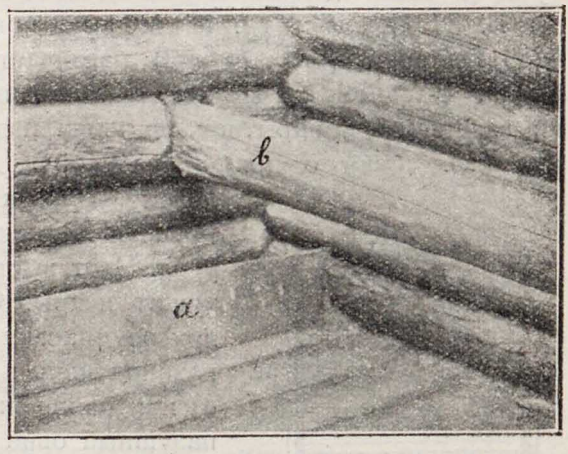


Рис. 9.

Для подачи снопов в садило делается большое окно, так наз. „сажально окно", обычно в передней, обращенной к току, стене;

размеры его 60 — 70 *см* в квадрате, иногда меньше. Окно это снаружи закрывается дверцой. Снизу (если овин верховой) к нему ведет лесенка, а под самым окном находится узкая, в две доски, полка („полица"), на которую становится принимающий снопы с телеги.

Под этим окном прорубают окошечко меньших размеров; оно служит для выметания с пода осыпавшихся зерен и колосьев. Низ окна на уровне пода.

В передней стене прируба (пеледа) устраивается входное отверстие, закрываемое дверцой, высотой до 1 *м*, иногда этот вход упрощенно делается в виде продолговатого отверстия, образуемого выемкой двух-трех венцов сруба; тогда дверца отсутствует (рис. 10, 11, 12). Овины с печами вместо костра являются более совершенными, как в смысле противопожарном, так и в смысле более рационального использования топлива.

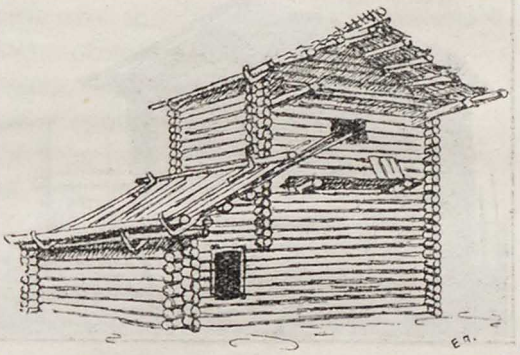


Рис. 10.

Овинная печь большей частью одинакового устройства с печами-каменками в банях. Обычное расположение печи в подовине в середине ямы. Редко встречаются печи, расположенные ближе к стене (чаще всего к противоположной висячей, или „красной", стене). Однопазушные овины имеют печь в углу, а двухпазушные в середине. В южновеликорусских овинах, вероятно под влиянием помещиков, возникали более сложные конструкции внутренних частей овина: усовершенствованные печи, вытяжные приспособления, потолки с дымоходами и др. особенности, свойственные обычно ригам, а не овинам.

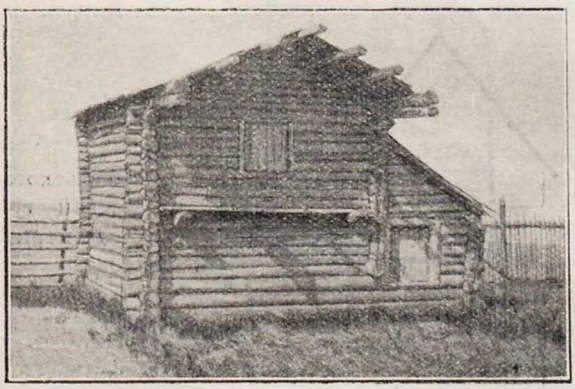


Рис. 11.

В Мосальском уезде Калужской губ. Кулешовым описан ямный овин с потолком, промазанным глиной. В потолке четырехугольное отверстие 27 × 54 *см*, для дыма, покрываемое крышкой на петлях или ставнем. Открывается крышка вверх с помощью веревки, перекинутой через блок.

Подобные овины с потолками встречаются там и теперь. В 1925 г. Н. И. Лебедева описала овины в селе Новом и др. (рис. 13). Размер ямы 3 × 4 *м*, глубиной — 2 *м*. Печь сложена у задней стены ямы, ближе к левому углу. Размеры печи: высота 70 *см*, длина по фасаду

$1^1/_2$ *м*, глубина до стены — 2 *м*. Сруб в 17 венцов, 4 × 4 *м*. Потолок с отверстием, закрываемым крышкой с помощью блока. Характерно, что площадь ямы меньше площади сруба; здесь же уменьшение размеров ямы также происходит вследствие того, что земля вынимается лишь на месте печи (в этой половине ямы), и печь таким образом как бы вставлена в грунт. В дальнейшем развитии яма еще уменьшается („полурижье“) и постепенно исчезает в „риге“, где печь уже в одном помещении со снопами.

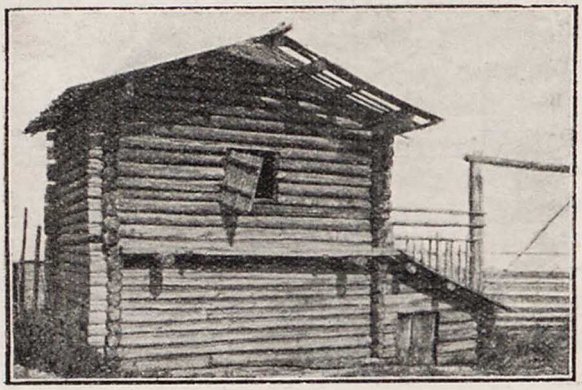
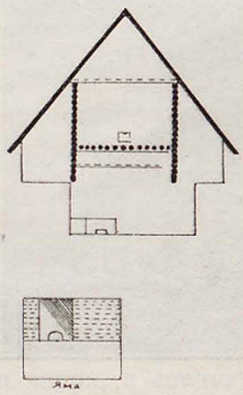


Рис. 12.

По своему устройству с великорусскими овинами сходны белорусские „асети“. Вот одно из описаний „асети“ Мстиславского у. Могилевск. губ. („Материал для изучения быта и языка С.-З. края“ П. В. Шейна, т. III, стр. 504): „Строится из обтыненной ямы, арш. 3 глубиной. В яме, как раз посередине, находится печь „кожухом“, т. е. простым сводом без трубы со множеством изворотов для прохода духа, заканчивающихся большими люхтами (душниками). Сбоку ямы лазейка. Над ямой сруб $4^2/_3$ *м* высот. около 4 *м*. Внутри $^2/_3$ *м* над печью — накатный потолок“.

Описание овина, где две камеры расположены в двух вертикалях (Б II) дает Я. П. Руднев (1853 г.) для Тульской губ. Сруб овина высотой до $2^1/_2$ *м* ставится обычно у вершины оврага. В одной стене вынимается одно-два нижних бревна, и здесь, рядом с срубом, выкапывается яма $2 \times 2^1/_2$ *м* и до $2^1/_2$ *м* глубиной. В получившееся под срубом отверстие, точнее щель, проходит дым из помещений в яме печи (рис. 14 а). Печь кирпичная; иногда вся яма занята печью, в таком случае вся она выложена камнем.



С. Новое, Масальского уезда, Калужской губерни. Овин Дмитрия Глазунова.

Рис. 13.

Отверстие в аналогичных формах Краснохолмского уезда называется „пазухой“, так как оно тождественно с пазухой вышеописанных форм Б I. Иногда эта пазуха в нескольких местах перегораживается

положенными кирпичами, промежутки между которыми называются „продухи“ (рис. 14 d). Здесь, таким образом, яма и садило овина расположены в двух вертикалях. Другая особенность этой формы овина— отсутствие пода из бревен; он заменяется здесь земляным полом, так как садило расположено не над ямой, а на поверхности земли.

Колосники на обычном расстоянии (около 35 *см*) от пола. Потолок отсутствует, дым выходит в щели крыши.

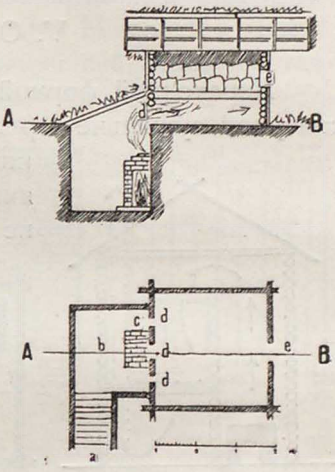


Рис. 14.

Подобные же, только усложненные в деталях, формы описаны С. Кулешовым. С целью предохранения от пожара стены делаются из несгораемого материала. Яма вся выложена камнем и представляет собой большую печь. Над садилом имеется потолок с закрываемым отверстием для выхода дыма.

Овин Богородицкого уезда Тульской губернии имеет стены из плетня, промазанного глиной, только низ стены у продухов из камня.

Камнем же выложена и яма, где установлена печь довольно сложного устройства. Дверь в подовинье ниже свода печи, холодный воздух идет через дверь в устье печи и не препятствует выходу дыма из верхней части печи, сверх свода. Устройство колосников обычное. Отсутствие потолка сближает этот

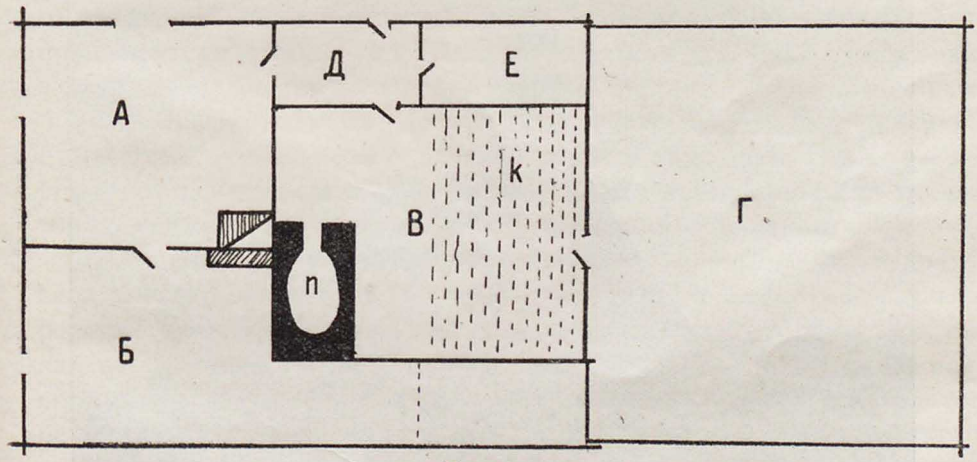


Рис. 15.

овин с более простыми, описанными Рудневым. Не исключена возможность, что этот овин не крестьянский, а помещичий.

Овин с камерами, расположенными в двух вертикалях, встречается до наших дней, между прочим и у северовеликоруссов. В 1922 году он описан М. А. Артамоновым в Краснохолмском районе под названием „овина с одной пазухой“. Ямник также с боку садила, но немного выдается вперед: покрыт потолком из осиновых плах, воз-

вышающихся над поверхностью земли до 72 *см.* Садило устроено непосредственно на земле, „потницы“, т. е. под, немного выше, на переводах, на расстоянии 35 *см.* Печь глинобитная из сырца, а иногда и из жженого кирпича. Описание овинных печей мы даем ниже, в главе о ригах, ибо устройство их в общем одинаково с рижными.

V. Овин однокамерный.

Переходной формой от двухкамерной сушильни — овина к однокамерной сушильне — риге можно считать однокамерный овин. Здесь нижняя камера представлена в виде небольшой ямы, в которой находится печь, причем эта яма не отделена от садила полом (подом). Таким образом, печь и садило находятся в одном помещении: такой овин в Витебской губ. описан Никифоровским (стр. 268) под названием „евня“ (в отличие от двухкамерной „асети“). По сообщению Н. И. Лебедевой, в некоторых уездах—Рославльском, Ельнинском, Сычевском, Гомельском, Северском и Клинцовском—„евней“ называют ригу, т. е. название переходной формы перенесено на более

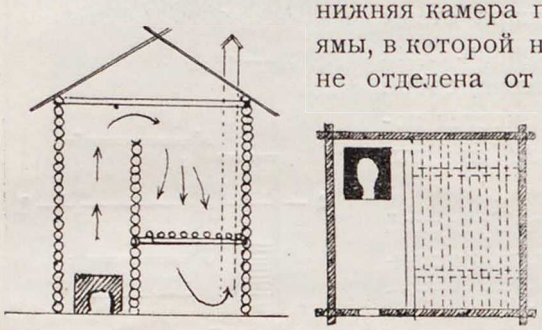


Рис. 16.

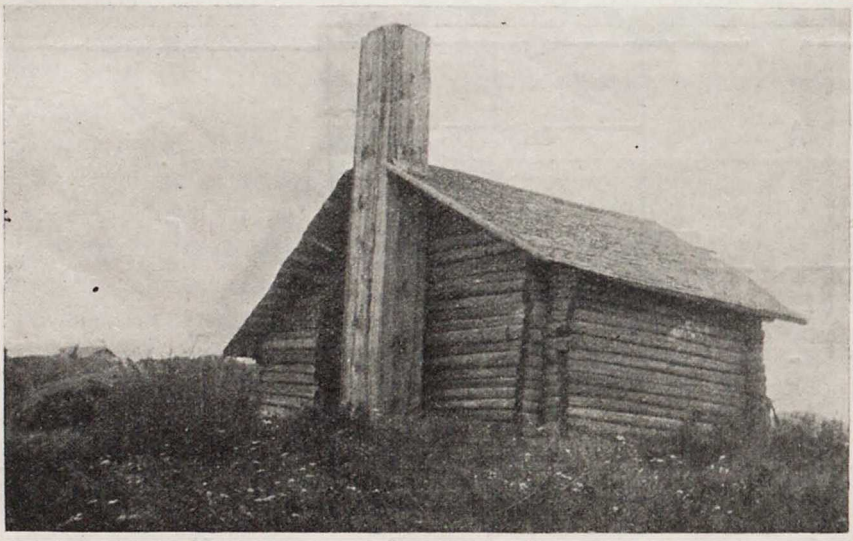


Рис. 17.

совершенную форму. В С.-З. части Ростовского у. Ярославской губ., на границе с Угличским уездом, та же переходная форма носит характерное название — „полурижье“. Сруб высотой до 3 *м* с кирпичным полом и потолком без отверстий. В одном углу сруба яма глубиной

1 *м*. Почти вся яма занята кирпичной печью; для топки имеется свободное пространство шириной около 75 *см*; верхний край печи на уровне земли и совпадает с высотой пола. На расстоянии 70 *см* выше печи, вбок от нее, расположены колосники; они занимают все пространство овина за исключением места над печью, которое ограничено досчатой загородкой, не доходящей до потолка. Эта загородка сделана для тушения искр (сообщение М. М. Шарый).

В д. Шокша Галичского у. Костромской губ. наблюдается переходная форма другого вида (рис. 16). Снаружи—полное сходство с верховым овином; но внутри нет пода и имеется продольная стена, не доходящая до потолка на 1 метр; она делит помещение на две половины: в одной—печь, в другой—колосники со снопами. Дым идет кверху и, отражаясь от потолка, обратным током сушит снопы; затем вытяжной трубой снизу выводится через крышу наружу. Это — овин „с опрокинутой тягой". Интересен внешний вид такой конструкции, когда вытяжная труба идет снаружи, а не внутри овина (рис. 17).

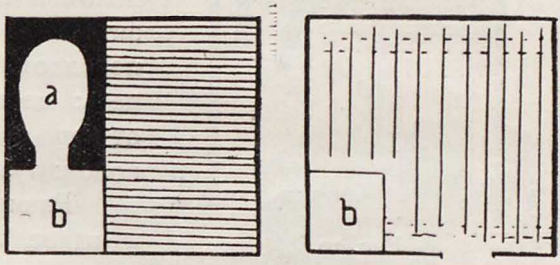


Рис. 18.

В Тверской губ. (Артамонов, стр. 56) подобная же продольная стена отмечена в ригах. Там она делается не сплошной, а с промежутками в несколько бревен („на режах"), и также отгораживает печь от снопов. Цель ясна — защита снопов от попадания искр, так что, повидимому, эта стена не является пережитком „красной" стены овина, а устраивается в риге с особой целью.

Интересно указание Мачинского (стр. 85), что овин „с опрокинутой тягой" одно время пропагандировался инж. Кришталовичем Новгородской губ. М. б., описанные переходные формы имеют некоторую связь с этими, явно не народными конструкциями.

Сохранившиеся в отдельных случаях в северных уездах Саратовской губ. у мордвы-мокши овины также могут быть отнесены к переходному типу. По сообщениям П. Д. Степанова, яма в этих овинах небольшая, глуб. до $1^1/_2$ метр. Вырыта она только в одной половине площади подовинья. Большая половина ямы занята глинобитной печью. Над этой частью ямы настлан под, остальная же часть открыта в виде люка и служит местом для дров. Дым выходит из устья печи, обращенного к люку, через люк идет вверх и наполняет садило. Колосники расположены по всей площади садила, кроме люка (рис. 18).

VI. Рига.

Однокамерные сушильни с печью в том же помещении, где и снопы о это риги. При описании и анализе частей этой формы следует иметь в виду ее позднее появление, преимущественно у зажиточ-

ных слоев населения. Этим объясняются многие детали устройства, уже выходящие за пределы народной техники, граничащие с инженерными конструкциямю. По описанию риги Новгородской губ. (Синозерский, стр. 426) можно судить о ригах и других районов. Внешний вид риги отличается от овина кроме отсутствия ямы тем, что спереди прорубается дверь для входа, над нею окно для насадки снопов. Впрочем, верховые овины иногда также имеют дверь спереди, а не в пеледе.

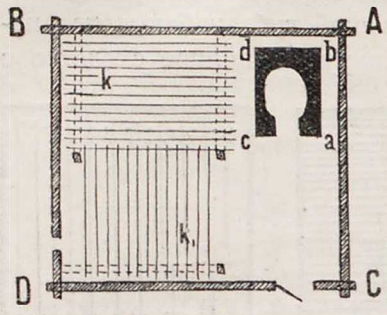
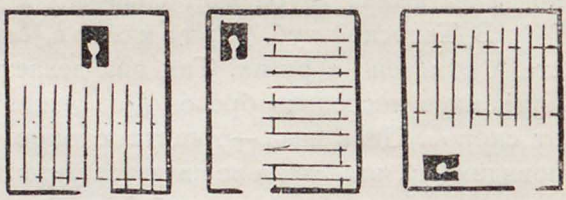


Рис. 19.

Сруб, высотой около 4 метров, с полом и потолком. Колосники приблизительно на середине между полом и потолком. В углу кладется из кирпичей печь: место под печью и пространство от печи до стены с дверью не устилаются полом; тут нет и колосников.

Размеры печи: высота — 1 *м* сзади и вдвое выше у „колпака“ (кожуха), длина — до $2^1/_2$ *м*, ширина до 2 *м*. Колосники расположены на уровне верхней площади печи. Под отсутствует. Дым выходит через окошко у потолка в боковой стене. В последние годы стали устраивать печи с трубой („белые“).

Переводы для колосников могут укрепляться произвольно, выше и ниже, потому и колосники укладываются на произвольной высоте.


Рис 20.

А. Л. Колубаев (художник, работавший в Кемск. у. Архангельской губ. в 1925 г.) наблюдал ригу с тремя рядами колосников, расположенных во всю площадь помещения, не исключая и печи (т. е. колосники были и над печью, что необычно в ригах и является, м. б., пережитком овина). По сообщению Д. К. Зеленина в с. Великая Губа Петрозаводского у. рига представляет собой (рис. 19) сруб в 15 венцов без мха с односкатной досчатой крышей. Внутри настлан пол на высоте второго венца. Потолок бревенчатый на расстоянии 220 *см* от пола. Печь без трубы поставлена прямо на землю. Размеры ее: AB—142 *см* AC.—110 *см*, устье высотой 45 *см* и 37 *см* ширина. Вверху кожух (колпак) с двумя отдушинами. Налево от угла печи с на расстоянии 72 *см* вкопан столб у стены BD. В столбик укреплены и идут к стене AB переводы для колосников. Третий столб у

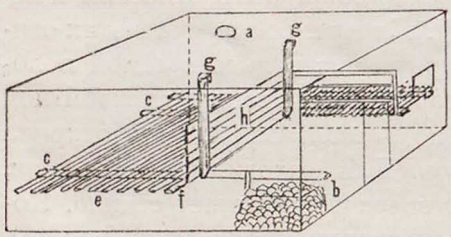


Рис. 21.

двери: от него идет перевод к стене BD, где и укрепляется. Колосники длиной 4 *м*: они расположены на переводах, или (к) одним концом лежат на переводе у стены CD, другим—на крайних колосниках к.

Пространство между печью и входом в ригу не заполнено колосниками, как это обычно и бывает в ригах. Углубления в столбике имеются для пяти рядов колосников: в данном же случае было настлано в три ряда. При сушке овса или льна ряды колосников сближают, а при сушке больших ржаных снопов — раздвигают.

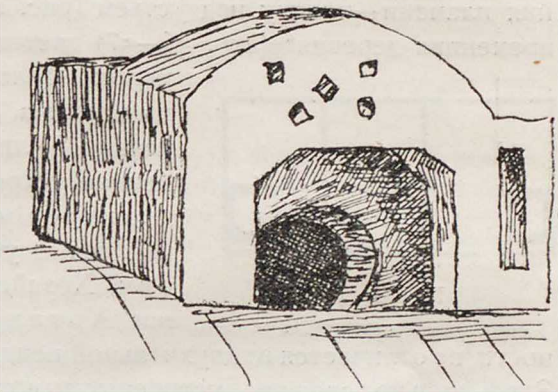


Рис. 22.

Описанный Гейкелем марийский овин Уржумского у. Вятской г. также представляет собой ригу (рис. 20). Колосники устроены сбоку от печи, и пространство над печью не покрыто колосниками. Высота колосников от пола всего 62 *см*. Направление колосников различное: вдоль и поперек передней стены с дверью.

Вихман также описывает риги марийские Краснококшайского у. Рига эта состоит (рис. 21) из одной камеры 6×6 метров, высотой 3 метра. В передней стене дверь и окошко для насадки снопов. Другое окно (a) в боковой стене вверху. Потолок из тонких бревен, промазанный глиной. Налево в углу печь (b), размеры ее: 1 метр длиной и шириной и немного ниже высота. На трех бревнах (c) укрепленных концами в передней и задней стенах, на высоте 1 *м* от пола — вдоль задней стены уложены колосники. На расстоянии 4 *м* от задней стены имеется стена (h), не доходящая до потолка; ее назначение, во-первых, предохранять снопы от падения и, во-вторых, предохранять снопы от искр.

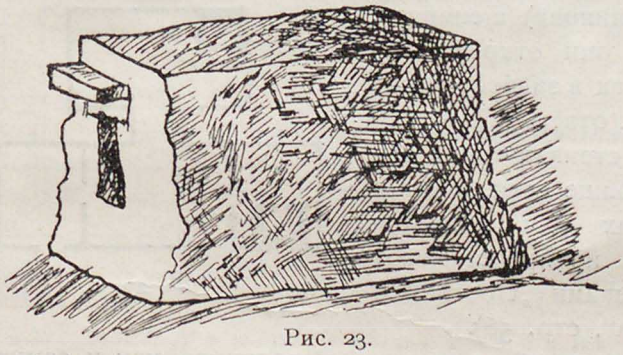


Рис. 23.

Направо колосники защищены перилами: здесь стоит человек, принимающий и устанавливающий снопы. Тепло от печи идет к потолку и, отраженное, обратным током нагревает поставленные на колосники (колосом вверх) снопы. В настоящее время в Козьмодемьянском уезде марийские риги в общем сходны с описанной Вихман.

Рижные печи подробно описаны Гейкелем (стр. 159—160). Печь-каменка встречается реже, чем в овинах. Каменка устраивается в отличие от банной со сводом, причем камни выбираются с гладкой поверхностью. Все же дым выходит через щели между камнями. Поэтому для предохранения от огня стали делать спереди от устья пристройку в виде опрокинутого ящика (тоже сделанного из камня с замазанными глиной отверстиями) с четырьмя-пятью отверстиями для выхода дыма (рис. 22). Другие печи имеют особое приспособление для уменьшения пламени—плитку над устьем (рис. 23). М. Я. Феноменов „Современная деревня“ (стр. 56—57) дает описание старинных печей-каменок и более современных рижных печей из кирпича, с душниками для тяги и двумя челами. У литовцев печь в ригах имеет особенное устройство: „Печь совершенно отделена от снопов кирпичной решоткой; над печью устраивается кожух“ (Реутович, Хозяйство жмуди, 1852 г.). Упоминаемая Артамоновым печь белая, в сущности, не отличается от двухчельной печи, описанной Феноменовым. Здесь только сложнее устроены дымоходы: „В ригах, а иногда и в овинах устраиваются печи белые, с двумя устьями, на расстоянии $^1/_2$ аршина одно перед другим, и с боровом или колпаком (натрубком) над этим промежутком, высотой в 1 арш. над печью. У той и другой печи стены часто из двух рядов кирпича и достигают высоты свода, поперек их делается плоский верх. В камеры, получившиеся между сводом и наружными стенами, позади печей, изнутри делаются отверстия—„прогары“, „отдушины“, куда попадает дым и жар. С боков эти камеры имеют также по нескольку отверстий наружу („душников“), а спереди, если печь с колпаком, они открываются внутрь его. Самый колпак в задней стенке также имеет несколько отверстий—„прогаров“. В глинобитных стенках такие каналы устраиваются в толще стен, в некоторых кирпичных печах они делаются особо поверх свода, а не представляют пространства между станками („Постройки Краснохолмского района“, стр. 56).

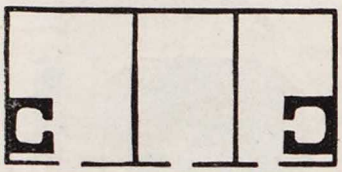


Рис. 24.

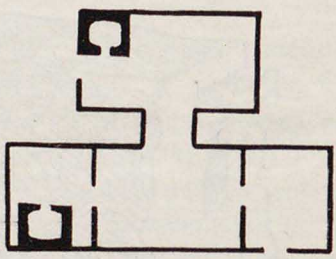


Рис. 25.

Финляндские риги отличаются высотой колосников, как и самих построек: там хлеб молотят внутри риги. Другое отличие в том, что часто две риги связаны вместе третьим помещением, куда складывают мякину и солому: молотят же и при таком устройстве в самой риге (рис. 24).

Другой вид риг финнов-суоми с отдельным током для молотьбы. Этот тип описан Гейкелем в Улеаборге и Ингерманландии.

В Зап. Финляндии распространены большие рижные постройки, имеющие, кроме тока, на другом конце или сарай для соломы или вторую ригу (рис. 25).

В Эстонии и Латвии рига окружена пристройками не только хозяйственными, но и жилыми. Так, по сообщению М. Ю. Польвадре в д. Коно Везенбергского у. в доме, построенном 75 лет назад, рига занимает центральное положение и окружена с одной стороны комнатами хозяев, с другой—сеновалом и током. Подробный же план дома-риги приводится в книге Юр. Новоселова „Латыши".

Все описанные виды сушилен Восточной Европы могут быть представлены в следующем виде:

Обозначение.	Определяющие признаки.
	Тип А. Шиш.
А I	Сушильня в виде конуса из жердей, поставленных на землю. Обкладывается снаружи снопами; внутри конуса на земле костер.
А II	Жерди конуса над ямой, на дне которой разводится костер.
А II а	Отдельного хода к костру нет; в яму спускаются сверху, между жердями.
А II в	Жерди конуса над ямой, имеющей отдельный ход к костру.
А III	На жердях имеется приспособление для регулирования хода дыма к снопам, или же яма закрыта западней.
А IV	В яме вместо костра печь, к которой имеется отдельный ход.
А V	Шиш составляет часть сушильни; наличие стен и крыши над конусом.
	Тип Б. Овин.
Б I	Сооружение двухкамерное, в одной камере помещаются снопы, в другой—источник тепла. Камеры расположены в одной вертикали.
Б I а	Овин ямный (с костром или очагом в яме с печью).
Б I б	Овин верховой (с костром или очагом с печью).
Б I в	Овин с „щелями" в поду для прохода дыма в верхнюю камеру.
Б I $в^1$	Овин с одной пазухой.
Б I $в^2$	„ „ двумя „
Б I $в^3$	„ „ тремя „
Б II	Ямный овин с камерами, расположенными в двух вертикалях.
Б II а	Овин с костром.
Б II б	Овин с печью.

Обозначения.	Определяющие признаки.
	Тип В. Однокамерный овин.
В	Источник тепла в небольшой яме. Колосники от печи не отделены полом.
	Тип Г. Рига.
Г	Сооружение однокамерное. Наличие печи и потолка. Колосники расположены сбоку от печи.
Г I	Рига с печью по-черному.
Г II	Рига с печью, имеющей сложные дымоходы.
Г III	Усовершенствованная рига с вытяжными трубами.

Рассматривая описанные формы хлебосушилен, можно подойти к вопросу об эволюции этих форм. Эволюция происходила в нескольких направлениях:

1) Костер сменился очагом и затем печью, сначала простой каменкой, затем сложной рижной, с развитыми дымоходами.

2) Яма постепенно уменьшалась и совсем исчезла в риге.

3) Установка снопов прямо над источником тепла заменена в ригах установкой снопов сбоку печи. Начало этого процесса можно видеть в овинах типа Б II.

4) Жерди, из которых состоит конус шиша, превратились в колосники овина, приняв горизонтальное положение над ямой.

5) „Потник" шиша превратился в „под" овина, а в риге он исчез совсем, как ненужный.

6) В ригах появляются особые каналы для вывода отработанного тепла.

VII. Географическое распространение.

Чем выше земледельческая культура народа, тем сложнее формы хлебосушилен. Естественно, что наиболее примитивные формы встречаются до сих пор у турецких народов и финнов, которые позднее перешли от кочевого быта к земледельческой культуре.

Наличие шиша у великоруссов Московской губ. в настоящее время следует рассматривать, как исключение, как пережиточную, реликтовую форму. Я. П. Руднев, описывая крестьянские овины Пронского и Данковского уездов Рязанской губ., упоминает, со слов столетнего старика-крестьянина, также шиш: „В иных же местах, как, например, в большей части до- и за-московских селений, овин составляется из самого хлеба, снопы которого располагаются на жердях над огнем конусообразно, в виде копны, назыв. „шишем" (стр. 68).

Ряд других авторов указывают на существование шиша у великоруссов преимущественно в районах с нерусским населением. Так Черемшанский в „Опис. Оренбургск. губ." 1859 г. говорит: „Шиш встречается у инородцев и многих русских крестьян". Тоже в Красноуфимском у., где русские в XIX в. строили „шиши по нужде и за скоростью, пока овинов еще построить не успели" (Попов, „Хоз. опис. Перм. губ.", 1813 г.).

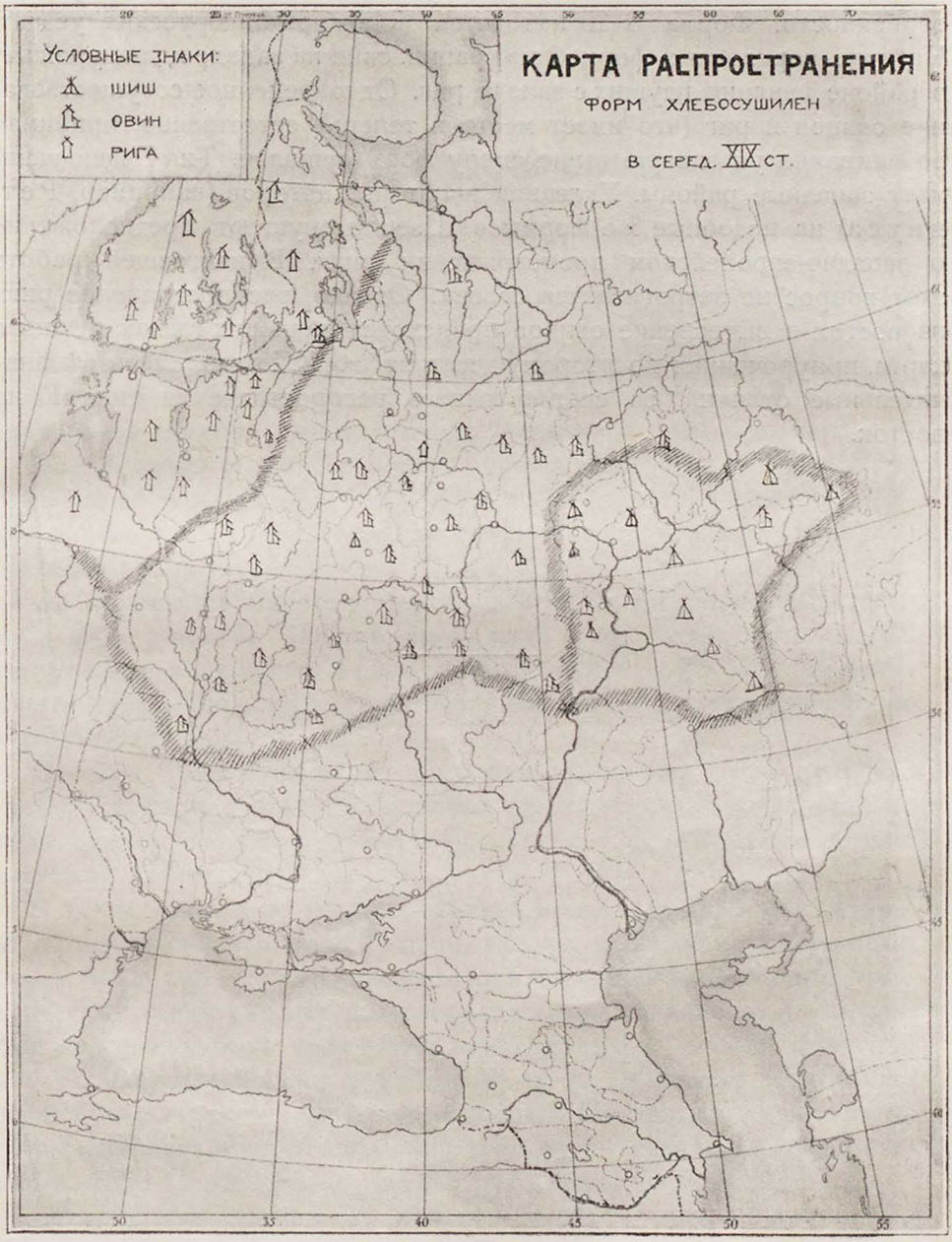
Использованный в нашей работе материал относится главным образом к середине и к концу XIX в. За последние десятилетия благодаря проникновению молотильных машин сушка хлеба в южных губерниях совсем исчезает, а там, где она сохранилась, производится в ригах, нередко построенных по указаниям агрономов-инженеров.

На прилагаемой карте показано расположение по районам различных форм хлебосушилен за период от первой до третьей четверти XIX века.

Границы районов условны: южная граница особенно не поддается картографированию из-за недостатка точных фактических данных.

Район с преобладанием формы А (шиш) мы находим в Поволжьи, у мари (горных и луговых), казанских татар, башкир и чувашей.

Характерен рецидив примитива, указанный А. Постниковым в Курмышском у. (теперь Пензенской губ.) в 90-х гг.: овинов осталось немного, их заменили шиши, т. к. их устройство дешевле овинов.



Хотя других аналогичных указаний не встречается, но мы можем допустить и такой обратный ход развития под влиянием нужды и бедности.

Распространение типа Б на карте представлено ввиде основного массива с славянским населением, граничащего на востоке с Поволж-

скими финнами (тип А), а на западе — с финнами-суоми, эстонцами и латышами (тип Г). Граница с западными слявянами за отсутствием данных проводится очень условно, на основании лишь устных сообщений об отсутствии в Польше хлебосушилен вообще; более западные районы не входили в рассмотрение данной работы.

В пределах распространения группы Б намечаются следующие особенности. Форма Б II находится в южновеликорусских уездах. Наличие переходных форм близ границ: евни на западе и „полурижья" в районе влияния идущих с запада риг. Одновременное сосуществование овинов и риг (что имеет место и теперь) естественно, принимая во внимание указанную выше смену форм сушилен. Тип Г ясно занимает западные районы. Указания некоторых авторов (например, Ретциуса) на подобные же формы в Швеции внушают предположение о западно-европейском происхождении риги. В настоящей работе этот вопрос не затрогивается совсем. Однако, распространение риги на восток и вытеснение овинов происходит на наших глазах, и данная карта, приуроченная ко второму десятилетию XX века, имела бы значительные отличия за счет большего распространения типа Г на восток.

РАБОТА Г. Н. ПРОКОФЬЕВА СРЕДИ ОСТЯКО-САМОЕДОВ.

В. Т. Богораз-Тан (Ленинград).

Г. Н. Прокофьев, старший ассистент этнографического отделения Геофака ЛГУ в 1925 году, после экспедиции к енисейцам, совершенной им на средства комитета Севера, принял предложение Туруханского районного исполкома заведывать туземной школой-интернатом в поселке „Янов стан" на верховьях реки Туруханa.

На Яновом стане Прокофьев провел два года (с 5 октября 1925 г. по 26 мая 1927 г.), имея двенадцать человек учеников, мальчиков и девочек, по преимуществу остяко-самоедов, а также тунгусов и самоедов-юраков.

Он помещался вместе с женой и 8-месячным ребенком в комнате, — 4,5 × 5 аршин. Школа помещалась в комнате — 7 × 8 аршин. Здесь ученики занимались и жили и спали на особо устроенных трехэтажных нарах. Впрочем теперь построена новая школа, несравненно более поместительная.

Поселок Янов стан место чрезвычайно глухое. От Туруханска по реке Турухану 470 верст. Пароход приходит раз в год, но можно проехать летом на лодке, а зимою на оленях. Ехать надо две недели, ночевать приходится в лесу.

В конце июня 1927 года Прокофьев приехал в Москву и Ленинград по делам своей школы, оставив жену и ребенка на Яновом стане, как бы в виде заложников. Он привез с собой обширные этнографические и лингвистические записи, а также аппендицит, разыгравшийся на севере, быть может, под воздействием сплошной животной пищи. Тотчас же по приезде в Ленинград ему пришлось лечь в больницу и подвергнуться серьезной операции. Однако к 20-му июля он мог уже отправиться в Москву, для того чтобы сделать доклад (2 августа) в бюро Северного комитета при президиуме ВЦИК.

Несмотря на аппендицит, северный климат, сухой, континентальный холод оказался вообще полезным для Прокофьева и значительно улучшил его здоровье, вообще не очень крепкое.

Доклад тов. Прокофьева был сделан по линии практической, относящейся к школьному делу, снабжению, торговле, кооперации среди остяко-самоедов.

В протоколе заседания Бюро отмечена особая ценность сообщения тов. Прокофьева.

В своем интернате Прокофьев ведет преподавание одинаково на русском и на остяко-самоедском языках. В начале первого года ему приходилось довольно трудно, но потом он, с одной стороны, научил своих учеников по-русски, а с другой стороны, они научили его по остяко-самоедски.

В прошлом году он уже составил небольшой остяко-самоедский букварь для младшего отделения школы.

С другой стороны, он собрал обширный словарный материал (до 5000 карточек), записал многочисленные тексты и т. д. Все эти материалы по обработке будут напечатаны в изданиях Академии наук СССР.

Благодаря своему знанию остяко-самоедского языка Прокофьев приобрел полное доверие своих самоедских соседей. Они называют его Rus-söl-kup, т. е. „русский самоед", точнее —„русский лесной человек", так как их собственное национальное самоназвание söl-kup означает „лесной человек".

Перед операцией, в начале июля, Прокофьев делал доклад на этнографическом отделении геофака ЛГУ, преимущественно по линии научной, этнографической и лингвистической. В половине августа Прокофьев выехал из Москвы обратно в Янов стан продолжать свою работу. Стоит ему немного запоздать, и он может по дороге где-нибудь „замерзнуть", т. е. замерзнет река Енисей или река Турухан, и ему придется дожидаться уже зимнего пути.

Я привел эти немногие биографические подробности для того, чтобы обрисовать условия работы начинающих этнографов на Севере, и в данном случае также чтобы выдвинуть образ самого работника. Традиция Кастрена продолжается и ныне, должна продолжаться: работать, невзирая на лишения, невзирая на болезнь.

В дальнейшем я хочу сделать несколько замечаний по поводу научных розысканий, сделанных тов. Прокофьевым. Я готов назвать их научными открытиями.

Тазовские остяко-самоеды обитают в области тайги и называют себя, как указано выше,—„лесные таежные люди". К северу от них живут юраки, до реки Енисея. К востоку от Енисея обитают на севере авамские и вадеевские самоеды, а южнее, по самому течению реки Енисея, обитают енисейцы. К западу от остяко-самоедов, по реке Туру, живут те самые „пян-хазово", которых недавно якобы открыл профессор Городков и которые представляют не что иное, как один из юрацких родов, говорящий на диалекте юрацко-самоедского наречия.

Самоедский язык вообще распадается на пять отдельных наречий, т. е. в сущности особых языков, и имеет много диалектов, по указанию Кастрена — больше двадцати.

Надо сказать, что этнографические сведения, относящиеся к этому краю, поскольку они зафиксированы на карте КИПС'а, нужда-

ются в значительных поправках. Главная ошибка заключается в том, что на карте указан клин угорских остяков, который будто бы распространяется по Гиазу почти до самых низовьев. На деле в пределах Туруханского края угорских остяков совсем нет.

Непосредственной причиной этой ошибки является смешение трех этнографических названий:

1) Настоящие угорские остяки, 2) остяко-самоеды, 3) енисейские остяки.

Эти три названия относятся к трем совершенно различным народностям, и их необходимо изменить, отчасти изъять из обращения.

Остяками следует называть только угорских остяков. Енисейских остяков следует называть енисейцами или кетами; остяко-самоедов надо называть тазовскими лесными самоедами.

Тазовская тундра — термин административный, который включает полосу тундры, полосу лесостепи и полосу тайги. Остяко-самоеды обитают в тайге. К северу на тундре обитают тазовские тундренные самоеды-юраки.

Лесо-тундра чересполосна между остяко-самоедами и юраками.

Смешение названий продолжается и в Обском районе. Так, в Нарымском округе, по реке Кеть, правому притоку Оби, обитает другое племя остяко-самоедов, которые в настоящее время сильно обрусели и имеют огороды, лошадей, живут в русских избах. По языку они близки к остяко-самоедам Туруханского края. Река Кеть—Кет тождественна национальному самоназванию енисейских остяков: Кет—„человек“ (енисеец).

С другой стороны, в Туруханском крае остяко-самоедов нередко называют „сургусами“, даже „сургучами“. Название это, вероятно, происходит от города Сургута и Сургутского района. Но в Сургутском районе обитают только настоящие угорские остяки.

Остяко-самоеды в свою очередь называют своих соседей юраков k w ä l ы k—„бегущий“, а енисейцев-кетов—k ò n a k—„малочисленный“.

Язык остяко-самоедов ближе к южно-самоедскому, камасинскому наречию, чем к северному юрацкому наречию.

Материальная культура остяко-самоедов совпадает с енисейцами. Так, оленеводство они ведут без пастушеской собаки, и в этом отношении резко отличаются и от северных тундренных самоедов-юраков, и от восточных самоедов, авамских и валеевских, живущих на Хатангской тундре. Таким образом остяко-самоеды вместе с енисейцами составляют клин особой оленеводческой культуры, врезавшийся с юга далеко на север. По типу перевозочных средств остяко-самоеды вместе с енисейцами принадлежат к санным оленеводам. Но собственного типа саней не имеют и заимствовали его с севера у самоедов-юраков. Возможно, что в прошлом они были не санными, а верховыми оленеводами, подобно саянским оленным племенам, карагасам и сойотам. Порода оленей у остяко-самоедов, как и у енисейцев, крупная. Она отличается от северной мелкой породы оленей, свой-

ственной самоедам-юракам, и приближается к южной саянской породе оленей, сильной и крупной.

Об этом северном клине южного оленеводства, достигающем (к западу от реки Енисея) до самой лесо-тундры, ранее Прокофьева ничего не было известно.

Летом остяко-самоеды, как и енисейцы, отпускают оленей на волю. Олени пасутся в тайге, уходят в лесо-тундру на дальние расстояния. В этом отношении к остяко-самоедам и енисейцам приближаются еще самые западные из оленеводов — лопари.

Волков в Тазовской тайге и лесо-тундре нет. Тем не менее олени постоянно теряются. Отыскивать осенью их стоит немалого труда.

Вся вообще материальная культура остяко-самоедов характеризуется каким-то рано остановленным, как бы дефективным развитием.

Мы видели эту остановку развития в летнем способе пастьбы оленей. То же самое мы встречаем в одежде. Вся одежда остяко-самоедов отличается убогостью, плохой выделкой шкур, мало целесообразным покроем, также отсутствием нарядности. Вместо юрацкого совика, сокуя, или малицы, сшитых в виде рубахи и прекрасно защищающих от холода, остяко-самоеды носят кафтан с завязками на груди, сшитый так неискусно и мешковато, что верхняя часть груди остается голой. У них нет мехового нагрудника, который у тунгуса составляет дополнение к кафтану. Шапка, обувь, штаны остяко-самоеда — все отличается плохой приспособленностью к холоду.

Живут остяко-самоеды летом в чумах, а зимою в бревенчатых юртах. Отопляются юрты чувалом, стоячим камином, связанным из жердей и обмазанным глиной. Такой вид камина весьма распространен во всей северной Евразии. Он встречается у остяков и также у якутов, где даже считается специально якутским камином и противополагается русской печи. С другой стороны, русское население на Колыме, Анадыре, Пенжине тоже употребляет этот стоячий камин, но в замену деревянной формы создало также глинобитную и сложенную из кирпичей, которая во многом приближается к западно-европейской форме камина.

На Камчатке и по Охотскому побережью стоячий камин отсутствует, и бревенчатые избы у русского и обруселого населения отопляются русскими печами.

Стоячий камин—чувал—у остяко-самоедов отличается простейшим устройством. Чело его сделано просто из спила старого челнока. который подвязан стоймя и прикреплен к задней стене трубы.

Связь с югом енисейских остяко-самоедов обнаруживается также в их шаманстве. В особой, весьма любопытной шаманской церемонии оживления бубна, дорога шамана ведет на юг,—„туда, где имеются лишь скалы да тучи, где нет ни одного дерева“. Шаман во время пути сильно потеет, так как эта дорога жаркая.

Другое отличительное свойство остяко-самоедов,—это их строгое тотемное деление. Весь остяко-самоедский народ делится на две группы, вполне экзогамные: род кедровки и род орла.

— „Я спросил одного остяко-самоеда из рода кедровки,— рассказывает Прокофьев,— почему он не истребляет эту птицу, если она вредит белковому промыслу, поедая орехи. Он сам указал мне на это, но тут он ответил: „Как его будешь убивать, ведь это мой брат".

Люди-орлы дразнят людей-кедровок: „Мой брат, орел, ест все—и мясо, и рыбу, и разное другое, а твой брат, кедровка, одни орехи ест. С орехов у него сделается запор, и он погибнет".

Деление народа на две особые группы красною нитью проходит через все шаманство. Так, для того чтобы обтягивать бубен кожей, нужно позвать двух женщин, одну из рода кедровки, другую из рода орла. Также и кузнецы, выделывающие железные части шаманского облачения, должны быть вдвойне—один из рода кедровки, другой из рода орла. Топография шаманской дороги во время экстаза распадается на путь по реке Кедровки и на путь по реке Орла.

В шаманстве остяко-самоедов надо указать два способа магического лечения:

1) Больной теряет одну из своих душ, похищенных покойником или каким-нибудь злым духом. Шаман должен отыскать эту душу и вернуть ее больному, вложить ее больному в грудь или в голову в виде хвоинки, камешка, жучка и т. п. мелкого предмета.

2) В человека вселяется злой дух в форме личинки слепня или другого насекомого, которая гложет нутро больного. Шаман должен извлечь из нутра больного этого незваного жильца, например высосать его собственным ртом в виде червяка, камушка, хвоинки, и бросить прочь.

Эти два различные метода лечения больных, взаимно полярные, служат в этнографии издавна предметом деятельного обсуждения. На XXI конгрессе американистов в 1924 году в Гетеборге профессор Lovie старался доказать, что лечение номер первый принадлежит Евразии, а лечение номер второй принадлежит Америке.

Это утверждение проф. Lowie не осталось без живых возражений. Сообщение Прокофьева с большой точностью указывает, что оба метода шаманского лечения существуют в Евразии вместе и рядом.

ОСТЯКО-САМОЕДЫ ТУРУХАНСКОГО КРАЯ.

Г. Н. Прокофьев (Янов стан).

В июне месяце 1925 г. я был командирован Комитетом содействия народностям северных окраин при президиуме ВЦИК в Туруханский край, на нижний Енисей, для изучения экономического состояния енисейцев-кетов. Закончив к сентябрю свою работу по заданиям комсода, я получил от Туруханского исполкома предложение занять должность заведующего и учителя в только что открывшейся остяко-самоедской школе-интернате на Яновом стане. Это предложение я охотно принял: оно давало мне возможность осуществить свою давнишнюю мечту — заняться стационарным изучением первобытной культуры северных народностей Сибири, в частности самоедов, которые с 1921 года сделались специальным предметом моего изучения.

Янов Стан расположен в центре Тазовского района на верхнем течении реки Туруханы, в 470 верстах от гор. Туруханска.

Насколько мало освещена этнография Тазовского района, об этом достаточно красноречиво свидетельствует то обстоятельство, что до сих пор мы даже не знали с достоверностью, кто является его насельниками.

По одним сведениям, это — „енисейские остяки“ — кеты [1]), по другим, более новым сведениям, это — угро-остяки [2]) и остяко-самоеды. В Туруханском крае говорят об „остяках“, живущих по Тазу и его притокам. Часто их называют „сургусами“. Наряду с этим встречается термин „лариатцы“. В этнографической литературе нет ни одной работы, хоть сколько-нибудь освещающей рассматриваемыи нами район.

А район этот для этнографа является во многих отношениях в высшей степени интересным. Он находится на стыке трех самостоятельных, обособленных друг от друга культур. С севера и с запада

---

[1]) В. Анучин, Предварительный отчет по поездке к енисейским остякам в 1905 г., Изв. Рус. Ком. для изучения Сред. и Вост. Азии в СПБ, 1906.

[2]) Карта расселения племен и народов России и сопред. стран, Изд. КИПС, Академия наук СССР.

к нему прилегает обширная область, населенная самоедами-юраками [1]), (юраками тазовскими и юраками-хандаярами, живущими по Пуру, по-юратски p á n h á s o w o). С юго-запада к нему примыкает район, населенный угро-остяками [2]). С юго-востока и востока, наконец, границей рассматриваемого района является р. Енисей с левым притоком Елогуй, по берегам которых живут енисейцы-кеты.

Основным [3]) населением р. Таз и ее притоков, как и реки Туруханс с ее притоками Верхней и Нижней Баихой, речкой Форково (от остяко-самоед. p o r k e n — ô k, что в переводе означает „идола рот") и др. небольшими речками, являются остяко-самоеды (s ö l - k u p — лесной человек). В пределах Туруханского края мы встречаемся с двумя родами этого племени: тазовским или тымско-караконским родом (104 семьи), живущим по Тазу и его притокам, и баишинским (баихинским) (69 семей), живущим по Туруханс и его притокам. По языку своему остяко-самоеды принадлежат к самоедской группе, в которой они стоят особняком от северных самоедских диалектов, являясь, как это выяснено еще К а с т р е н о м, южной ветвью самоедского языка наряду с ныне отуречившимися камасинцами, живущими в Саянских горах (в Абалаковском улусе Канского округа).

Однако не один только язык отделяет остяко-самоедов от северных самоедских племен. Вся культура остяко-самоедов во всех своих деталях резко отличается от культуры прочих самоедских племен. Даже лесные юраки (p á n h á s o w o), живущие по Пуру, у которых можно было бы предположить более тесную культурную связь с их ближайшими восточными соседями — тазовскими остяко-самоедами (в силу тождества природных условий, в которых находятся обе народности),—даже они культурно примыкают к северным самоедам.

В дальнейшем изложении я постараюсь сообщить ряд данных, относящихся к остяко-самоедам Туруханского края. Эти данные заставляют меня провести резкую грань между культурой северных самоедов, с одной стороны, и культурой остяко-самоедов,—с другой. В то же время, на основании этих данных, я прихожу, как и К а с т р е н, к заключению о тесной культурной связи, существующей между остяко-самоедами (Туруханского края) и енисейцами-кетами.

---

[1]) Назв. „юрак" К а с т р е н связывает со словом югра (см. C a s t r è n s G r a m m a t i k d e r S a m o j e d i s c h e n S p r a c h e n, V o r w o r t, стр. VII). Мне казалось бы более естественным связать это название с юратским словом juro, что в переводе на русский язык означает „друг" и употребляется как обращение. В качестве доказательства этого предположения приведу следующую параллель: русское население гор. Туруханска называет остяко-самоедов, живущих по Турухану и Баихе, „ляками" от остяко-самоедского слова l a k k á — „друг". Так же точно этот термин усвоен енисейцами, живущими по соседству с остяко-самоедами, как нарицательное для остяко-самоедского племени.

[2]) В пределах Туруханского края угро-остяки живут по верхнему течению левого притока Таза — р. Толь-кы (t o l k ы — озерная речка, назв. ост.-сам.) и в районе Чортова озера (lözыl - tu).

[3]) Кроме остяко-самоедов в Тазовском районе живут: юраки тазовские (38 сем.) и тунгусы чапогирско-панкогирские (22 сем.).

Эта культурная связь во многих отношениях свидетельствует о давнишнем тесном сожительстве этих двух народностей, по всей вероятности имевшем место еще в их общей прародине, в южной части Сибири. С другой стороны, это тесное сожительство наблюдается в некоторых местах и по сие время. Так, например, в низовьях реки Турухан бок о бок живут остяко-самоеды башинского рода и енисейцы-кеты нижне-инбацкого рода. В верховьях Таза, в районе реки Елогуй, мы наблюдаем такое же сожительство тымско-караконских остяко-самоедов с енисейцами верхне-инбацкого рода. В не столь отдаленные времена енисейцы-кеты жили на верхнем течении р. Худосей, правого притока Таза. Этот район, по свидетельству ныне живущего там остяко-самоедского населения, в прежнее время был значительно более густо заселен, чем теперь. Одно из стойбищ на реке Худосей называется по остяко самоедски polmékty, т. е. „древесное кладбище". Здесь, по преданию остяко-самоедов, во время одной из эпидемий оспы вымерло однажды все население, состоящее из остяко-самоедов и енисейцев. „Трупы умерших,—говорится в предании,—лежали грудами, превышающими отвесно воткнутый в землю хорей (олений бич)". В настоящее время Худосей в вершине своей заселен слабо. Последние семьи енисейцев, живших некогда в этом районе, откочевали к Енисею.

Однако кроме этих живых свидетельств о прежнем и настоящем расселении енисейцев-кетов по территории, занимаемой остяко-самоедами, мы имеем свидетельства мертвые, как бы окаменелые, которые говорят нам о том же. В топонимике [1]) обширного района, заключенного между Енисеем и Обью, мы имеем, повидимому, указания на то, что енисейцы-кеты в более отдаленные времена заходили на запад значительно далее, чем теперь. Так, например, один из правых притоков Оби называется Ket. На нижнем течении этой реки в настоящее время живут угро-остяки; по среднему и верхнему течению живут остяко-самоеды. Тем не менее имя Ket есть национальное имя енисейцев-кетов.

Будучи связаны с енисейцами-кетами территориально, остяко-самоеды связаны с этим племенем также и кровными узами. Браки между остяко-самоедами (главн. обр. баишинского рода) и енисейцами-кетами (нижне-инбацкого рода) весьма распространены. Оба племени взаимно считают друг друга братьями. В преданиях о бывших войнах остяко-самоедов с соседними племенами встречается указание на существовавший некогда союз между остяко-самоедами и енисейцами. В отличие от енисейцев, к юракам остяко-самоеды в общем относятся враждебно. Весь богатый фольклор остяко-самоедов пестрит рассказами о войнах с юраками, происходивших в прежние времена. Эти

---

[1]) Вся топонимика р. Таза с ее притоками в настоящее время принадлежит остяко-самоедам. Не находят себе объяснения в их языке лишь названия Таз (taz) и Худосей (hu-taz). По остяко-самоедски Таз называется költ. Для Худосея своего названия нет. Повидимому, названия taz и hu-taz принадлежат неизвестному народу, обитавшему в Тазовском районе в более отдаленные времена.

последние, в свою очередь, также не слишком дружелюбно относятся к своим ближайшим соседям с юга, называя их пренебрежительным именем h a b i — раб. Браки между остяко-самоедами и юраками являются относительно редкими. То же нужно сказать и в отношении тунгусов (t û g u), к которым национальная ненависть со стороны остяко-самоедов выражена еще резче, чем это наблюдается по отношению к юракам.

Кровные узы, связующие остяко-самоедов с енисейцами, положили свой отпечаток на типе этих народностей. Особенно резко это бросается в глаза на нижнем течении Туруханa. Тип баишинского остяко-самоеда, живущего в этом районе, поражает своей обособленностью и определенностью. Это тип черноглазый, черноволосый, с очень смуглой кожей. Черты лица правильны, монголоидность выражена слабо, а иногда вовсе отсутствует. Тип этот не наблюдается ни у юраков, ни у тунгусов, ни у угро-остяков. Зато он очень характерен для енисейцев-кетов; особенно часто он наблюдается у представителей нижне-инбацкого рода этого племени. Утверждать с определенностью, что тип этот именно и принадлежит енисейцам-кетам, от которых он мог перейти к баишинским остяко-самоедам, столь же трудно, как и обратное. В данном случае я могу ограничиться одним лишь указанием на общность этого типа двум указанным народностям.

Такую же общность в типе мы наблюдаем между остяко-самоедами верховьев Таза и енисейцами-кетами верхне-инбацкого рода. Но здесь в отличие от только что описанного смуглого типа преобладает тип менее сильно пигментированный, с коричневыми и темно-рыжими оттенками волос, карими и серыми глазами.

Среди тазовских остяко-самоедов наблюдаются оба вышеописанных типа. Но здесь они появляются более или менее спорадически и по всей вероятности являются результатом кровосмешения с баишинскими остяко-самоедами и енисейцами. Вообще же среди тазовских остяко-самоедов наблюдается очень большое разнообразие в типологическом отношении. Наряду с смуглыми индивидами мы здесь встречаемся с индивидами русо-и рыжеволосыми, с серыми и голубыми глазами, часто по чертам лица напоминающими прибалтийских финнов. Наряду с этим финским типом наблюдается тип тюрко-татарский, который с особенной яркостью выражен в некоторых семьях (например, в семье Сойготиных). Встречаются также индивиды самоедско-юрацкого типа. Наконец, в некоторых семьях сильно сказалось влияние русской крови.

Если удается проследить связь между остяко-самоедами и енисейцами-кетами в отношении территориальном, если удается во многих случаях констатировать общность в антропологической типологии этих народностей, то еще с большей очевидностью можно проследить связь между этими двумя племенами в отношении их культуры.

По типу своего быта как остяко-самоеды, так и енисейцы-кеты должны быть причислены к охотникам-рыболовам. В то же время значительное большинство остяко-самоедов имеют оленей и тем самым

являются также оленеводами. То же мы наблюдаем у енисейцев. Остяко-самоедский олень (как и олень енисейцев) — крупной породы и сразу может быть отличен от оленя северного, более мелкого. По типу перевозки и езды это оленеводство санное; по форме саней и упряжки оно приближается к оленеводству прочих самоедов. Однако наряду с этим санным оленеводством мы неожиданно сталкиваемся среди баишинских остяко-самоедов с оленеводством верхового типа. Правда, этот тип не имеет широкого распространения, являясь скорее исключением. Тем не менее факт существования верхового оленя у самоедского племени является в высокой степени любопытным [1]).

Что касается приемов пастьбы, то остяко-самоедское оленеводство в этом отношении существенно отличается от оленеводства северных самоедских племен. Здесь прежде всего приходится отметить, что оленное хозяйство остяко-самоедов не знает пастушечьей собаки. На лето оленей отпускают в лес без всякой охраны; осенью, по первому снегу, их собирают. Само собой разумеется, что при таком способе пастьбы степень приручённости остяко-самоедского оленя является очень низкой и значительно уступает степени приручённости, наблюдаемой у оленя юрацкого, привычного к пастьбе с помощью собаки. Спаривание с диким оленем — явление далеко не редкое в оленном стаде остяко-самоеда. В некоторых районах годовой приплод на 50% состоит из телят от дикого хора (самца). Эти совершенно дикие олени очень пугливы и плохо обучаются езде. Среди них особенно трудно приручаются важенки, которые сплошь и рядом после первого отела отделяются от стада и уходят со своим теленком в лес. В таких случаях их стреляют, а теленка возвращают в стадо.

Все эти подробности свидетельствуют о чрезвычайной первобытности остяко-самоедского оленеводства. Здесь оленное стадо является в полном смысле полудиким, а остяко-самоед оленевод нередко превращается из хозяина своего оленя в охотника-зверолова, отыскивающего по оставленной на деревьях кожице с рогов свою полуприручённую добычу.

Те же приемы пастьбы мы встречаем также у енисейцев, что и заставляет нас объединить оленеводческую культуру остяко-самоедов и енисейцев-кетов в одно неразрывное целое.

К тому же объединению этих племен я прихожу на основании сопоставления прочих областей культуры как материальной, так и духовной и социальной.

Так, в отношении рыболовства мы наблюдаем полное единообразие в орудиях и приемах рыболовного промысла у рассматривае-

---

1) Сами баишинские остяко-самоеды полагают, что верховую езду на олене они позаимствовали у тунгусов. Однако невольно напрашивается сопоставление остяко-самоедского верхового оленеводства с таковым же у карагасов. Замечу кстати, что седло остяко-самоедов paksat отлично от тунгусского lasók. Во всяком случае вопрос о происхождении верхового оленеводства у баишинских остяко-самоедов может быть разрешен лишь путем детального изучения его при помощи сравнительного метода.

мых двух народностей. В отличие от юраков и прочих северных самоедов (а также тунгусов), которым ловля рыбы заколами (по-туруханскн „запорами") не свойственна, мы встречаемся у остяко-самоедов и енисейцев именно с этим первобытным способом ловли рыбы. При этом запор остяко-самоедский ничем не отличается по своему устройству от запора кетов. Так же точно стрельба рыбы (щуки) из лука одинаково характерна для обоих племен и не наблюдается у их соседей. Лук остяко-самоедский по своей конструкции вполне тождественен с луком енисейцев-кетов. Это—сложный лук, склеенный из двух полос дерева различных пород и оклеенный тонкой берестой. У северных самоедов эта форма лука не встречается. Из лука бьют главным образом водяную птицу.

Что касается других орудий промысла, то и здесь мы наблюдаем полное единообразие в их конструкции и применении у остяко-самоедов и енисейцев. Так черкан для ловли горностая остяко-самоедский и кетский одного типа. У обоих племен мы встречаем для ловли песцов клепцу одной и той же системы. Черкан северно-самоедский отличается по своему устройству от остяко-самоедского; клепца же у северных самоедов вовсе не встречается.

В отношении жилища и хозяйственных построек мы наблюдаем такое же единообразие в их форме и строительной технике у енисейцев и остяко-самоедов. Оба племени на зиму строят бревенчатую или жердяную юрту-землянку с чувалом-камином из жердей, обмазанных глиной. Из хозяйственных построек характерны: амбар на сваях, лабаз и олений сарай с дымокуром, где олени спасаются втечение первой половины лета от комаров. Олений сарай чаще встречается у баишинских остяко-самоедов. На Тазу он встречается реже.

В отличие от северных самоедов, у которых мы повсеместно встречаем одежду, сшитую наглухо, остяко-самоеды носят парку, сшитую из оленей шкуры, открытую спереди. Такую же парку носят и енисейцы. Что же касается обуви, то здесь можно установить некоторые различия.

Так же точно можно установить единство остяко-самоедско-кетской культуры и в области родового устройства и системы родства.

Как у остяко-самоедов, так и у енисейцев-кетов все племя делится на два экзогамных рода, основанных на кровном родстве по отцовской линии. У енисейцев один из родов носит название bók do dég (=огня люди), другой—keg táán dég (=(лыжного) посоха кольца люди). У остяко-самоедов оба рода носят тотемное название: один называется limpыl päläkыl támtыp (=орла половинный род), другой—kôsыl päläkыl támtыp (=кедровки половинный род). В настоящее время не приходится говорить о существующем у остяко-самоедов тотемизме. Но по некоторым данным можно догадаться о существовании у них этого института в более отдаленные времена. Сюда относится наблюдаемый, правда, редко, и до сих пор еще среди остяко-самоедов usus приручать таких совершенно бесполезных в каком бы то ни было отношении птиц, как кедровка

(Nucifraga careocatactus). В то же время наблюдается и приручение орла, перья которого идут на отделку стрел. С другой стороны, мне довелось встретиться у остяко-самоедов с шутками-поговорками, в которых кедровка называется братом (timna) всех, принадлежащих к kôsыl päläkыl támtыp, а орел называется братом всех членов рода орла. В то же время в одной из этих шуток встречается указание на то, что kôsыl kup (человек из рода кедровки) не может убивать кедровку—своего брата.

Что касается системы родства, то она по своей конструкции совпадает у остяко-самоедов и енисейцев. У обоих этих племен мы встречаемся с классификационной терминологией родства, причем классы остяко-самоедской системы совпадают с таковыми же в системе родства енисейцев. Так, например, старшего брата своего отца остяко-самоед будет называть термином ilra; этим же термином он будет называть и своего деда, и его братьев, и деда своей жены, и целый ряд лиц, соответствующих классу ilra. Термину ilra в системе родства енисейцев соответствует термин dip, который имеет то же применение, что и ilra у остяко-самоедов. Младшего брата своего отца остяко-самоед будет называть timna. Этим же термином называет он своих братьев всех степеней родства. В енисейско-кетской системе класс „братьев" носит название bisép и совпадает с классом timna у остяко-самоедов. Такое же совпадение можно проследить и в отношении других классов.

В тесной связи с этими совпадениями в области родственной номенклатуры находятся совпадения в области так наз. психических запретов, наблюдаемых между определенными категориями лиц. Эти запреты одни и те же у остяко-самоедов и енисейцев.

Точно так же и в области шаманства мы наблюдаем теснейшую связь между остяко-самоедской культурой и культурой енисейцев.

Костюм остяко-самоедского шамана ничем, можно сказать, не отличается от такового у енисейцев [1]). Это—та же шаманская парка, по форме своей напоминающая птицу. Все железные части помещаются на спине, как и на парке енисейцев. Спереди надевается нагрудник, который по остяко-самоедски носит название kutan, что совпадает с енисейско-кетским kútn. Все железные части, встречающиеся на парке, нагруднике, пимах, по форме своей чрезвычайно сходны с таковыми же на костюме енисейцев. Точно так же и шаманская корона, шаманский жезл, заканчивающийся вверху трезубцем, колотушка с изображением ящерицы — все они вполне идентичны с соответствующими объектами в шаманском облачении енисейцев.

В шаманстве остяко-самоедов мне удалось открыть интереснейшую церемонию „оживления" предметов шаманского облачения, из которых бубен и парка имеют первенствующее значение. Термин оживления взят мною дословно из остяко-самоедского: ilыko —

---

[1]) Срав. В. Анучин, Очерк шаманства у енисейских остяков. Сборник Музея антропологии и этногр. при Им. Академии наук, т. II—2.

жить; iläptsko — оживлять „Mäkko tünäs, mat nünam iläptentam! (Ко мне приходи, я бубен оживлять буду!). Так шаман созывает своих сородичей на предстоящую церемонию, которая приурочивается к весеннему перелету птиц и продолжается обычно десять дней. Центральным моментом церемонии оживления бубна (или парки) является дорога на юг, в страну, „где светят семь солнц, где камень до неба достает". Эту дорогу шаман совершает на олене, из шкуры которого сделан оживляемый бубен (или парка). Для этого ему предварительно приходится оживить этого оленя. Приближаясь к цели своего пути, шаман сильно потеет, что является указанием на жаркий климат тех стран, которые он посещает. Церемония заканчивается всеобщим пиром и кормлением идолов.

Церемонию оживления мы встречаем также у енисейцев-кетов (has seledimn — бубенного оленя „оживлять"). Правда, Анучин в своей работе о шаманстве этого племени ничего о ней не упоминает.

Подробное описание церемонии оживления я надеюсь дать в специальной статье, посвященной этому в высокой степени интересному вопросу.

К ИСТОРИИ ТЕРЮХАНСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ.

(ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ СООБЩЕНИЕ)

М. Т. Маркелов и *С. П. Толстов* (Москва).

I.

Вопрос о взаимотношении четырех мордовских племен и до сих пор не ставился в этнологической литературе, если оставить в стороне вопрос о происхождении их племенных наименований. Культурно-исторический анализ ограничивался слабыми попытками осветить этнографические отличия между двумя основными группами мордвы—эрзей и мокшей, оставляя в стороне две другие—каратаев и терюхан. Нужно приэтом отметить, что и по отношению к двум основным группам исследователи еще не пришли к сколько-нибудь удовлетворительному решению, ограничиваясь слабо мотивированными гипотезами.

Этническая история племен среднего Поволжья является до сих пор настолько не разработанной, что ограничение себя в рамках исследования одной этнической группы вряд ли может привести к разрешению проблем генезиса современных национальных образований и культурных типов.

Мы должны учесть, помимо сложных взаимодействий финских племен и культур между собой, целый ряд инородных, зачастую весьма древних культурных воздействий. Так, последние палеоэтнологические работы по изучению культуры волжских болгар настойчиво заставляют исследователя этнических культур Поволжья обратить самое тщательное внимание на выяснение древних связей финских племен с болгарским культурным центром. С другой стороны, современные этнологические исследования приволжских татар мишарей все с большей определенностью указывают на возможность признать в них потомков можар, издавна объединявших в своей культуре угорские и тюркские элементы, и, несомненно, оставивших свои следы в культуре современных финских народностей Поволжья[1]).

---

[1]) С. П. Толстов. Итоги и перспективы этнолотического изучения национальных групп Нижегородской губернии, ст., „Культура и быт населения ЦПО“ под ред. В. В. Богданова и С. П. Толстова, изд. музея ЦПО, Москва, 1928.

Он же, К этнографической характеристике великорусского и национально-туземного населения Нижегородской губернии, Тр. IV конференции по изуч. произв. сил Нижегородской губ., 1928 г.

В вопросе об изучении этнической истории мордовского народа, может быть, более очередным является не изучение крупных групп — эрзи и мокши, а изолированных и подвергшихся инородным влияниям каратаев и терюхан, стоявших в стороне от общенациональной эволюции и с бóльшим консерватизмом сохранивших целый ряд архаических элементов культуры.

Исследование этих реликтовых групп может быть поможет в гораздо большей степени выяснить исторический профиль мордовской культуры в ее связи с окружающими этнокультурными формированиями.

В частности от исследования обрусевшей группы мордвы водораздела Теши и Кудьмы — терюхан, группы, сохранившей в своей материальной и духовной культуре целый ряд элементов, резко обособляющих ее от родственной по рудиментам языка эрзи, можно ждать разрешения многих темных вопросов культурной истории мордвы Волго-окского района.

II.

К постановке изучения терюхан, как к одной из наиболее очередных задач научного исследования народностей Средней России, одновременно пришли два учреждения, в последние годы развившие интенсивную исследовательскую деятельность на этой территории.

Центральный музей народоведения в связи со своими работами по изучению финских культур Поволжья и Комплексная антропологическая экспедиция Антропологического научно-исследовательского ин-та при I МГУ по ЦПО под руководством Б. С. Жукова[1]) в разрезе изучения этнических взаимодействий на территории Средней России поставили перед собой, как очередную тему, исследование терюханской группы.

В 1926 году Б. С. Жуковым и Е. И. Горюновой, сотрудницей музея и экспедиции, по поручению музея, были произведены раскопки терюханского могильника близ с. Сарлей Дальнеконстантиновской волости Нижегородского уезда. Одновременно, по заданиям экспедиции, ею был собран ориентировочный этнографический материал по смежным терюханским селениям (Б. и М. Сескино) и приобретена небольшая коллекция для Нижегородского историко-бытового музея. В 1927 году палеоэтнологические работы в терюханском районе продолжались: Е. И. Горюновой были продолжены раскопки могильника с. Сарлей, Б. С. Жуковым и С. П. Толстовым был раскопан могильник Кужадон (в 8 *км* к северу от Сарлея); коллекции поступили в Центральный музей народоведения. Одновременно с этим было начато детальное этнографическое обследование в том же районе двумя отрядами—отрядом Центрального музея народоведения под руководством сотрудника музея М. Т. Маркелова при участии сотруд-

[1]) Экспедиция в пределах Нижегородской губернии работает в связи с заданиями Нижегородской Ассоциации по изучению производительных сил.

ниц музея В. Н. Белицер и Е. П. Ульяновой и аспиранта Института народов Востока С. С. Абузова и отрядом Комплексной экспедиции под руководством этнолога Музея Центрально-промышленной области С. П. Толстова при участии художника Н. П. Толстова и студента Ниж. гос. университета М. И. Зевакина. Были обследованы: с.с. Сарлей, Б. Сескино, М. Сескино, Борцево, Макраши, Б. Терюшево, Мигалиха. Обследовалась как материальная культура — жилище, одежда, хозяйственный инвентарь и др., так и духовная культура — семейные обряды, религиозные верования и фольклор.

В 1928 году этими отрядами под руководством тех же исследователей в составе отряда Центрального музея народоведения, студентов-этнологов I МГУ З. Р. Бодяжиной, П. А. Бородина и В. М. Назарина и сотрудницы Ц. М. и В. Н. Белицер и в составе отряда АКЭ — художника Н. П. Толстова, студентов-антропологов I МГУ Н. А. Елизаровой и Н. Н. Чебоксарова, сотрудницы Музея ЦПО Г. С. Масловой и практикантки музея Е. К. Чаплиной были обследованы по той же программе с. с. Сиуха, Шониха, Арманиха, Касаниха, Клюиха, Винный Майдан, Лом, Инютино, Криуша, Надеждино, Ольгино и из обследованных в 1927 г. — Мигалиха, Сарлей, Б. и М. Сескино и Макраша.

Помимо значительного количества сделанных записей, чертежей и зарисовок обоими отрядами было сделано около 250 фотографических снимков по костюму, постройкам, кустарным промыслам, средствам передвижения, с.-х. инвентарю и обрядам. Приобретенные коллекции поступили в Центральный музей народоведения — 257 номеров в Гос. музей ЦПО — 85 номеров и в Нижегородский историко-бытовой музей 40—в общей сложности 465 номеров.

Особенное внимание обоими отрядами было обращено на собирание словаря сохранившихся в русской речи терюхан мордовских слов, главным образом в терминологии костюма, ткачества, родственных отношений, мифологии и фольклоре. Всего было собрано около 90 слов.

Помимо того в 1928 году антропологической экспедицией были поставлены антропологические работы под руководством В. И. Сергеева при участии студента-антрополога I МГУ К. Ф. Соколовой и врача Н. Ф. Чевтаевой и лингвистические исследования, порученные В. Н. Сидорову и Р. И. Аванесову.

Таким образом, в результате 3-летней работы двух экспедиций, мы имеем материал для монографического описания терюхан со стороны физического типа, культуры и быта, языка и погребенных культур, которое и намечено к осуществлению втечение ближайшего года.

III.

Современные мордва-терюхане группируются в 25 селениях Нижегородского уезда, трех волостей: Дальнеконстантиновской, Оранковской и Борисово-покровской. Говоря о современных терюханах,

мы имеем в виду лишь те селения, историческая память которых еще живо хранит воспоминания о национальных чертах быта и особой культуре по сравнению с населением других окружающих деревень. Однако, говоря о терюханах еще недавнего прошлого, необходимо количество терюханских населенных пунктов расширить. Так, еще по спискам населенных мест Нижегородского уезда 50-х годов было зарегистрировано в качестве терюханских деревень 49 селений с населением 25 000 чел.[1]). Очевидно, здесь мы имеем дело, поскольку приходится опускаться в глубь исторического прошлого, с более или менее многочисленной и во всяком случае компактной группой мордвы в пределах указанного района.

Историко-экономические судьбы мордвы-терюхан не в меньшей степени, чем современные этно-культурные их особенности, помогают исследователю вскрыть древние культурные наслоения и сдвиги в пределах изучаемой группы. Район терюханской мордвы [название терюхан, не являющееся самоназванием, повидимому, связано с названием центра района—села Б. Терюшева и происходящим, по всей вероятности, от мужского имени (Теряй-Терюхай-Терюш)] еще в средине XVII века концентрировался вокруг с. Б. Терюшева. Уже с самого начала XVIII века в Б. Терюшеве русским правительством организуется активный центр миссионерской деятельности, который несколько позднее начал свою работу под лозунгом „огнем и мечом", связанным с личностью знаменитого проповедника, нижегородского епископа Дмитрия Сеченова. В экономическом отношении с того же XVIII века этот район определенно связывается с рядом поместных хозяйств-фамилий Грузинских, Голициных и др.[2]).

В связи с этим изучение терюханской группы представляет исключительный методический интерес в смысле выяснения исторической роли крепостного права в ассимилировании и культурно-бытовой нивелировке национальных культур Средней России.

С средины XVIII века, несмотря на то, что в ряде явлений быта и культуры терюхане уже подверглись русской ассимиляции, в данном районе возникает особенно интенсивная борьба за сохранение национальной самобытности („мордовской веры"). Именно тогда усилия миссионеров вызвали небывалый отпор со стороны терюхан, объединившихся для борьбы. Исторические предания терюхан, до сих пор наполняющие современный Сарлейский район, говорят о правительственных репрессиях за вооруженный отпор миссионерам, в частности Дмитрию Сеченову, который был однажды вынужден спасаться от возмутившейся мордвы в погребе сарлейского священника. Еще раньше, именно в самом начале XIX века, терюшевская мордва была объединена протестом одновременно и против крепостнического и правительственно-миссионерского угнетения. Центром движения

---

[1]) М. Т. Маркелов, Мордва. Историко-этнографический очерк. Москва, Центриздат, 1928 г.

[2]) Он же, ibidem.

снова стал тот же Сарлейский район. В данном случае был даже выдвинут вождь движения, ставший идеологом масс,— Кузьма Алексеев, известный по следственному делу над ним, а также по миссионерским отчетам впоследствии как „Кузька — мордовский бог". Движение, базируясь на хозяйственном притеснении мордовского крестьянства, имело религиозную окраску, соединяя пережитки мордовского язычества с элементами русского сектантства и пытаясь еще раз возродить „мордовскую веру", носившую в устах вождя движения характер социальной утопии.

Несмотря на то, что движение русскими военными отрядами было быстро ликвидировано, несмотря на арест и ссылку руководителей восстания, действенные воспоминания о нем у мордвы-терюхан сохранялись очень долго. Уже в 50-х годах прошлого столетия в том же терюханском районе возникли отголоски нового движения, в данном случае, правда, объединившего в себе исключительно „мордовских женок", поплатившихся на этот раз только арестом и испытанием кнутом в канцелярии нижегородского губернатора. Это было уже последней вспышкой активного сопротивления терюхан чуждому православию и связанным с ним дореформенным формам экономического гнета [1]).

Уже во времена Д. Сеченова епископ нижегородский Вениамин писал в святейший синод о том, что мордва терюханского района говорит „ярославским рубленым говором" [1]) так что в те времена, очевидно, в языковом отношении терюхане уже настолько сильно подверглись влиянию русских, что поверхностному наблюдателю могло показаться, что: „Мордва и совсем не мордва" [2]). Однако, несмотря на это, почти до самого последнего времени в целом ряде категорий культуры, в частности наиболее выпукло в одежде, терюхане необычайно стойко держались национальных форм, перенося с языка именно сюда представление о своей национальности. Поныне в терюханской среде сохранилась старая песня, где „вера мордовская" овеществляется в частях мордовской одежды и где горе утраты своего национального олицетворяется в прощании с „сустюжными застежками", „браными рукавами" и пр.

Вот образец песни:

Во городе во Сызрани
Сидела мордовка в засаде
За мордовскую за веру.
Возмолилася мордовка она русскому богу.
Сидела ли мордовка под красным окошком,
Перво-люли-селизенько ворваля
Друга-люли-коляпузика Мака.
Ох, мордовка!
Ведут мордву крестити,
Несут купель с крестами

---

[1]) М. Т. Маркелов, ibid.
[2]) Ibid.

Мордовочку крестити, мордовочка плакати
Перво-люли-селизенько вормаля
Друга-люли-коляпузика Мака
Ох, мордовка!
Прощай мордовская вера,
Посконная рубашка,
Кривы лапти со хвостами,
Шиты браны рукава,
Каяксова прореха,
Титяксовы вожапри.

Характерным для современных терюхан является то, что название „мордовка" по преимуществу применяется к женщинам, носящим национальный костюм.

Более ранние исторические сведения о мордве этого района носят характер скорее не документов, а литературных преданий. Так, феодально-удельная Пургасовская волость („Пургасова Русь") XIII века, территориально совпадающая в некоторых своих частях с терюханским районом, с известной долей вероятия может рассматриваться как древний очаг мордовско-терюханской культуры. Между прочим, за этот факт говорит раннее обрусение терюхан, которое может объясняться отмеченным преданием и наличием русских элементов в населении Пургасовского княжества (название — „Пургасовская Русь"). Еще не законченный анализ культуры терюханских могильников, вскрытых экспедицией, прольет свет на более ранние периоды этих взаимоотношений.

IV.

В области материальной культуры двойственность этнического типа терюхан выступает наиболее рельефно.

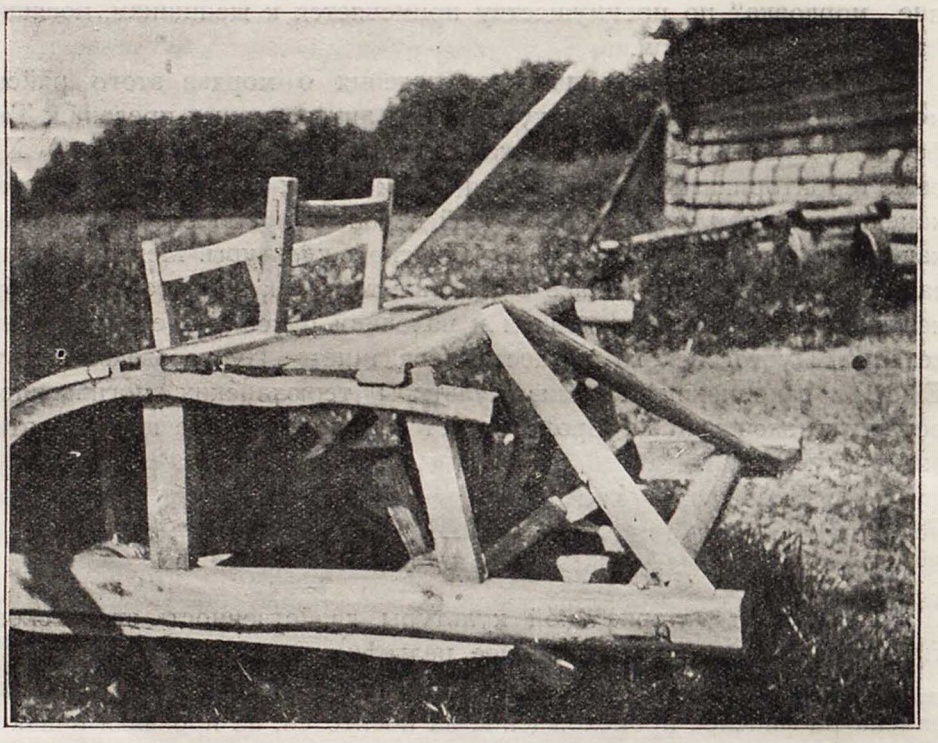
Целый ряд культурных категорий не несут в себе ни малейшего намека на финское происхождение их носителей, не проявляя никаких отличий от соответствующих элементов культуры великоруссов этнографической зоны, включающей в себя терюханский район.

Сюда относятся все категории материальной культуры, связанные с хозяйственно-бытовым укладом терюханского крестьянина — трудовой инвентарь, средства передвижения, жилище.

Напротив, в других категориях национально-туземный слой оказывается чрезвычайно мощным и легко обнаруживающимся из-под поздних наслоений великорусской культуры. Это культурные категории, связанные наиболее тесно с национально-общественными сторонами быта, в первую очередь одежда, затем музыкальные инструменты и проч. Хозяйственный быт терюхан не позволяет их выделять сколько-нибудь серьезно из окружающего русского и окончательно обрусевшего населения. Одинаковые исторические судьбы, крепостная зависимость от одних и тех же помещиков не могли не нивелировать всех особенностей национального типа хозяйства.

Здесь, как и всюду по окружающим волостям южной половины Нижегородского уезда, мы имеем необычайно сильное развитие отхожих промыслов, отрывающих мужское население на значительную часть года в города.

Мало рентабельное земледельческое хозяйство принуждает наряду с этим к развитию мелкой кустарной промышленности — здесь мы имеем плетение решет, цыновок, углежжение, приготовление полозьев, лычный промысел и т. д., которые, однако, не играют крупной роли в хозяйстве, базирующемся в первую очередь все же на земледелии и отходе в города.



Конная молотилка, с. Сарлей, Нижегор. у.

Земледельческий инвентарь, также не отличающийся от русского окружающих районов, за последние десятилетия сильно эволюционировал.

Мы имеем здесь значительное вытеснение сохи плугом и смену вязаной бороны бороной со вставными зубьями.

В молотьбе хлеба можно отметить исчезновение предварительной просушки хлеба в овинах и молотьбы цепами, замененной околачиванием снопов о „хлысталку“ — жердь на двух подставках. (Эта эволюция связана, повидимому, в первую очередь с сокращением посевной площади.) Наряду с этим широко распространены особые молотилки с вращающимся барабаном, усаженным деревянными зубьями — „кулаками“.

В области сухопутных средств передвижения для терюхан характерны те же основные типы приволжской зоны Нижегородской губернии, что и для русских окружающих районов—сноповая телега с „креслами“ из цельных корней или вставленных вертикально стоек, и навозная телега, которая может также превращаться в сноповую при помощи отдельного кузова — „накладней“ [1]). Можно несколько дольше остановиться на постройках терюхан.

Характерной чертой построек этой зоны Нижегородской губернии, именно приволжской полосы, правобережной ее половины, является соединение южновеликорусских и северновеликорусских эле-



Двуярусно-двурядный двор, д. М. Сескино, Нижегор. у.

ментов культуры жилища, необычайно сложно переплетающихся между собой.

Если в южных уездах Нижегородской губернии севернорусским остается лишь план дома, конструктивный же план построек и общая планировка дворов и усадеб носит скорее южновеликорусский характер, здесь эти взаимоотношения двух кругов великорусской культуры значительно сложнее.

Селения терюхан относительно велики (50—100 дворов); располагаются обычно двумя порядками вдоль гребня возвышенности на склоне, обращенном к воде (если таковая имеется), так что каждое селение делится на верхний и нижний порядок. Крупные

[1]) См. С. П. Толстов, Элементы материальной культуры великорусского населения Ветлужско-Керженского края. Н.-Новгород, 1929.

села располагаются обычно несколькими концами по обе стороны долины речки, обнаруживая зачастую большую беспорядочность в расположении построек. Бани концентрируются у воды, амбары— обычно на пустыре посередине селения или на конце. Против домов, выходящих фронтонами на улицу, расположены погреба, палатки, мазанки и подвалы различного типа.

Усадьбы имеют вытянутую форму и заняты огородами и молотильными сараями. Дворы весьма разнообразны по типу планировки. Наиболее распространена однорядная связь среднерусского подтипа [1]). Двурядная связь, проникающая сюда с севера, из поволжской зоны, сравнительно редка, хотя и является старым типом. Более распространен так называемый двуярусный двор, где позади избы стоят 2 двора — один под одну связь с ней, другой параллельно, вплотную к нему, угол же между фасадом этого двора и боковой стеной избы занят поднавесьем. Очень типичен двор своеобразной конструкции, представляющий из себя как бы сочетание двухрядной и среднерусской однорядной связи, где мы имеем покрытый двускатной крышей небольшой двор рядом с избой, и позади его и избы — широкий крытый двор, продолжающий длинную ось застройки.

Наряду с этими типами распространена „двойная связь"—параллельное соединение двух однорядных связей и пятистенок с двумя дворами сзади.

Своеобразен тип застройки с расположением избы параллельно улице и крытым двором позади, отступя от избы, параллельно или перпендикулярно к ней, соединенным с ней наклоненным в сторону двора односкатным глухим навесом. Тип дома более однообразен,— обычно мы имеем трехкамерный северный тип дома, с избой на высокой подъизбице, соединенной часто открытыми в сторону двора сенями, стоящими на еще более высоком „подклете", так наз. „задней" — холодною клетью.

Внутреннее устройство дома типично-северновеликорусское, и ничем не отличается от устройства великорусской избы соответствующей этнографической зоны [2]).

Наибольшую двойственность мы встречаем в строительно-технических навыках населения. Особенно ярко это выражено в системе конструкции кровли, везде являющейся важнейшим таксономическим признаком строительно-технического типа. На дворах и хозяйственных постройках мы почти всегда имеем специфическую южновеликорусскую четырехскатную (или трехскатную) соломенную кровлю, с залобками из поперечных слег (крышу костром), покрытую путаной соломой, прижатой „переметинами".

---

[1]) См. С. П. Толстов. — Вышецитирован. работы.
М. П. Званцев, Жилище и одежда Чернухинского района (Арзамасский уезд), сб. „Культура и быт населения ЦПО".

[2]) С. П. Толстов. Нацмены ЦПО. Москва 1928.
Он же, Вопросы систематики великорусского жилища в средней России, сб. „Культура и быт населения ЦПО", Москва 1929.





Вышивка на рукавах шушпана. (Д. Макраша, Нижегород. уезда.)

На старых избах и амбарах—тесовая двухскатная крыша на самцах и курицах. Прежде встречались и кровли с шеломом. Резюмируя, можно сказать, что в терюханском жилище сказалось взаимодействие трех кругов великорусской культуры, бытующих на этой территории—древне-северновеликорусского, связанного со старой северной („Новгородской") колонизацией в Волго-окскую область, гибридного северновеликорусского (верхневолжского связанного с Московской колонизацией Нижегородского Поволжья, и гибридного же средневеликорусского (средне- и нижневолжского), сложившегося из элементов северно- и южно-великорусских культур.

С севера двигается верхневолжская двурядная связь и архаическая северная однорядная с сев.-русскими техническими навыками. С юга — открытый двор покоем с ю.-русской техникой. Тип избы во всех комплексах в основном один и тот же — северновеликорусский.



Старая изба, д. Лом, Нижегор. уезда.

Мордовских черт [1]) ни в расположении печи, ни в плане двора, ни в технических приемах, ни в терминологии терюханских построек нет.

Здесь мы имеем типичное жилище великоруссов средней полосы Нижегородской губернии, целиком вошедшее в колею жизни и трансформации великорусской народной культуры.

Как мы уже не раз отмечали, наиболее ярким этническим признаком терюхан является костюм. Правда, за последние годы смена мордовского костюма русским идет все интенсивнее, но почти в каждом селении можно встретить значительное количество женщин, продолжающих одевать национальную одежду. В особенности значительный процент женщин, „ходящих мордовками", в Сарлейском районе в д. д. Б. и М. Сескино и Макрашах, где почти каждая женщина имеет мордовский наряд, хотя не всегда одевает его. В праздники в церкви и особенно при традиционных посещениях кладбища „мордовки", в характерных белых,

[1]) См. Axel Heickel, Die Gebaüde der Tscheremissen, Mordwinen und Esten.
Н. Харузин, Очерк истории развития жилища у финнов.
М. Т. Маркелов, Саратовская мордва (этнограф. матер.), Саратов, 1922.

с красной отделкой на рукавах шушпанах, подпоясанных широкими красными поясами с висящими спереди до подола кистями, встречаются на каждом шагу, придавая толпе своеобразный колорит. Смена мордовского костюма русским произошла сравнительно недавно, втечение последних двух-трех десятилетий, причем в разных районах мы встречаем разные хронологические комплексы местного великорусского костюма. Очень многие селения почти не застали комплекса косоклинного сарафана-ферязи, перейдя непосредственно к круглому сборчатому сарафану из покупной материи с лямками — „мишками".

Наиболее старым головным убором, перешедшим от русских к мордве, является „головка", вышитая золотом или серебром шелковая косынка. Великорусская сорока исчезла в этом районе прежде проникновения к мордве русских элементов одежды, и терюхане ее не знают. Наиболее распространенным является комплекс сарафана без лямок или юбки, рубахи без рукавов и короткой кофты — наиболее поздний комплекс полугородской русской женской одежды, непосредственно наслаивающийся на терюханские формы костюма.

Если очень легко отделить великорусские наслоения от коренного комплекса мордовской одежды терюхан, то в последнем выделение его компонентов путем этнологического анализа является делом много более сложным.

Женский костюм терюхан слагается из: 1) рубахи туникообразного покроя [1]) с центральным и двумя боковыми полотнищами, „рунго" и „супо", с вышивкой вокруг ворота (сювей) и на разрезе посредине подола (старый, исчезнувший вариант свадебной рубахи с вышивкой на плечах носил название супопря), 2) шушпана — туникообразной распашной одежды с вышивкой на рукавах от кисти до локтя, в виде ряда почти слившихся (поперечных) полос (одна зубчатая полоса по краю с меандровым узором — „каяксы" — вожапри, затем 2 полосы сплошной вышивки „позаспоена" и „споена", в середине широкая „решотка", с разнообразными сочетаниями свастических и меандровых элементов в рисунке и затем вновь „споена" и „позаспоена").

Старые шушпаны имели кроме того вышивку в виде ромба на плечах (мышки) со свастикой посредине (и вокруг ворота).

Можно отметить свадебный шушпан — попоняху с нашитыми на рукава „дудяшками" — бахромой из цветной шерсти „жицы" и раковин — каури („кумры"), и окончательно исчезнувшую „полоскопайку" — шушпан с очень широкими рукавами, повидимому, близкий к нанге тамбовской мордвы [2]).

И рубаха и одеваемый на нее шушпан подпоясываются — первая узким тканым „в доски" пояском, второй — широким тканым, вязаным или покупным шерстяным простым кушаком с кистями, висящими спереди до подола. Прежде употреблялся, ныне исчезнувший, широкий

---

[1]) Б. А. Куфтин, Материальная культура русской мещеры, М., 1926 г.

[2]) Б. А. Куфтин, ibid.

С. П. Толстов, Нацмены ЦПО, Москва, 1928 г.

тканый узорный пояс с длинными кистями („вакстере"), украшенными шерстяной бахромой, сзади и более короткими спереди — „розняк".

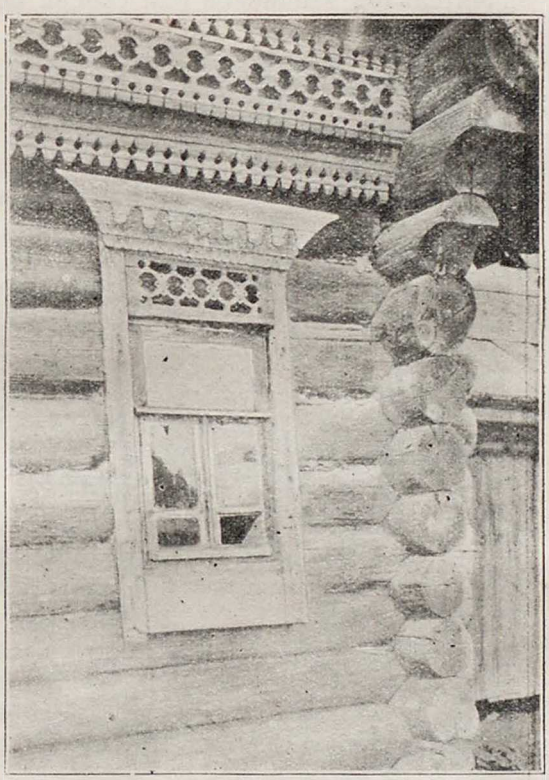
Демисезонной одеждой служила белая серьмяга, двухклинный сплошной зипун из белого сукна, со стоячим сзади воротом, покрытым богатой аппликацией красного сукна и украшенный пришитыми на груди „дудяшками".

Зимой носилась „писаная шуба" из красной овчины, также украшенная аппликацией.

И шуба и серьмяга надевались под шушпан, всегда служивший верхней одеждой.

Из украшений важно отметить сустуг — круглую фибулу типа эрзянской сюлгамы с подвесками из цепочек и медных жетонов с гравированным рисунком, перстни, бисерные „снизки" или решотки, носимые на груди.

Головным убором терюханской женщины в настоящее время является исключительно платок или полушалок, завязываемый на угол под подбородком.



Деталь резьбы, д. Лом, Нижегородск. у.

Национальным убором, ныне почти исчезнувшим (один экземпляр приобретен для ЦМН и один для Музея ЦПО), служил „венец", головной убор типа хошпу, состоящий из лежащего на темени тканого узорного пояса, конец которого спускается на правое плечо, украшенного проволочным венчиком сверху и несколькими круглыми рядами раковин снизу. Спереди к нему пришит облегающий лоб лоскут холста, покрытый серебряными монетами, сзади — свисающая до пояса бахрома из черной и зеленой жицы, украшенная подвесками, кисточками, раковинами и монетками. На висках венец украшался круглыми „пушками" из гусиного пуха, и от висков же на грудь, ниже пояса, с обеих сторон сустуга свисали „плетни" — холщевая лента, покрытая крупными серебряными монетами.

Этот тип венца носили замужние женщины.

Девичий венец имел большее отверстие наверху и не имел бахромы сзади, а лишь одну кисть, висевшую спереди, справа; принадлежностью головного убора являлся „хвост" из черной шерсти толщиной в руку, привязывавшийся к косе и висевший до подола, проходя под пояс.

Обувью служили лапти мордовского типа, с хвостами, надевавшиеся на белые портянки, зашнуровывавшимися прежде тканными узорными шерстяными (сябастри) или кожаными оборами, теперь сменившимися лычными.

Мужской костюм в настоящее время почти совершенно утратил национальные черты. Рубаха и порты обычного русского покроя, хотя еще сравнительно недавно непременной принадлежностью мужского костюма являлся шушпан, того же покроя, что и женский, но или с незначительной вышивкой или совсем без нее.



Женщины-терюханки, д. М. Сескино, Нижегородск. у.

Некоторые старики и пастухи еще и сейчас продолжают носить шушпаны.

Также еще недавно частями мужского костюма являлись серьмяга и шуба. Как видно, комплекс костюма терюхан чрезвычайно резко отличен от эрзянского, обнаруживая связь с последними лишь в незначительном количестве не особенно существенных признаков.

Способ украшения рукавов, близкий к украшению рукавов бессермянских шушпанов и пермяцкого мужского запона, ни по орнаменту, ни по форме не имеет полной аналогии в эрзянской культуре. Повидимому, вышивка терюханских рукавов представляет собой модификацию украшения посредством нашивания тканых полос, еще и сейчас широко распространенных у южных великоруссов [1]).

Богатая аппликация шубы и серьмяги, повидимому, связана с наличием в культуре терюхан арктических, может быть, угорских („см. Alquist, Ueber die Vogulen und ostjaken“) традиций, и кроме того встречает наиболее близкую географически аналогию в аппликации „дюле-кюльмека“ мишарей [2]).

Северо-восточными же традициями может быть объяснен способ ношения шушпана поверх шубы и серьмяги.

---

[1]) П. П. Стаханов, Сапожковское городище; Н. И. Лебедева, Народный быт на верховьях Десны и Оки.

[2]) С. П. Толстов, см. цитированные выше работы.

Венец терюхан также выпадает из круга мордовской культуры, явно примыкая к кругу хошпу — характерному для чуваш, мари, бессермян, вотяков, башкир и частью дунайских болгар.

Географический ареал этого типа и его этнические связи, прослеживающиеся вплоть до абашевской бронзовой культуры, где мы имеем головные уборы, украшенные медными бляшками [1]), заставляют интерпретировать его, как форму, связанную с древними турецкими культурами Поволжья, достигшими апогея своего влияния на финские культуры в Болгарскую эпоху.

Таким образом, не имея возможности из-за отсутствия места детально осветить историю и культурные факторы, воздействием которых объясняется своеобразие терюханской одежды, мы можем все же констатировать, основываясь на вышеизложенном, что, повидимому, эрзянские элементы (наиболее яркий из которых — назадник - пулагай — совершенно отсутствует у терюхан) играют в одежде терюхан очень незначительную роль. Вместе с тем наиболее яркие признаки терюханской культуры одежды заставляют определенно предполагать здесь наличие, по меньшей мере, двух неэрзянских слоев — древнего, прафинского, несущего северные традиции, может быть, связанные с реминисценсиями угорской культуры и, более позднего — турко-болгарского, ярко выражающегося в терюханском головном уборе.



Женщина в „плетнях", д. Инютино, Нижегородск. у.

V.

Не менее сложна, но зато и не менее плодотворна для историко-этнологического анализа духовная культура терюхан.

Наиболее настойчиво в этой области выдвигаются две основных проблемы, чреватые целым рядом интересных деталей, исторических параллелей и этнически - разнообразных аналогий.

---

[1]) Smolin. Necropol d'Abachevo. Eurasia Septeutr. Antiqua I., равно как и материалы из раскопок Б. А. Куфтина в Касимовском у.

В терюханской духовной культуре исследователь прежде всего становится перед необходимостью учета степени сохранности национальных черт, древне-терюханских особенностей, отдельных архаизмов, т. е. всего того, чем можно характеризовать исконно-терюханский быт и культуру. Само собой разумеется, что даже в порядке полевой интерпретации перед исследователем в связи с этой проблемой встают и вопросы узко-этнических взаимоотношений терюхан и других групп мордвы. В этом смысле особенно любопытно отметить то обстоятельство, что духовная культура терюхан настойчиво ведет изучающего к прошлым традициям культуры эрзянской группы мордвы. Исключительный интерес к последнему усугубляется и тем, что в области материальной культуры, как мы видели выше, терюхане являются более загадочной и во всяком случае более контаминированной группой.



Женщина-терюханка в „сермяге", д. Лом, Нижегородск. у.

Особенное внимание экспедиций в этой области за все три года работы было сосредоточено на изучении обрядовой действительности современных терюхан. Нужно заметить что в свадебном обряде, напр., до настоящего времени сохранилось много ритуальных черт, объяснимых только из очень старых мордовских и даже более того общефинских традиций. В этом отношении прежде всего заставляет обратить на себя внимание самая схема содержания обряда, — элемент, объяснимый только в недрах угро-финской этнографии. Кроме самых поздних поверхностных наслоений великорусского свадебного обряда здесь мы не находим ровно ничего. В основе свадебного обряда терюхан лежат принципы семейно-родственного быта, так характерные для языческих групп Приволжских финнов. Здесь мы видим то же отношение к родственникам жениха, как к „чужакам", ту же юридическую неопределенность положения невесты, полупродаваемой, полукраденой, те же ритуальные эпизоды прощания невесты с родными, то же содержание свадебных воплей и причитаний.

Момент церковно-христианского освящения свадьбы у терюхан так легко отделим из всего комплекса обряда, что становится ясным, что он является лишь самым поздним привеском к обряду. Наоборот, во всем ритуале чувствуется взгляд на свадебный обряд как на магический акт. Лишь сила и явления природы способны стать свидетелями брачной трагедии мордовской девушки.

„Благослови меня небо и земля"—

в вопле заклинает свою судьбу девушка-невеста в полуночном одиночестве в огороде.

Звезды и луна,
Всякое деревцо, кудрявая рябина.
Я пошлю голос во всю мать-волость,
Во все четыре стороны:
Первый—на восход солнца,
По Терюшеву Большому поселу,
Ко родимой авыньке (мамыньке).

Кстати сказать, большинство свадебных причетов терюханской девушки являются, как это ясно чувствуется, переводными с эрзянского. Тождественные формулы знакомы нам по эрзе Ардатовского уезда, Ульяновской губернии. С другой стороны, они близки и зырянским свадебным заклинаниям - причетам [1]).

Как совершенно аналогичный эрзянскому можно отметить в терюханской свадьбе момент ухода из родительского дома. В родительском дворе на шестах развешивают всю одежду девушки-терюханки, готовят „парьки" — коробья для укладки пожитков невесты, а она, сидя в избе, вопит:

„Шли ли прошли свахи-уряшн
Батюшкиным широким двором,
Стоят ли держат ли шесты,
Мои хорошии шушпанья,
Мои плетни и дорогие венцы".

Уже предварительный этнологический анализ свадебного обряда терюхан дает намеки на полную возможность выделить разные культурные и этнические слои обряда, а порой даже борьбу этих слоев за приоритет. Так, чуждый момент православного венчания вызвал в свадьбе целый ряд причитаний по поводу вмешательства православного духовенства. В причитаниях духовенство заслужило по отношению к себе нелестные эпитеты: „попы, дьяки—церковные дураки",— так девушка „величает" священников за то, что они насильно ведут ее в церковь. Кроме позднего великорусского слоя, можно видеть 2-й слой в свадьбе, идущий из эрзянской свадьбы, а также очень древнее, может быть, общее финское наслоение.

---

1) Старцев, Свадебные причитания зырян. („Матер. по сем.-род. быту нар. СССР", под. ред. Л. Я. Штернберга, 1926 г.)

Почти то же самое можно сказать и относительно другого обряда терюхан — погребально-поминального. Здесь любопытно отметить тот факт, что собственно погребальный обряд в настоящее время почти целиком слился с приволжско-великорусскими традициями погребения более или менее древними и сохранил эрзянско-мордовские черты, пожалуй, лишь в ритуале приготовления гроба и могилы. Но зато обряды, связанные с поминовениями родственников, еще вполне сохранили ярко-выраженные пережитки общефинского культа предков. Эти особенности сквозят как в ритуале зазыва предков, по которому в доме умершего приготовляют умершим родичам место для сидения, любимые кушанья, а последнему умершему даже одежду, так и в обычае проводов покойников после поминовения. От общефинских элементов поминовения терюхане хранят доселе и общественные поминки. С эрзянскими у терюхан в похоронном обряде общие дни общественных поминовений, а также обычаи угощения покойников.

Последнее обстоятельство находится, очевидно, в связи с попытками возрождения мордовского культа, имевшее место в начале XIX века в районе современной Терюхании. Дело в том, что в движении, известном в миссионерской литературе под названием мордовского сектантства и связанном с личностью „Кузьки — мордовского бога“, в очень большом проценте принимала участие эрзя Ардатовского, Арзамасского и Лукояновского уездов. Замечательно, что даже терюхане, которые к началу XIX века безусловно утеряли мордовский язык, доселе помнят несколько образцов молитв, употребляемых на возрожденных языческих молениях под руководством Кузьмы Алексеева и известных под названием „Паз-моро“ — божьи песни. Несколько старух сообщало экспедиции слова молитвы этих „Паз-моро“, не понимая их смысла.

Старуха-терюханка д. Б. Сескино даже пела эти слова:

„Вере паз, Нишке паз“
Макст чумбра чи
Макст эрямо чи
Вере паз помилуй нас.

Чисто эрзянский говор этой песни наводит исследователя на мысль о вторичном эрзянском слое культуры, искусственно пытавшемся в начале XIX века проникнуть к терюханам, уже успевшим в XVIII веке достаточно ассимилироваться в смысле языка с русскими. В этом убеждает нас и еще целый ряд фактов.

Эрзянские элементы, следовательно, в современной терюханской культуре хронологически могут быть разрезанными на более древние и более новые. Именно в этом и заключена одна из основных трудностей этнологической интерпретации культуры терюхан, не дававшейся исследователям до сих пор.

В двух словах нам остается охарактеризовать терюханский фольклор, а также сделать несколько языковых сопоставлений.

В чрезвычайно богатом до настоящего времени терюханском фольклоре кроме слоя современной средневолжской песни, кроме залихватской сормовской частушки, которая, кстати сказать, доселе поется у терюхан в унисонную одногласку, исследователь уже вполне способен выделить еще целый ряд более поздних и более древних наслоений. Прежде всего обращает на себя внимание во всем комплексе терюханского народного творчества русская обрядовая песня, так мало сохранившаяся теперь в средневолжской великорусской деревне.

Великорусские аграрные обряды с их большим песенным репертуаром бытовали у терюхан вплоть до предыдущего нам поколения. Терюханские села в отличие от многих окружающих великорусских сел в еще недавнем прошлом хранили обряды Семика, Васильева вечера, сжигания масленицы, обряды, связанные с почитанием Ярилы, и проч. Любопытно отметить, что некоторые из этих обрядов, как, напр., сжигание масленицы и Ярила, в окружающих русских селениях отсутствуют. Эти традиции ведут терюханскую обрядовую поэзию скорее на запад и север, зачастую переплетаясь так же с южновеликорусскими наслоениями, и проследить пути проникновения их к терюханам — это дело будущего исследования.

На север же, по всей вероятности, ведут нас и остатки наиболее старого песенного слоя — северно-великорусские былины, несколько сюжетов которых экспедиции удалось записать у терюхан. Так, здесь записаны сюжеты былин: о сестре разбойников („о молодой вдове"), о князе Михайле, о Дунае — сыне Ивановиче и др. В этой же связи необходимо отметить и большое количество хороводных песен; некоторые из них, безусловно, можно отнести к очень древним песенным сюжетам, такова, например, песня о старом и малом муже, теме, с очень давних пор бытующей и у мордвы:

„Хорошо ли тебе, сестрица, за старым мужем жить?"
„Мне за старым жить —только сердце сушить".
„Хорошо ли тебе, сестрица, за малым мужем жить?"
„Мне за малым жить,—только постельку стелить".
„Хорошо ли тебе, сестрица, за ровнюшкой жить?"
„Мне за ровнюшкой жить—не нарадоваться".

Наконец в современном терюханском творчестве вполне реально отделим исконно эрзянский мордовский культурный слой.

Существует целый ряд песен, которые совершенно непонятны с точки зрения формальной структуры русской народной песни. Они производят впечатление скорее переводных песен с другого языка. Приведем для примера два зачина таких песен:

Во Инютине селе
Ходил Корьмай, гулял Корьмай
Со звонкою дудочкой.
Заходил Корьмай в мужичью беседу,
Хвалился Корьмай: „Эти онучи, эти бучены—
Кудалькиной Марьюшки".

Или:

Собирался Енька, собирался Енька
В славную Мокрашу с пирогам.
Как и звал Енька он цирульника-Степана:
„Пойдем, Степан, пойдем, братец
В славную Мокрашу с пирогам".

Строй этих песен удивительно сохранил все мордовские обороты, не говоря уже о сюжетах этих песен и собственных именах, доселе сохранившихся у мордвы-эрзи. Кстати сказать, экспедиции удалось записать ряд песен, тождественных современным эрзянским, переведенным на русский язык. Для этнолога это представляет исключительный интерес, так как почти экспериментально вводит его в вопросы анализа самого процесса культурной ассимиляции, в данном случае процесса обрусения терюхан. Это же важно и для решения теоретических вопросов бытования исконных форм народного творчества на языке подчинившей народности.

С другой стороны, фольклор современных терюхан является исключительно важным материалом для реконструкции рудиментов языка этой группы. Доселе в песенном творчестве мы встречаем ряд фоестических и морфологических особенностей, идущих безусловно из структуры финских языков. Так, в песенном творчестве мы встречаем:

„Или с вьедрам по воду" — вместо „с ведрами"
или: „Сестра сестру питает" — вместо „пытает"
или: „Рибку Ваня уловил" — вместо „рыбку"
или: „Я була молоденька" — вместо „была"

Иного объяснения эти особенности, безусловно, не требуют.

Фольклор, наконец, не в меньшей степени, чем материальная культура и терминология родства, пополняет и словарный материал былого терюханского языка. Говоря о последнем, исследователь не может не заметить, что рудиментарно терюханское наречие из мордовских ближе к эрзянскому, чем к мокшанскому. Подтверждением этого являются следующие языковые сопоставления.

Терюх. язык	Эрзянск. язык.	Мокшайск. язык
Бог — Поз (Паз)	Паз	Шкай
Рубаха — Панар	Панар	Паля
Ст. сноха — Уряш	Уряж-Режь	Эрвене
Свад. короб. — Парька	Парь	нет
Ворот — Сиве	Сиве	Шиве
Дружка (свад.) — Урьведей	Уридивь	дружок и т. д.

Подводя итоги предварительному анализу терюханской духовной культуры, мы смело можем, следовательно, отметить, что не в меньшей мере, чем и материальная, она убеждает нас, с одной стороны, в крайней ее реликтовости, а с другой, в органической сложности даже в пределах ее изучения только в связи с волго-финским культурным миром.

VII.

Резюмируя вышеизложенные данные, характеризующие культуру терюхан, мы приходим к следующим предварительным выводам:

1. Терюханскую культуру необходимо считать результатом чрезвычайно сложных этнических взаимодействий, следы которых благодаря реликтовому характеру культуры, несмотря на весьма значительный период времени, в течение которого она складывалась, сохранились с достаточной рельефностью.

2. Необходимо отметить, что в различных категориях культуры терюхан мы имеем налицо превалирование разных культурных наслоений, слагающих в целом чрезвычайно контаминированный этнический тип терюхан.

3. Так, в областях материальной культуры, наиболее тесно связанных с хозяйственным бытом, мы имеем подавляющее господство русских элементов, не позволяющих по этим признакам выделять терюхан из окружающего русского населения. Аналогичное явление вполне заметно и по отношению к циклу хозяйственных и календарных обрядов.

4. По рудиментам терюханского языка необходимо с определенностью констатировать, что язык этой группы ничем не отличался от эрзянского наречия мордовского языка. В цикле семейных обрядов и в пережитках мифологических и культовых форм мы видим также определенный перевес чисто эрзянских элементом.

5. В культуре одежды, напротив, на ряду с незначительным эрзянским слоем вполне отделим а) более древний, архаически-финский слой, может быть, несущий в себе реминисценций какой-то евразийской культуры, отсутствующий в культуре как эрзи, так и мокши, но встречающий аналогии в одежде пермской и угорской группы финнов и у южных великоруссов; в) между ними вклинивается слой, повидимому, связанный с волжско-болгарским культурным центром, выраженный в женском головном уборе терюхан.

6. С методологической стороны изучение терюханской культуры дает исключительно интересный материал по выяснению механизма аккультурации различных этнических групп в определенных социально-экономических условиях. Иллюстрацией к тому положению является тезис № 2.

7. Изучение терюханской культуры не менее важно и с точки зрения реконструкции этнического формирования мордвы в целом. При создании этого сложного национального организма им был несомненно ассимилирован целый ряд мелких архаических этнических образований, вошедших в качестве компонентов в современную эрзянскую и мокшанскую культуру. Повидимому, в лице терюхан мы видим одну из этих групп, не успевшую быть вполне ассимилированной эрзей благодаря раннему подчинению славяно-русскому культурному влиянию. Что это была за группа покажет дальнейшее исследование.

ОБЗОР РУССКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ О КАВКАЗЕ ЗА 1917 — 1927 гг.

Л. Семенов (Владикавказ).

Вступление.

Кавказ, с его разноплеменным населением и своеобразием духовной и материальной культуры, издавна привлекал внимание исследователей. Этнографическая русская литература о нем, вышедшая в дореволюционную эпоху, очень обширна и, в значительной степени, не утратила ценности до наших дней. Однако до последнего времени Кавказ оставался мало изученной страной. Прежние источники, даже наиболее авторитетные, заметно стареют, не могут дать ответа на многие интересующие нас вопросы.

С 1917 года, в связи с постепенным формированием автономных национальных областей и республик и быстрым возрастанием краеведческого движения, изучение культуры Кавказа идет по другим путям. Выдвинулись новые научные силы, накопились новые материалы; многие проблемы получают иное разрешение.

Весьма своевременно остановиться на следующих вопросах: 1) каковы новые пути этнографического изучения Кавказа, 2) каковы итоги достижений этнографов - кавказоведов за период 1917 — 1927 гг., 3) каковы очередные задачи этнографии Кавказа.

В настоящем очерке мы имеем целью дать сжатый библиографический обзор русской этнографической литературы о Кавказе за 1917 — 1927 гг. Работа, подготовленная нами в трудных провинциальных условиях, не претендует на исчерпывающую полноту, тем более, что она является первым опытом в данной области. В частности газетная литература нами использована частично.

Этнографическая литература о Кавказе обобщающего характера.

Из этнографических работ, касающихся Кавказа, в целом заслуживает внимания статья Г. Ф. Чурсина, Этнография Кавказа (Современное состояние и задачи), помещенная в журнале „Новый Восток“ (1926 г., XV, 202—211). Статья эта, при всей краткости,

представляет для нас интерес, т. к. заключает в себе общую постановку вопроса и напоминает о неотложных задачах, стоящих перед современным исследователем. „Этнологическое изучение кавказских народов,—говорит автор,—все еще находится в зачаточном состоянии. Ни один из народов Кавказа до сих пор не изучен с сколько-нибудь исчерпывающею полнотою. Это касается даже наиболее культурных и наиболее исследованных народов — грузин и армян“ (стр. 206—207). Далее справедливо указывается на следующие обстоятельства: „А между тем быт народов Кавказа подвергается в настоящее время коренной ломке. Изменяется характер жилищ, вытесняется из домашнего обихода примитивная мебель, старинная утварь, национальные костюмы и пр. Коренным образом преобразовываются общественные отношения, строй семьи, положение женщины, обычное право; отмирают и уходят в прошлое древнейшие религиозные воззрения, проливающие свет на многие темные вопросы истории культуры всего человечества. Безвозвратно вымирает народная словесность—песни, сказки, легенды. Вместе со стариками уходят в могилу и бесчисленные произведения народного творчества, в которых отразилось все прошлое народа и его культурные связи с остальным человечеством“ (207 стр.). Необходимо по мнению Г. Ф. Чурсина, в наименее изученных областях организовывать этнологические комиссии или бюро. Во избежание параллелизма в работах, распыления и напрасной траты сил следует для достижения возможно большей планомерности установить самую тесную связь республиканских и областных этнологических организаций. „Изучение неразрывно связано с изданием научных трудов... Особенно остро чувствуется насущная необходимость в издании общекавказского органа, посвященного кавказоведению, в частности этнологии Кавказа... Нужны достаточные кадры научно подготовленных работников, в особенности из представителей кавказских народов... Этнологическое изучение только в том случае может получить широкий размах и в сравнительно короткий срок дать значительные результаты, когда к посильному участию в этом деле будут привлечены широкие массы“ (210 стр.). В заключение автор указывает на необходимость периодического устройства съездов и конференций в масштабе отдельных республик и всего Кавказа. Статья носит программный характер, выдвигает не все насущные вопросы, но является, по теме, единственной в обозреваемой литературе.

Яфетическая теория, сыгравшая в последние годы заметную роль в развитии кавказоведения, нашла широкое применение в этнографической литературе. Основные положения этой теории развиты академиком Н. Я. Марром в его известных трудах —„Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в созидании средиземноморской культуры“ (Лейпциг, 1920 г.), „Яфетиды“ („Восток“, Пб., 1922 г., I, 82—92), „Об яфетической теории“ („Новый восток“, 1924 г., V, 303—309). Названные работы, с добавлением ряда других статей по общим и специальным вопросам, вошли в сборник того же автора—

„По этапам яфетической теории“ (Москва — Ленинград, 1926 г., стр. VIII + 387. Изд. Научно-исследовательского института этнических и национальных культур народов Востока СССР). Отдельно издана статья Н. Я. Марра—„Краеведение“ (Л., 1925 г., 19 стр.) [1]). Автор придает краеведению яфетидологический уклон. Отмечаем следующие его строки, представляющие интерес для этнографов Кавказа: „Нужно ли мне вам подсказывать ответ на вопрос о характере и методе исследовательской работы краеведа, о задачах краеведения там, где племя не стерто, не потеряло своего общественного облика от государственности, там, где культурно-историческое строительство не синтезировало общественность в городской быт, где даже не имеем в этом смысле национального города“ (стр. 14). „По этнической же культуре нет вопроса, в котором одинаково не были бы заинтересованы все края Кавказа, одинаково не нуждались бы все кавказские краеведческие организации не только в углублении, но в согласовании своих работ и в объединении (стр. 15). Имеются опыты сжатого изложения основ яфетидологии; таковы статьи Г. А. Дзагурова, „Яфетическая теория акад. Н. Я. Марра и вопрос о происхождении осетин и осетинского языка“ („Изв. Сев.-кавказ. педаг. института“, Владикавказ, 1924 г., II, 59—72), и проф. И. Мещанинова, „Основные начала яфетидологии“ („Изв. О-ва обслед. и изуч. Азербайджана“, Баку, 1926 г., № 1, стр. 63 — 76). Ниже мы указываем ряд кавказоведческих работ, пользующихся яфетической теорией.

Большую ценность представляют новейшие опыты учета и классификации кавказских народностей. Отмечаем, напр., следующие работы:

Н. Я. Марр, „Племенной состав населения Кавказа (Классификация народов Кавказа)“, издание РАН („Труды Комиссии по изучению племенного состава населения России“, № 3, П. Г. 1920 г., 64 стр.). Население Кавказа по территориальной связи, автор подразделяет на следующие основные группы: 1) яфетиды и яфетидоиды, 2) яфетидо-ариоевропейцы, 3) семиты, 4) ариоевропейцы, 5) турки, 6) монголы, 7) финны, 8) цыгане (стр. 43—49). Статистические данные, сообщаемые в этом очерке, в настоящее время значительно устарели. Тому же автору принадлежит очерк „Кавказские племенные названия и местные параллели (опыт яфетической их морфологии)“, изд. РАН („Труды Ком. по изуч. племенного состава населения России“, № 5, 1922 г., 39 стр.). Полезным справочным пособием для кавказоведов является брошюра „Список народностей СССР“, составленный под. ред. И. И. Зарубина (изд. Акад. наук СССР. „Труды“ той же комиссии, № 13, 1927 г., 50 стр.). „Первоначально предполагалось указать в соответствующих местах основную литературу, относящуюся к каждой народности. Но от этого пришлось отказаться“ (3 стр.). О каждой народности даются краткие сведения, касающиеся числен-

[1]) Первоначально доклад на эту тему сделан Н. Я. Марром на учредительном съезде Ассоциации северокавказских горских краеведческих учреждений в Махач-Кала (в 1924 г.), затем повторен им на краеведческом съезде Черноморского побережья и Западного Кавказа в Сухуме.

ности, территории, занятий, языка, религии, племенных подразделений. Существенным недостатком является разновременность статистических данных; напр., встречаем сведения за 1886, 1897, 1907, 1917, 1922, 1924, 1926 гг. Названные работы применяют при классификации народностей основы яфетидологии [1]).

Яфетической теорией пользуются также А. Ф. Ляйстер и Г. Ф. Чурсин, коллективно составившие „Географию Кавказа" (Тифлис, 1924 г., стр. VIII+352). Первая часть книги — о природе Кавказа—написана А. Ф. Ляйстером (стр. 1—258), вторая—о населении — Г. Ф. Чурсиным (стр. 259—340). В книге имеются диаграммы и карты, между прочим, схематическая этнографическая карта Кавказа. Иллюстраций нет. О каждой народности сообщаются краткие данные: общие сведения, занятия, общественный быт, материальная и духовная культура. Появление этой книги весьма своевременно, т. к. прежние труды (Вейденбаумана, Надеждина и др.) очень устарели. Настоящий труд, по полноте и свежести материала, превосходит все, ранее появлявшиеся, аналогичные труды [2]).

Сведения об экономическом быте нескольких народностей Северного Кавказа имеются в сборнике „Земля и хозяйство в Терской области. Вып. I. Балкария. Кабарда. Карагогай" („Материалы по изучению Терской области". Серия первая. Владикавказ, 1920 г., стр. VII+68). Содержание: А. Дударов, Вместо предисловия (стр. I—VII); П. Раждаев, Экономический быт горцев Нальчикского округа (стр. 1—19), Землевладение и сельское хозяйство в Кабарде (стр. 20—58), Хозяйство кочевников Караногайской степи" (стр. 58—68). Г. Ф. Чурсину принадлежит статья „Население Закавказья", помещенная в коллективном сборнике „Закавказье" (статистико-экономический сборник, 1925 г., место издания не указано, стр. 141—165; на стр. 158—краткая библиография).

Из работ более узкого характера, посвященных культуре Кавказа, отмечаем следующие.

А. Субханвердиханов, „Перечень и краткое изложение материалов по фольклору народов Азербайджана и прилегающих стран из наследия Л. Г. Лопатинского („Изв. О-ва обслед. и изуч. Азербайджана", 1927 г., Баку, № 4, стр. 222—241). В статье приведены сведения о сделанных Л. Г. Лопатинским записях 96 образ-

---

1) Статистико-экономические сведения о племенном составе Кавказа дореволюционной эпохи имеются в следующей книге: Б. Ишханян, „Народности Кавказа". Состав населения, профессиональная группировка и общественное расслоение кавказских народностей (статистико-экономическое исследование). С предисловием статистика С. Патканова, П., 1917 г., 116 стр. Настоящее издание является переводом с немецкого, вышедшего в свет в 1913 г. Рецензию об этом труде см. в „Изв. Кавказ. отдела. И. рус. геогр. о-ва", 1917 г., XXV, № 1, стр. 131—135 (М. Авдеев).

2) Рецензии: 1) „Изв. Абхаз. научного о-ва", 1925 г., I, 188—190. (*С. Б.*) 2) „Изв. Осетин. научно-исследоват. инст. краевед.", Владикавказ, 1925 г., I, 497—498. 3) „Новый Восток" XII, 312—313 (проф. А. Захаров).

цов народной словесности (сказок, преданий, поверий, песен, былин) азербайджанских тюрок, курдов, горцев Дагестана, ингушей, чеченцев, карачаевцев, трухмен. На стр. 231—241 дан текст 18 азербайджанских сказок. Опубликование других материалов последует в дальнейших выпусках „Известий".—К. Томашевский, „Кавказские сказки; собрали Н. Пихтов и К. Томашевский, литературная обработка К. Томашевского, Ростов-н/Д. — Краснодар, 1926 г., 136 стр., с рис. Сборник заключает в себе сказки различных народностей Северного Кавказа и Закавказья, в литературной обработке.

И. Мещанинов в статье „Египет и Кавказ" („Изв. О-ва обслед. и изуч. Азербайджана", 1927 г., № 4, стр. 34—43) излагает теорию Флиндерса Петри о связи культур Египта и Кавказа, усматриваемой английским ученым в мифологии и топонимике „Книги мертвых". Признавая ценность труда Флиндерса, вышедшего в свет в 1926 г., И. Мещанинов указывает на спорность его основных положений (35 стр.). „К тому же, несомненно, слабым местом труда автора является пользование им устарелыми, случайными пособиями по Кавказу восьмидесятых-девяностых годов прошлого столетия, объясняемое, очевидно, наличными условиями работы. При таком положении приходится всецело согласиться с самим же Флиндерсом Петри, что брошенный им вызов кавказоведению должен быть проверен на месте и не одним только улавливанием сходных географических названий, прослеживаемых по мифам, но также работою археологического порядка" (стр. 41). В. П. Пожидаев в заметке „Легенды мира" („Кавказ"—литературный альманах „Кавказской газеты", Владикавказ, 1919 г., I, 12—15) касается вопроса о древних мифах—о Прометее и всемирном потопе—в приурочении их к Кавказу.

Гурко-Кряжин, „Циклопические сооружения Закавказья" („Новый восток", 1926 г., XV, 212—221). И. И. Мещанинов, „Закавказские поясные бляхи. Опыт яфетидологического подхода к анализу памятников материальной культуры" („Сборник матер. для опис. местностей и племен Кавказа", Махач-Кала, 1926 г., вып. 45, стр. 195—232). Автор анализирует композицию кавказских блях типа бронзовых изделий, изображенных в „Материалах по археологии Кавказа", VIII, рис. 276, 277 и таб. CXXXIV и др., и приходит к следующему выводу: „Эти бляхи, по сюжету своего рисунка, имеют культовое значение и носят в себе достаточное полно выраженное древнее понимание неба" (стр. 230). Сюжет этот должен был „попасть в изделие из бронзы, как пережиток далекого прошлого, как сохранившийся сказочный мотив или предмет верования, а вовсе не как эпизод из современной жизни" (стр. 231). Он же, „Змея и собака на вещевых памятниках Кавказа" („Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее РАН", Ленинград, 1925 г., т. I, 241—256). Автор останавливается на вопросе о символическом значении змеи, собаки и других изображений бронзовых изделий кавказких могильников (Кобани, Камунты и др.). „Культовое значение рассмотренных нами

предметов скорее всего ведет к поискам художественного воспроизведения народного мифотворчества" (стр. 256). Он же, „Каменные статуи рыб—вишаты—на Кавказе и в Северной Монголии" (там же, стр. 401—409). В статье указывается на сходство каменных изваяний рыб, встречаемых в Армении, Кубанской области и других районах Кавказа, с аналогичными памятниками Урянхайского края Сев. Монголии, а также на культовое значение их. — А. А. Миллер, „Изображение собаки в древностях Кавказа" („Изв. Рос. акад. ист. мат. культуры", 1922 г., II, 286—324). Автор дает тщательный анализ изображения собаки в древних бронзовых изделиях Кавказа. „Мы находим,—указывает он в конце статьи,—что материал был бы полнее, а его толкование—яснее, если бы мы в состоянии были использовать также и соответствующие памятники живого быта народностей Кавказа" (стр. 323—324). А. А. Спицын, „Разведки памятников материальной культуры", Ленинград, 1927 г., стр. 96, 100, 104, 105 и др. (с рис).

Рассмотрению основных задач изучения культуры в горских областях Северного Кавказа посвящено несколько статей и очерков.

У. Алиев, „Национальный вопрос и национальная культура в Северо-кавказском крае (итоги и перспективы)", Ростов н/Д., 1926 г., 128 стр. [1]). Он же, „Кага xalk" („Карахалк" — черный народ). Очерк исторического развития горцев Сев. Кавказа и чужеземного влияния на них ислама, царизма и пр. Ростов н/Д., 1927 г., 111 стр. [2]). Г. А. Дзагуров, „В. Ф. Миллер, как собиратель и исследователь памятников народной словесности кавказских горцев („Известия Сев.-кавказ. педаг. института", Владикавказ, 1924 г., II, 78—88). А. Н. Дьячков-Тарасов, „Антрополого-этнографические исследования как один из фактов подъема культуры в национальных областях Сев. Кавказа" („Бюллетень Сев.-кавказ. краевого гор. научно-исслед. инст.", Ростов н/Д., 1927 г., № 1, стр. 7—12). А. М. Ладыженский, „К вопросу об обследовании обычного права Сев. Кавказа" („Бюллетень Сев.-кавказ. бюро краеведения", Ростов н/Д. 1926 г., № 3—4, стр. 13—14). Он же, „К вопросу о методах изучения обычного права кавказских горцев" („Бюллетень Сев.-кавказ. бюро краевед.", 1927 г., № 1—6, стр. 46—51).

Общих вопросов изучения культуры тюркских народов касаются специальные статьи.

В. М. Зуммер, „Московское совещание по изучению культуры и искусства тюркских народов" („Изв. О-ва обслед. и изуч. Азербайджана", 1927 г., № 4, стр. 126—134). Он же, „Проблемы изучения искусства тюркских народов СССР" („Новый восток", 1927 г., XVI—XVII, 275—279). А. Самойлович, „Кавказ и турецкий мир" („Изв. О-ва обслед. и изуч. Азербайджана", 1926 г., № 2,

[1]) Рецензии: „Новый восток", XV, 343 (В. Апухтин).

[2]) Рецензии: „Бюллетень Сев.-кавказ. краевого горского научно-исслед. инст.", 1927 г., Ростов н/Д., № 1, стр. 39 (*А. С.*).

стр. 3—9). Он же, „Некоторые дополнения к классификации турецких языков", П. Г., 1922 г., 15 стр. (Изд. Петроград. инст. живых восточных языков). Он же, „Название дней недели у турецких народов" („Яфетический сборник", П. Г., 1923 г., II, 98—119). Б. Чабан-Заде, „Тюркологический съезд (резюме)" („Изв. О-ва обслед. и изуч. Азербайджана", 1926 г., № 1, стр. 101 — 103). Из названных статей большой интерес представляет обстоятельная статья А. Самойловича о наименовании дней недели у тюркских народов. Автор устанавливает, что „названия дней недели вместе с делением месяца на седмицы проникли к турецким народам с Запада разновременно, спустя несколько веков после Р. Х., через посредство не менее четырех культур — христианской, иудейской, мусульманской, яфетической-языческой" (стр. 13). В статье даны 4 таблицы названий дней недели у различных тюркских народов.

Сведения об этнографах-кавказоведах имеются в журнале „Этнография" (1926 г. № 1—2, отдел „Personalia").

В журналах, газетах, отчетах научных учреждений и съездов находим информационные сообщения об исследовательской этнографической работе кавказских и внекавказских научно-исследовательских институтов, музеев, высших учебных заведений и обществ.

А. З., „Этнографический отдел Гос. русского музея" („Этнография", 1927 г., № 1, стр. 218—219). „Ассоциация горских краеведческих организаций Сев. Кавказа. Учредительный съезд", Махач-Кала, 1924 г., 38 стр. Имеются сведения о работе этнографического характера в различных областях Сев. Кавказа. И Бороздин, „Изучение культур Советского Востока" (некоторые итоги к 10-летию Октября) („Новый восток", 1927 г., XIX т., стр. LI—LII, LVI—LIX). Он же, „К изучению культур Кавказа в послеоктябрьский период" (газ. „Заря востока", Тифлис, 1927 г., № 1644). „Бюллетень Сев.-кавказ. бюро краеведения" (Ростов н/Д., 1926 г., №№ 1—2, 3—4, 5—7). Информационные сведения об этнографической работе в Сев.-кавказском крае—„Бюллетень Распорядительного комитета первого съезда деятелей краеведения Черноморского побережья и Западного Кавказа", № 3, Отчеты и резолюции, Сухум, 1924 г., 71 стр. „Бюллетень Распорядительного комитета II съезда деятелей по краеведению Черноморского побережья и Западного Кавказа", № 2, Батум, 1925 г., 18 стр. „Второй краеведческий съезд Черноморского побережья и Зап. Кавказа. Постановления и резолюции", Батум, 1925 г., 115 стр. „Горский Краеведческий журнал", Махач-Кала, 1926 г., № 1 [1]). „Известия Абхазского научного общества", вып. I, Сухум, 1925 г. „Краеведение на Кавказе", Владикавказ, 1924 г., № 1, 190 стр. (изд. Северо-кавказского института краеведения). Б. В. Лунин, „Сев.-кавказское краевое о-во археологии, истории и этнографии" (1922—1926 г.), Ростов н/Д., 1926 г., 7 стр. М. Маркелов, „Секция этнологии при Институте истории РАНИОН"

---

[1]) Рец.: „Краеведение", 1927 г., т. IV, № 2, стр. 298—299 (А. Хордикайнен).

(„Этнография“, 1927 г., № 1, стр. 204—205). „Отчет Гос. рус. музея за 1925 г.“, Ленинград, 1926 г., 91 стр. „5-летие Научной ассоциации востоковедения при ЦИК СССР“ („Нов. восток“, 1927 г., XVI—XVII, 394). С. В. „Деятельность Научной ассоц. востоковедения“ („Нов. восток“, 1927 г., XIX, 257 и 258). Б. Ч-в, „Отдел изучения искусств национальностей СССР. Гос. акад. худож. наук“ („Этнография“, 1927 г., № 1, стр. 206—207). *Е. Ш.*, „Комитет по изучению языковых и этнических культур народов Востока СССР“ („Этнография“, 1926 г., № 1—2, стр. 272—274). Е. Шиллинг, „Гос. центральный музей народоведения в Москве“ („Этнография“, 1927 г., № 1, стр. 211). Р. Ш., „Научно-исслед. Институт этнич. и национальных культур народов Востока СССР“ („Этнография“, 1927 г., № 1, стр. 202—204). Р. Шор, „Фольклорная подсекция Гос. акад. худож. наук“ (там же, стр. 208). „Этнографический отдел рус. музея“, П., 1923 г., стр. 27—33, с рис. Н. Ф. Яковлев, „О работах этнолого-лингвистической экспедиции 1924 г.“ („Дагестанский сборник“, Махач-Кала, 1927 г., III, 227—228). „Східній Світ“ [1]) (изд. Всеук. научной ассоц. востоков), Харьков, 1927 г., № 1, стр. 254—256.

Отмечаем для полноты обзора работы популярного характера—путеводители, школьные учебные пособия и т. д., не имеющие научного значения, но свидетельствующие о неослабевающем интересе к прошлой и настоящей жизни народов Кавказа.

С. Анисимов, „Военно-грузинская дорога“, М., 1925 г. Племенной состав кавказского населения (стр. 29—33), осетины (стр. 34—37), ингуши (стр. 60—61), картвельская группа народов (117—126), экономика (168—184). Он же, „Картины Кавказа“, кн. 2, П., 1918 г., 200 стр. Он же, „К ледяным полям Эльбруса“, М., 1925 г., 96 стр. Н. Березин, „Кавказ“, изд. 2-е, П., 1919 г. (Библиотека „Юного читателя“). Жители Кавказских гор (стр. 20—53), жители Закавказья (стр. 53—80). Е. Н. Бобина, „По республикам советов“. Под ред. С. П. Бобина. М.—Л., 1925 г., 287 стр. Элементарные краткие заметки о разных областях Кавказа различных авторов. А. И. Гозулов, „Экономическая география Сев. Кавказа“, Ростов н/Д., 1927 г., 163 стр. (с краткой библиографией о Кавказе на стр. 163) [2]). „Иллюстрированный путеводитель по Военно-грузинской дороге и г. Тифлису“, Тифлис, 1924 г., с рис. Осетины (стр. 22—27), хевсуры (стр. 72—79), население Тифлиса (стр. 103—105). И. Карачайлы, „Быт горских народностей юго-востока“, Ростов н/Д., 1924 г., 36 стр. („Библиотека краеведения“, вып. 8). „Курорты Кавказа“. Путеводитель. Под ред. Б. А. Богословского, Ростов н/Д. (год изд. не указан), стр. 17—37 (народы Кавказа). С. Меч, „Кавказ“, М.—П., 1923 г. (Гиз.). Г. Г. Москвич, „Практический путеводитель по Кавказу“, Л., 1925 г., стр. 13 (население). Он же, „Путеводитель по Кавказск. минер. водам“, Краснодар, 1923 г., стр. 9—10 (население). А. Никольская,

[1]) „Восточный мир“.

[2]) Рец.: „Бюлл. С.-кавказ. краевого гор. н.-и. инст.“, 1927 г., № 2—4, стр. 63 *(А. С.)*.

„Экономическая география Сев.-кавказского края", Ростов н/Д., 1927 г., 4-е изд., 102 стр. Л. Пасынков, „Этнографический очерк юго-востока", Ростов н/Д., 1924 г., 36 стр. („Библиотека краеведения", вып. 7). В. П. Пожидаев, „Горцы Сев. Кавказа (ингуши, чеченцы, хевсуры, осетины и кабардинцы). „Краткий историко-этнографический очерк, 1926 г., 110 стр. (Гиз), с рис. Содержание: От автора (стр. 3—4). Гл. I. Очерк историко-географический (стр. 5—34). Гл. II. Материальная культура (стр. 35—87). Гл. III. Духовная культура (стр. 88—110). „Большая часть очерка, особенно его этнографическая сторона, написана на основании материалов, собранных автором во время его многократных экскурсий по горам и ущельям Кавказа; то же можно сказать и о фотографиях, которые, за самым малым исключением, сделаны им же во время названных поездок" (стр. 4) [1]). З. Рихтер, „Кавказ наших дней" (1923—1924 гг.), М., 1924 г., 164 стр. Беглые путевые заметки о Сев. Кавказе и Закавказьи. П. Сурожский, „За Кавказским хребтом", М., 1927 г., 62 стр., с рис.

Библиографические материалы по этнографии Кавказа имеются в следующих изданиях:

А. В. Багрий, „Народная словесность Кавказа". Материалы для библиографического указателя, Баку, 1926 г., 136 стр. (отт. „Изв. Азерб. гос. университета им. Ленина. Востоковедение", т. I). В труде проф. Багрия зарегистрировано 1439 наименований источников, имеющих отношение к изучению народной словесности Кавказа (стр. 7—97); кроме того, дан подробный предметный указатель (стр. 98—130). Это—первый опыт сводки этнографической литературы о Кавказе, и появление его надо признать весьма своевременным. Другие работы по преимуществу касаются этнографии Кавказа частично. Таковы, напр., следующие.

М. К. Азадовский, „Этнография в краевых библиографических указателях 1918—1925 гг." („Этнография", 1926 г., № 1—2, О Кавказе, стр. 251—252). Б. М. Городецкий, „Местная библиография России", Краснодар, 1922 г. („Труды Совета обследования и изучения Куб. края", серия вторая, т. I, вып. I. О Кавказе, стр. 25—30). Он же, „Библиографическая литература о Кавказе" („Северо-кавказский край", 1927 г., № 2, стр. 128—136. Зарегистрировано 167 наименований). Г. А. Дзагуров, „Указатель статей по кавказоведению, помещенных в газете „Терские ведомости" (с 1883 по 1916 гг.)", Владикавказ, 1923 г., 18 стр. (отт. „Изв. Горского инст. нар. образ.", вып. I, 1923 г., стр 78—95). В указателе содержится много статей и заметок по этнографии С. Кавказа. М. А. Козлова, „Алфавитный перечень авторов, помещенных в „Новом востоке" (с № 1 по № 15) („Нов. восток", 1927 г., № 16—17, стр. 406—420).

---

[1]) Рец.: 1) „Бюлл. Сев.-кавказ. краев. гор. н.-и. инст.", 1927 г., № 1, стр. 42 (М. Ямпольский). 2) „Власть труда", Владикавказ, 1927 г., № 261 (К.). 3) „Изв. Осет. н.-и. инст. краевед.", Владикавказ, 1926 г., II, 651—653 (Г. Кокиев). 4) „Красный Дагестан", Махач-Кала, 1926 г., № 140 (А. Аруни). 5) „Советский юг", Ростов н/Д., 1926 г., № 244 (Я. Георгиади).

Она же, „Предметный указатель статей, помещенных в журнале „Новый восток“ (с № 1 по № 15)“ (там же, стр. 421—429). Н. Я. Марр, „Классифицированный перечень печатных работ по яфетидологии“, Л., 1926 г., 32 стр. Подробный указатель работ составителя и других авторов на русском и прочих языках, с предисловием Н. Я. Марра. А. И. Никифоров, „Обзор работ о сказке и легенде на русском языке за 1917—1925 гг.“ („Сказочная комиссия“, изд. Русск. геогр. о-ва, отделение этнографии, Л., 1926 г., стр. 24, 28, 32). Н. Е. Ончуков, „Библиография сказки на русском языке с 1917 г.“ (там же, стр. 21, 23). А. С., „А. Н. Дьячков-Тарасов“ („Бюлл. Сев.-кав. краевого гор. н.-и. инст.“, 1927 г., № 2—4, стр. 78—79, список научных работ А. Н. Дьячкова-Тарасова). Н. Л. Бродский, Н. А. Гусев и Н. П. Сидоров, „Русская устная словесность“. Темы. Библиография. Программы для собирания произведений устной поэзии. Л., 1924 г. Непосредственно к Кавказу относятся две темы: № 85 (стр. 58)—о сказке Лермонтова „Ашик-Кериб“—и № 87 (стр. 59)—о кавказских мотивах в области русского эпоса. „Список статей по востоковедению, напечатанных за время 1895—1917 гг.“ в „Изв. РАН“ („Азиатский сборник“ из „Изв. РАН“. Новая серия, 1918 г., стр. III—XV).

III. Этнографическая литература об отдельных областях и республиках Кавказа.

Донской край.

В. Б., „Очерки географии Всевеликого Войска Донского“, Новочеркасск, 1919 г., стр. II+520, с рис. Автор сообщает историко-археологические сведения о древних насельниках Донского края (стр. 233—256), затем о современном населении: о донских казаках (стр. 257—282), о казаках-татарах (стр. 283), калмыках-казаках (стр. 284—329, эта глава составлена И. И. Поповым), донских крестьянах (стр. 330—346), немцах (стр. 346—348), армянах (стр. 348—349), греках (стр. 349), евреях (стр. 349—350), цыганах (стр. 350). На стр. 350—351 общие статистические сведения о населении края; далее сведения о занятиях жителей (стр. 352—386). Материал разработан неравномерно. Наиболее полно составлены главы о донских казаках, калмыках-казаках и крестьянах; прочие сведения слишком кратки. Имеются отрывки и пересказы образцов народной словесности: старинная донская песня (стр. 268), отрывок из героической калмыцкой повести о монгольском походе (стр. 288—290), другие образцы калмыцкой поэзии—песня о богатыре Галдаме (стр. 290—291), сказание о богатыре Зомбари (стр. 295—296), песня о войне 1812 г. (стр. 300—301), походная песня (стр. 302), песня о красоте женщины (стр. 307—308), сказка (стр. 309), песня (стр. 312), предание о Чингис-хане (стр. 313—314).

(Окончание следует.)

ХРОНИКА.

МОСКВА.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЦЕНТРАЛЬНЫЙ МУЗЕЙ НАРОДОВЕДЕНИЯ.

За последние два года музею удалось значительно продолжить и расширить свою экспедиционную деятельность.

Изучению славянских народов было посвящено 4 поездки. В 1927 г. состоялась первая экспедиция музея в Белоруссию под руководством Н. И. Лебедевой и с участием В. П. Никольской. Основной маршрут этой группы охватил левый берег Припяти, Князь Озеро, р. Птичь, Засольское болото и часть течения р. Случи,— маршрут протяжением до 300 верст. Экспедиция проработала ряд основных этнологических тем по жилищу, одежде, ткачеству, сельскохозяйственным орудиям, кустарным промыслам, средствам передвижения, рыболовству, пчеловодству, утвари, музыкальным инструментам, игрушкам, обрядам преимущественно аграрным, а также собрала материалы по истории и экономике селений. Приобретенная экспедицией коллекция послужила основой для развернутого в музее весной 1928 г. белорусского зала, где особенно интересен большой подбор предметов по новогодним обрядам. В среду северных великороссов музеем за истекшее время было направлено две поездки,— обе под руководством проф. Б. М. Соколова, с участием Ю. А. Самарина и в объединении с фольклорной экспедицией Государственной Академии художественных наук (ГАХН). В 1927 г. работа велась в районе Кенозера Вологод. губ., а в 1928 году — в районе Водлозера Карельской республики.

В области изучения материальной культуры экспедиции собрали ценный материал по крестьянским постройкам и коллекции по набойкам, рыболовству, охоте, костюму.

Очень интересную работу по крымским болгарам-колонистам переселившимся с Балканского полуострова 125 лет тому назад, выполнил в 1927 году П. П. Свешников. В среде колонистов, проживающих в Феодосийском районе, очень хорошо сохранилась старина, а все изменения, происшедшие за 125 лет пребывания в Крыму, носят, как выяснилось, самобытный характер, т. к, протекали на основе, принесенной с Балканского полуострова.

Для музея, обладающего ценнейшими старыми коллекциями по зарубежным славянам сборов 1867 года, работа П. П. Свешникова, представляла значительную важность. Старые болгарские коллекции получили новое освещение и были проконтролированы. Так, изученные П. П. Свешниковым у колонистов костюмы оказались целиком совпадающими с имеющимся у музея старым болгарским костюмом из Габрова, относящимся к 60-м гг. XIX в. В результате поездки музей получил коллекции по костюму и обработке шерсти, а также ценный иллюстративный материал. Все это выставлено в болгарском зале.

Большая работа была проделана за последние 2 года и Восточно-финской экспедицией музея, которая работает, последовательно расширяя и углубляя круг своих обследований, из года в год в течение летних сезонов вот уже 4 года (начиная с 1925 г.). В 1927 году Финская экспедиция занималась изучением

терюхан. Работало 2 отряда — этнологический под руководством М. Т. Маркелова и палеоэтнологический в объединении с Антропологическим институтом 1-го МГУ, под руководством Б. С. Жукова. В задачи экспедиции входило монографическое исследование обрусевшей мордовской группы — терюхан — с точек зрения выяснения остатков мордовского национального быта, определения места терюхан среди других народов финской группы и с точки зрения историко-культурного места терюхан среди населения Нижегородского уезда. Эти задачи, а также сбор коллекций и прослеживание эволюционного ряда терюханской культуры путем согласования этнографических работ с палеоэтнологическими были экспедицией удачно выполнены. Были изучены промыслы (дранье коры, жжение угля, пилка, ободное производство, дубление кожи, валяльный промысел, плетение лаптей, отхожие промыслы), одежда (национальный костюм и костюм, заимствованный у русских), жилища, обряды и др. явления из области духовной культуры (календарь, свадьба, похороны, остатки язычества, фольклор). Собрана коллекция по костюму, орудиям труда и промыслам. Палеоэтнологический отряд раскопал 2 поздних терюханских могильника в Сарлее Нижегородской губ. (датируется с XV до XVII вв.) у дер. Каужадон (датируется XVIII в). Кроме того, был раскопан 1 древне-эрзянский могильник у сел. Погиблово Арзамасского уезда и 1 мокшанский могильник в районе Наровчата Пензенской губ. В 1928 г. было вновь предпринято этнологическое изучение терюхан под руководством М. Т. Маркелова в целях завершить и окончательно оформить обследование предыдущего года, а также пополнить коллекции. Эта работа была выполнена к началу июля с. г. Что касается палеоэтнологических работ, то в 1928 г. главные раскопки под руководством Б. С. Жукова сосредоточивались в пределах Марийской автономной области, где был раскопан поздний могильник у с. Микрякова Юринского кантона (горно-марийская культура XVII — XVIII вв.), в пополнение к раскопам музея по мари 1925 г. Для иллюстрации материалов, добытых из могильника, отрядом была собрана в районе Микряково попутно и небольшая этнографическая коллекция. Наконец, тот же отряд произвел палеоэтнологическую разведку южной части Вятской губ. по рекам Вятке и Пижме для будущих работ. Выдвинутая музеем очередная задача серьезного изучения тюрко-татарских народов Восточной Европы, к сожалению, еще не могла быть поставлена с необходимой широтой и ждет своего разрешения в ближайшем будущем. В направлении этой задачи пока удалось осуществить лишь одну разведочную этнографическую поездку по чувашам без сбора коллекций, давшую, впрочем, очень ценные описательные материалы (А. А. Ходосов, 1928 г.).

Чтобы закончить наш краткий просмотр экспедиционной работы музея в 1927 и 1928 гг. по отделениям европейской этнографии, мы должны упомянуть еще недавнюю поездку П. П. Свешникова в Молдавскую республику (осень 1928 г.) Эта поездка в форме этнолого-лингвистической экспедиции была организована музеем в объединении с Научно-исследовательским институтом языка и литературы (РАНИОН), причем в состав ее от музея входил П. П. Свешников, а от института — профессор 1-го МГУ М. В. Сергиевский. Работа велась на неизученной доселе территории. Основное направление маршрута шло по Днестру — по линии распространения наиболее чистого молдавского населения, и по р. Ягарлык (притоку Днестра), являющейся границей двух групп молдавских говоров. Экспедиция охватила районы Каменский, Алексеевский, Дубоссарский, Григориопольский и Слободзейский. Основные этнографические темы, проработанные П. П. Свешниковым—народные постройки, земледелие, виноделие, рыболовство, ткачество, костюм. Коллекции приобретены почти по всем этим темам, кроме национального молдаванского костюма, который в Каменском районе очень хорошо сохранился и отличается большим богатством. Продолжение обследования Молдавии намечено на будущий год.

Просмотрим теперь экспедиционные работы музея по внеевропейской этнографии.

Летом 1927 года была снаряжена 1-я этнолого-антропологическая экспедиция в Сибирь в целях изучения тунгусо-манчжурских племен. В текущем 1928 году экспедиция была продолжена, а в будущем 1929 году проектируется дальнейшее продолжение ее работ. Оба года экспедиция, организованная совместно с Антропологическим институтом 1-го МГУ, работала под руководством Б. А. Куфтина и при участии со стороны музея этнологов Б. А. Васильева (1927 и 1928 гг.), М. Г. Левина (1927 г.) и художника В. А. Ватагина (1928 г.). Со стороны института работали антропологи — Я. Я. Рогинский (1927 г.) и А. Н. Покровский (1927 и 1928 гг.). В 1927 году экспедиция делилась на группы — западную (Северо-Байкальскую) и восточную (Амурско-Приморскую). Западная группа, достигнув северного конца Байкала и сделав опорным пунктом сел. Душкачаны на р. Кичере, провела обследование оленных тунгусов Киндигирского рода. Затем, добравшись до устья Томпы и произведя раскопки тунгусского могильника у с. Даггары, отряд занялся изучением тунгусов Шамагирского рода. По возвращении в Душкачаны была предпринята поездка вверх по Верхней Ангаре и далее в среду Тунгусов наиболее многочисленнного на Северном Байкале Чэльчигирского рода. Наконец, на западном берегу Байкала в с. Горемыках были обследованы древние тунгусские могильники и ныне вымершей группы тунгусов. Восточный отряд (Б. А. Куфтин, Б. А. Васильев и А. Н. Покровский) имел опорным пунктом Советскую гавань и, делая отсюда различные маршруты, обследовал орочей бассейна р. Хади. Здесь, между прочим, был изучен и записан очень редкий шаманский обряд поисков души и погребения утопленницы. Далее группа разделилась: тогда как антропологическое обследование в поисках людского материала старалось охватить по возможности обширный район, этнологи повели более стационарную работу, продвигаясь на лодке по р. Тумнину. Здесь был собран основной музейный материал по рыболовству, охотничьему хозяйству медвежьему культу, шаманству и другим важнейшим сторонам материальной и духовной культуры орочей. Работа велась также среди народности удэхэ, считавшейся ответвлением племени орочей, а также в стойбищах гольдов, амурских гиляков и сахалинских гиляков. Сибирская экспедиция 1928 г. также делилась на 2 группы — Сахалинскую и Амурско-Приморскую. Первая группа (Б. А Васильев, А. Н. Покровский и студент этнологического фак-та 1-го МГУ А. М. Пришвин) из г. Александровска на Сахалин направилась в с. Ада-Тымь и оттуда по р. Тыми на лодках достигла стойбища Ный—во на берегу Охотского моря. Работа на восточном берегу Сахалина велась от Набильского залива до Пильтунского. Затем возвращение из поселка Хандуза в заливе Чай-во на г. Оху и через залив Байкал на западном берегу Сахалина почтовым катером на Николаевск на Амуре. По Амуру была произведена этнографическая разведка среди ольчей и гольдов со сбором коллекций. Главная же работа этой группы—Сахалин. Основная этнологическая работа велась среди ороков. Были приобретены ценные коллекции, характеризующие оленеводство, рыболовство, медвежий праздник, костюм, деревянную резьбу и др. Кроме того удалось собрать ценную коллекцию среди восточно-сахалинских гиляков. В антропологическом отношении изучены тымовские гиляки, гиляки восточного берега Сахалина и ороки. В результате работ этой группы обнаружен тип нартового и верхового оленеводства у ороков, независимый от тунгусского. Собранная среди ороков этнографическая коллекция может считаться последней, т. к. эта народность, сохранившаяся в количестве ок. 150 человек, очень быстро утрачивает свои национальные особенности и через несколько лет утратит их вовсе. Антропологический тип ороков, в противоположность обнаруженным у них элементам палеоазиатской культуры, отличается явными тунгусскими чертами, даже более заметными у них, чем у орочей Советской гавани.

Вторая группа экспедиции — Амурско-Приморская, в составе Б. А. Куфтина, художника В. А. Ватагина и сотрудницы по музыкальной этнографии В. К. Стешенко, начала свою работу с изучения племени удэхэ реки Хора. Экспедиции удалось ознакомиться со всем составом населения этой реки на его летних стойбищах. Здесь были собраны материалы и коллекции по костюму, ры-

боловству, охоте, шаманству. Между прочим, был подробно зафотографирован в разных моментах общественный шаманский обряд с жертвоприношением, длившийся два дня. Вся мелодическая часть обряда; оказавшегося музыкально очень богатым (в противовес бедности народной песни удэхэ), была зафиксирована нотной записью. В. А. Ватагин сделал большое количество зарисовок. После работы по удэхэ группа отправилась к устью Амура в г. Николаевск, а оттуда на острова Удд и Лангер в северной части Татарского пролива для обследования наиболее крайних северных пунктов распространения гиляцкой народности. Среди островитян были собраны материалы и коллекции по морским охотничьим промыслам и обследован медвежий культ с производством при этом музыкальных записей, зарисовок и фото-съемок. После работы на островах группа перебросилась на юг и занялась исследованием гиляцких стойбищ, расположенных по материковому побережью и далее вверх по Амурскому лиману. Работали в стойбищах Пуэр, Вайда, Маги, Ява. На лимане, где гиляцкая культура оказалась представленной в гораздо более богатых формах, были изучены свайные постройки (между прочим приобретен фронтон старинного амбара, богато украшенный резьбой), речное рыболовство, костюм, утварь, медвежий культ и шаманство музыкальной записью камлания. (Шаманская мелодия у гиляков оказалась беднее песенной, как раз в противоположность тому, что наблюдалось среди удэхэ.) Из приобретенных вещей большой интерес представляет собрание фигурной обрядовой посуды для кормления моря и Амура и древние пластинчатые доспехи (кольчуга, шлем). Поездка к гилякам вошла в общий план тунгусской экспедиции в связи с музейно-коллекционными задачами и необходимостью выяснения гиляцких элементов в культуре орочей и ороков. В целом экспедиция дала музею много новых коллекций и большое количество иллюстративного материала (рисунков и фотографий). Много внимания было уделено музеем изучению Кавказа. Если работа предыдущих годов велась преимущественно на территории Северного Кавказа, то с 1928 года главное внимание переносится на Закавказье. Осенью 1927 г. состоялась поездка в Абхазию под руководством Е. М. Шиллинга. Работа велась в Кодорском округе, где была собрана коллекция по обрядам, утвари, музыкальным инструментам, земледельческим орудиям, домашним занятиям и жилищу. Это собрание сейчас развернуто в музее (обстановочная сцена: внутренность абхазского жилища „амацаурта“ и систематическая экспозиция по обрядам и разным сторонам материальной культуры). В 1928 г. состоялась под руководством Е. М. Шиллинга и с участием художника С. И. Фокина экспедиция в Сванетию. Несмотря на трудность условий работы, экспедиция закончилась успешно и собрала большие материалы. Маршрут работ охватил всю Сванетию—сперва Нижнюю (т. н. Дадиановскую), затем обе Верхние (Вольную и Дадешкелиановскую). Изучены были в ряде местных вариантов все основные стороны материальной культуры сванов и записан народный календарь (также в нескольких вариантах). Среди коллекций, собранных для музея, особенно следует отметить набор резной мебели и крупных деревянных орнаментированных частей внутренности зимнего сванского жилища. Вывезти эти предметы из Сванетии, а равным образом и другие громоздкие экспонаты (как, например, земледельческие орудия, средства передвижения и др.) стоило очень больших трудов ввиду полного отсутствия там колесных дорог и необходимости перевозить грузы вьючным способом. Приобретенная коллекция является, несомненно, первым более или менее полным этнографическим собранием по Сванетии. Кроме основной упомянутой работы в нагорном районе Западной Грузии экспедиция сделала еще несколько разведок в Мингрелии, Карталинии, Аджаристане и Армении для последующих работ музея на территории Закавказья.

Нам остается еще упомянуть о двух рекогносцировочных поездках по Средней Азии, как подготовительных работах к специальной экспедиции, которую музей думает снарядить в будущем году. Шестимесячная поездка этнолога Ардашира Девлета охватила районы: казаков (р. Или, г. Илийск, Джоламан, Джунгарские Алатау, Алма-Ата) киргизов (р. Кебень, горы Кунгей-Алатау, озеро

Иссык-Куль, г. Каракол-Пржевальск и др.), кара-калпаков (г. Турткуль, Талдыкские аулы, Наупрские аулы, г. Чимбай, г. Тахта-Купыр, г. Холкабад и др.) узбеков (Хива) и иомудов (Куня-Ургенч, иомудские аулы). По кара-калпакам собрана небольшая коллекция (костюмы, орудия прядения и ткачества). Другая поездка в Среднюю Азию (Узбекистан) принадлежит В. Ю. Крупянской, которая работала в районах Конда и Самарканда над изучением промыслов (ткацкого, гончарного, ювелирного, медночеканного и деревообделочного) и одежды.

Результаты всей своей экспедиционной деятельности музей тотчас использует для новых экспозиций. Год тому назад дата десятилетия Октябрьской революции совпала с открытием музея в заново переформированном виде. Это открытие было бы невозможно, по самому довольно одностороннему подбору старых коллекций, если ему не предшествовала бы большая работа экспедиций, охвативших с достаточной широтой и производственные моменты, и другие стороны материальной культуры народов. Залы белорусские, украинские, великорусские мордовские, марийские, кавказские, среднеазиатские, Тунгусская выставка — все это или вновь создано, или пополнено исключительно благодаря собранным экспедициями коллекциям. Даже отделение зарубежных славян освежило свои старые собрания костюмов интересной коллекцией, иллюстрирующей не только костюм, но и трудовые процессы болгар—колонистов Крыма. В своем новом виде музей после вывоза т. н. этно-галлереи (быв. Дашковского этнографического музея) из здания Публичной библиотеки имени В. И. Ленина (Румянцевского музея) с октября 1927 года делится на две части: галлерею европейской этнографии в здании б. Нескучного дворца (отделение восточных славян, отделение южных и западных славян с секцией западно-европейских народов, отделение угро-финское и отделение тюрко-татарское) и галлерею внеевропейской этнографии в здании б. Мамоновой дачи с вновь пристроенным корпусом (отделение Сибири, отделение Средней и Передней Азии, отделение Кавказа, отделение Южной и Восточной Азии, отделение Австралии, Океании, Индонезии, с секцией Африки и Америки).

Однако строительство музея далеко не закончено,— наоборот, оно в самом разгаре. За последние 2 года при музее получили большое развитие задачи культурно-просветительной деятельности и научно-вспомогательные учреждения, как палеоэтнологическая лаборатория, фотолаборатория, создающийся вводный научно-просветительный кабинет, библиотека и др. Эти учреждения в дальнейшем должны пополниться еще целым рядом новых подсобных музейных органов. Равным образом соответственно растет и экспозиция и улучшаются ее методы. В текущем моменте строительства музея ценным пособием служат те богатейшие материалы, которые были недавно собраны и вывезены из-за границы директором проф. Б. М. Соколовым, посвятившим несколько летних месяцев усиленной работе по детальному изучению всех разнообразных и сложных сторон музейного дела в Финляндии, Швеции, Норвегии, Дании и Германии и в частности обследованию знаменитых скандинавских „музеев под открытым небом", особенно интересных для Музея народоведения ввиду существующего проекта в ближайшие годы начать в Москве создание такого рода музея.

Е. Шиллинг.

МУЗЕЙ ЦЕНТРАЛЬНО-ПРОМЫШЛЕННОЙ ОБЛАСТИ.

Этнологический подотдел.

Лето 1927 года прошло под знаком расширения исследовательских работ этнологического подотдела музея и контакта в работе с Комплексной антропологической экспедицией по ЦПО, осуществляющейся Антропологическим институтом I МГУ под руководством Б. С. Жукова.

Сводными отрядами института и музея под руководством зав. этнологич. п/о. музея С. П. Толстова были проведены работы в Нижегородской и Владимирской губерниях.

Обработка этнологических материалов экспедиции проводилась целиком в лаборатории музея.

Отрядом под руководством С. П. Толстова в составе художника Н. П. Толстова, сотрудницы музея ЦПО Г. С. Масловой, сотрудников Вязниковского музея К. М. Большакова и Муромского музея С. П. Квасова и студентов-антропологов I МГУ—Стройкова, Лушкова и Кондратьева, были проведены работы по изучению материальной культуры населения юго-восточной части Владимирской губернии по маршруту Вязники—Муром—Елатьма.

С. П. Толстовым, при участии Н. П. Толстова, студ. Ниж. гос. университета М. И. Зевакина и студ.-антропологов I МГУ К. Ф. Соколовой и Н. А. Елизаровой, обследовались мордва-терюхане Нижегородского уезда, татары-мишари Сергачевского уезда, мордва-эрзя Лукояновского уезда (Ново-Слободская волость) и там же своеобразная группа белорусско-украинских переселенцев — „будаков".

Помимо этих работ музеем была предпринята экспедиция в южную часть Рязанской и Тульской губерний в составе Н. И. Лебедевой, сотр. музея ЦПО лингвиста В. Н. Сидорова и сотр. Тульского музея А. Н. Нечаевой.

Г. С. Маслова продолжала работы по изучению быта на озерах Рязанской мещеры. Зимой подотделом, получившим новое лабораторное помещение, осуществлялась работа по приведению в порядок и подготовке к печати научных материалов (С. П. Толстовым разрабатывался материал для монографий о жилище и одежде терюхан и материальной культуре Нижегородских мишарей, Г. С. Масловой — заканчивалось ее описание рыбачьего быта на мещерских озерах), и экспозиции вновь приобретаемых материалов.

Осенью 1927 года, к 10-летию Октябрьской революции была монтирована выставка „Культура и быт нацмен ЦПО", на которой были представлены экспонаты по мордве-терюханам, двум группам мордвы-эрзи — Тамбовской и Нижегородской, и татарам — касимовским и мишарям.

Выставка была открыта втечение всей зимы. К ней была издана брошюра С. П. Толстова — „Нацмены ЦПО", дающая характеристику работ музея по изучению нацмен в области и сжатый этнографический очерк представленных на выставке групп. 10 декабря состоялось 2-е совещание этнологов области при музее ЦПО.

На совещании были заслушаны нижеследующие доклады:

1) П. Ф. Преображенский—Этнология в СССР за 10 лет, 2) А. А. Спицын—Основные русские племена (по данным археологии), 3) Б. С. Жуков — Вопросы методологии выделения культурных элементов и групп, 4) С. П. Толстов—Вопросы согласования методов полевых этнографических исследований, 5) Б. М. Соколов — Народные русские верования и обряды в музейной экспозиции, 6) Н. И. Лебедева — Систематика прядения и ткачества на территории ЦПО, 7) Е. С. Радченко — Материальный быт населения Воскресенского уезда Моск. губ. в некоторых видах промысла и домашнего производства (ткачество), 8) Г. С. Маслова — Этнологические материалы по изучению озер Мещерской низменности, 9) В. В. Богданов — Сухопутные средства передвижения Волго-Окского р-на как пережиток старины, 10) С. П. Толстов — К этнологической систематике форм великорусского жилища, 11) А. Г. Данилин — Овины ЦПО, 12) В. И. Смирнов — Свайные постройки Мисковской вол. Костромского уезда, 13) М. И. Смирнов — О типах крестьянских построек Переяславль-Залесского уезда, 14) М. Е. Шереметева — Женский костюм в районе „монастырщины" бывш. Перемышльского уезда Калужской губ., 15) А. Н. Нечаева — Костюмы Тульской губернии в районе рек Непрядва и Дон, 16) Н. И. Лебедева—Вопросы этнологического изучения южных уездов Рязанской и Тульских губерний, 17) М. П. Званцев — Жилище и костюмы Чернухинского района (Арзам. уез., Ниж. губ.), 18) М. Д. Малинина — Вопросы изучения материальной культуры сев. части Рязанской губ. (Мещеры), 19) Е. М. Полянская — Корежские дворяне, 20) М. Я. Феноменов — Значение для областной этнологии мелкорайонного изучения

истории деревни, 21) Б. А. Куфтин — Татары касимовские и мишари Центр.-пром. области, 22) С. П. Толстов — Итоги и перспективы этнологического изучения национальных групп Нижегородской губернии (мордвы, мари и мишарей) и ряд информационных сообщений о работе мест.

В работе совещания приняли участие представители этнологических учреждений и организаций Москвы, Ленинграда, 10 губерний ЦПО и ряда смежных губерний.

Материалы совещания в настоящее время находятся в печати и будут изданы к середине зимы 1928/29 г. под заглавием: „Культура и быт населения Центр.-пром. области (материалы и исследования)".

Летом 1928 г. музеем ЦПО совместно с Тверским музеем была осуществлена комплексная экспедиция в Тверскую губернию, в которой приняли участие, помимо этнологов, палеоэтнологический, экономический (с.-х. и куст.-пром.) и естественно-исторический отряды.

Этнологическое изучение велось двумя отрядами — Карельским (Тверской, Бежецкий, В.-Волоцкий и Ржевский уезды) под руководством С. П. Толстова и Великорусским (Осташковский уезд) под руководством Г. С. Масловой. В работах принимали участие, кроме руководителей, сотр. музея ЦПО Е. К. Чаплина, худ. Н. П. Толстов, сотр. Тверского музея А. А. Милорадова-Антропова и студ.-антропологи I МГУ — Н. А. Елизарова и Е. Стройков.

С. П. Толстовым, при участии студ.-этнолога I МГУ А. Розовой, продолжались работы (по заданиям О. Л. Е. А. и Э. и АКЭ) у татар-мишарей, при участии Г. С. Масловой, студ.-антропологов—Н. Н. Чебоксарова и Н. А. Елизаровой, Н. П. Толстова, Е. К. Чаплиной — у мордвы-терюхан и при участии Н. П. Толстова и студ.-антрополога Р. Могилевской — у нижегородских мари (по заданиям АКЭ); во всех этих работах были попутно сделаны значительные приобретения для музея ЦПО.

Осенью 1928 года осуществилась этнолого-экономическая экспедиция в Тульскую губернию, в которой от музея приняли участие этнологи: Н. И. Лебедева и Г. С. Маслова.

В настоящее время производится приведение в порядок обширных материалов, собранных за полевой сезон 1928 года.

Сергей Толстов.

ЛЕНИНГРАД.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ОТДЕЛ ГОСУДАРСТВЕННОГО РУССКОГО МУЗЕЯ.

В конце 1927 года отдел завершил устройство своей постоянной выставки открытием зала западных финнов, до последнего времени вовсе не представленных в отделе. Выставлены материалы по быту суоми, ленинградских финнов, ижоры, води, карелов, вепсов и эстов, собранные в последние годы Западно-финской экспедицией, под руководством Д. А. Золотарева. К открытию зала была издана брошюра-путеводитель Д. А. Золотарева и Е. Э. Бломквист — „Западные финны".

Одновременно с открытием этой выставки было закончено переустройство экспозиции в зале народностей Саяно-Алтайского нагорья (горные калмыки, теленгеты, тубалары, сойоты, карагасы, качинцы и кизильцы), введением в нее материалов, собранных Алтайской экспедицией (С. И. Руденко) и раскопками С. А. Теплоухова.

Материалы, собранные Подольской экспедицией отдела втечение 3 последних лет, были показаны на временной выставке „Искусство подольских украинцев", устроенной весной 1928 г. в Мраморном зале отдела. На выставке, кроме коллекций по постройкам (фотографии), стенным росписям хат (кальки), ткачеству (ковры, узорные ткани, вышивки), одежде, гончарству и предметов, отражающих народное художественное творчество, связанных с обрядами, были показаны производственные процессы (гончарство и ткачество) и в ряде диа-

грамм — центры отдельных производств, их распространенность и экономическое значение для населения. В связи с выставкой была издана работа А. И. Заремб ского — „Народное искусство подольских украинцев".

Продолжая издание „Материалов по этнографии", музей в ноябре 1927 г. выпустил из печати I вып. IV т., в котором опубликована большая работа А. А. Миллера — „Древние формы в материальной культуре современного населения Дагестана" и статья М. П. Лавровой — „Китайские зеркала Ханьского периода".

Исследовательская работа на местах втечение лета 1928 г. велась отделом как путем организации самостоятельных экспедиций (Амурско-Уссурийская, Кубанская и Минусинская), так и путем согласования своих задач с задачами экспедиций других учеждений, с участием в них нучного персонала отдела.

Амурско-Уссурийская экспедиция работала в составе двух групп. Одна (Б. Г. Крыжановский и А. И. Заремб ский) обследовала украинцев-переселенцев в районах рек Зеи, Хора и Имана и в районе наиболее раннего заселения в Южно-Уссурийском крае. Другая группа, в составе Е. Р. Шнейдера и художницы О. Н. Лесючевской, обследовала стойбища племени удэ по течению р. Хора.

В Минусинском крае С. А. Теплоухов продолжал палеоэтнологические исследования прежних лет и производил раскопки с. Батенях, в долине р. Уйбат (Кара-сукская культура и эпоха до „великого переселения народов").

Кубанской экспедицией, руководимой Б. Г. Крыжановским, начато систематическое обследование украинцев за пределами УССР. Работа велась М. А. Фриде, Е. П. Данини и А. С. Бежковичем в Ейском, Краснодарском и Новороссийском округах.

Кроме этих экспедиций, научный персонал отдела производил этнологические исследования в составе экспедиций других учреждений и в порядке отдельных командировок. В Карелии работали — Д. А. Золотарев и Л. Л. Капица, в Ленинградской губ. — Н. Ф. Прыткова и З. П. Малиновская (западные финны), в б. Херсонской губ. — А. М. Колаковская (молдаване), в Осетии — А. А. Миллер (производил также раскопки на Северном Кавказе по поручению ГАИМК), в Крыму — Г. А. Бонч-Осмоловский (палеолит). В работах Башкирской экспедиции Академии наук, под руководством С. И. Руденко, приняли участие — Н. П. Гринкова и Е. Э. Бломквист; антропологическое обследование киргиз в районе Фрунзе производила Р. П. Митусова. Обследованием цыган в южных губерниях был занят А. П. Баранников.

По поручению ГАИМК П. П. Ефименко производил обследование древних городищ по течению р. Оки в Рязанской губ. и продолжал раскопки палеолитических стоянок в окрестностях с. Костенок Воронежской губ. В городищах по р. Воронежу и Дону, возле г. Воронежа, им обнаружены остатки славянских жилищ-землянок VIII — IX вв.

В настоящее время не все перечисленные работы закончены и поэтому пока не представляется возможным дать о них более точные сведения.

А. З.

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ АКАДЕМИИ НАУК СССР (МАЭ) в 1927/28 г.

О задачах и структуре МАЭ уже сообщалось на страницах „Этнографии" (1926, № 1 — 2, стр. 275 — 276).

Одно из самых крупных достижений МАЭ за последние годы — организация нового отдела эволюции и типологии культуры. Цель этого отдела — наглядно представить важнейшие элементы человеческой культуры в их историческом развитии, в виде генетически связанных и причинно обусловленных рядов: приэтом основные типы и этапы развития каждого культурного явления должны быть показаны не статически, а в их динамике, т. е. так, чтобы легко можно было уловить последовательность, с которою совершался переход от простейших

форм к все более и более сложным и совершенным, и чтобы каждый предмет выставлен был в том положении, которое свойственно ему при употреблении.

Это в высшей степени сложное и трудное дело пока еще не доведено до конца. После смерти инициатора и организатора нового отдела, старшего этнографа МАЭ Л. Я. Штернберга (14 авг. 1927), специальная музейная комиссия нашла, что в конкретных условиях жизни и работы МАЭ план организации эволюционного отдела должен получить некоторые особенности; недостаток помещения и экспонатов заставляет выдвинуть на первый план систему периодических выставок, наглядно рисующих эволюцию и типологию отдельных явлений. Такие выставки составляются из экспонатов других отделов музея, пополняясь специально изготовленными таблицами, картами и диаграммами.

О первой из таких выставок — выставке первобытных орудий и оружия — уже сообщалось в нашем журнале (1928, № 1, стр. 119—122). Вторая выставка посвящена огню в истории культуры. Отделы выставки: 1) первобытные способы добывания огня; 2) огонь в домашнем хозяйстве; 3) огонь в производственной жизни малокультурных народов; 4) огонь в истории религии.— Подготовляется третья выставка: история первобытного жилища человечества.

Другое крупное достижение МАЭ за последние годы — учреждение в 1927 г. особого „Бюро для антропологического изучения групп крови", под председательством заведующего антропологическим отделом МАЭ Б. Н. Вишневского. Задача бюро — планомерный сбор материалов по изоагглютинации крови народов СССР с применением единого метода, а также объединение уже ведущихся работ в этом направлении. Бюро привлекло большое количество корреспондентов-врачей на местах, инструктируя их и доставляя им стандартные сыворотки. В результате уже втечение первого года своей работы бюро получило свыше 15 тыс. карточек с антропологическими данными о разных народах Союза. (Подробности см. в статье Б. Н. Вишневского, „Материалы для изучения групп крови у народов СССР; доклады Академии наук СССР", 1928, А., стр. 79 — 84.)

Среди многочисленных новых приобретений МАЭ особого внимания заслуживает палеолитические костяные статуэтки из Тамбовской губ., представляющие собою исключительную научно-археологическую ценность. В 1926 г. заведующий отделом доисторической археологии МАЭ В. М. Лемешевский поручил аспиранту Госуд. академии истории материальной культуры С. Н. Замятнину произвести предварительные археологические разведки в местности около с. Гагарино Тамбовской губ., где, по сообщению местного учителя, крестьяне находили обломки мамонтовой кости и т. п. вещи. Тщательное изучение собранного здесь материала привело к мысли о существовании в данной местности в эпоху палеолита мастерской художника — ваятеля из кости. Это побудило МАЭ произвести здесь раскопки в возможно большом масштабе, что и было поручено С. Н. Замятнину в 1927 г. Добытый при раскопках материал в полной мере оправдал предположение. Найдено 5 статуэток из мамонтовой кости, из них 3 совершенно законченных. Одна из статуэток является точным воспроизведением, в уменьшенном виде, известной „Виллендорфской Венеры". Исключительная научная ценность этих фигурок увеличивается тем, что их сопровождает большой комплекс (каменная индустрия и фауна), дающий возможность точно датировать находку. Фигурки эти, без сомнения, изготовлены были художником в древне-каменном веке (Верхний палеолит — Ориньякская культура), когда юго-западную часть Европы населяла Кроманьонская раса, жившая по крайней мере 25 тыс. лет до нашей эры. Это — первый в истории науки случай, когда на площади в несколько кв. метров найдено столько статуэток; во всем мире подобных статуэток насчитывается не свыше 20.

Для приобретения музейных коллекций и вместе для научно-исследовательской работы МАЭ ежегодно снаряжает экспедиции. Кроме упомянутой Тамбовской губ., районами экспедиции МАЭ за два последние года служат — Восточная Сибирь, где изучаются кэты (енисейские остяки), чукчи и тунгусы; Алтай — шорцы, телеуты и алтайцы (Л. Э. Каруновская, Н. П. Дыренкова,

А. Е. Ефимова). Работы этих экспедиций увязаны с постановленною В. Г. Богоразом проблемою о праазиатах (о которых см. статью Богораза в VI томе „Сборника МАЭ“). В Таджикистане, Узбекистане и Туркменистане продолжает работу комплексная этнолого-антропологическая и лингвистическая экспедиция акад. В. В. Бартольда, Б. Н. Вишневского, И. И. Зарубина и др.; работы ведутся среди таджиков, узбеков, ирани, евреев, брахуи, белуджей и др. На Урале работает ежегодно палеоэтнологическая экспедиция А. В. Шмидта; в Поволожье и в Крыму ведутся антропологические работы Б. Н. Вишневским и Г. И. Петровым; в Горной Грузии—Л. Б. Панек.

Экспедиция за границу: в 1927/28 г. в Китае находился сотрудник МАЭ Г. О. Монзелер, в настоящее время — в Японии сотрудница МАЭ А. Е. Глускина; командированы в Зап. Европу были А. М. и Л. А. Мерварты и Д. А. Ольдерогге; В. Г. Богораз—в Америку на XXIII Международный конгресс американистов.

Другим способом пополнения музейных коллекций служит обмен с заграничными музеями — с Лейденским музеем в Голландии (ожидаются предметы с о. Ява, о-вов Никобарских, Андаманских и Малых Зондских), с Мюнхенским музеем в Германии и с Харбинским музеем (ожидается коллекция китайских земледельческих орудий, цеховых и гильдейских знаков).

Антропологический отдел МАЭ для пополнения иконографического материала по расовой антропологии обратился к отделам уголовного розыска Союза и получил уже от них большое количество характерных фотографических снимков преступников.

В научных заседаниях Совета МАЭ были прочитаны доклады: В. Г. Богораз — Методы полевой работы по этнографии; Б. Н. Вишневский — Группы крови как этнолого-антропологический признак; Т. А. Корвин-Круковская — Артхашастра, как источник для изучения древне-индийской магии; Л. Б. Панек — Техника тканья и эволюция ткацкого станка по материалам МАЭ; Б. Н. Вишневский и Л. А. Мерварт — О третьей сессии Международного антропологического института в Амстердаме; В. М. Лемешевский — Новая коллекция МАЭ: палеолитические костяные статуэтки из Тамбовской губернии; А. В. Шмидт — Отчет о поездке на 3-ю Краеведческую конференцию в Москве; Б. Г. Михайловский — Опыт рентгенологического исследования египетских мумий МАЭ; А. Б. Пиотровский — Новые документы о Миклухе-Маклае и др.

При МАЭ состоит с 1918 г. Радловский кружок, ведущий научно-исследовательскую работу в области этнографии, филологии и истории турецких народностей. В заседаниях кружка в 1928 г. были прочитаны доклады: А. Н. Самойлович — Казаки Кашагачского аймака Ойратии; его же — Из результатов поездки на Алтай; Э. К. Пекарский и Н. П. Попов — О поверьях якутов; С. Е. Малов — К изучению турецких рунических надписей; А. Г. Данилин — Материалы по алтайскому и телеутскому бурханизму; Н. И. Воробьев — Основные этапы истории культуры казанских татар; Д. К. Зеленин — Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок; А. Н. Самойлович — Поездка в Туркмению 1927 г.; А. М. Мерварт — Этнографические музеи Германии; Л. А. Мерварт — Этнографические музеи Голландии.

Издательская деятельность МАЭ. В 1927 году изданы: Сборник МАЭ, том VI. Театр народов Востока: путеводитель по выставке 26 марта — 9 апр. 1927 г. А. М. Мерварт — Путеводитель по МАЭ: отдел Индии; Выставка первобытных орудий и оружия.

В 1928 г. вышли в печати: Сборник МАЭ, т. VII; Инструкция для регистрации коллекций в МАЭ; Выставка „Огонь в истории культуры“.

Личный состав МАЭ: 49 человек, в том числе 7 ученых хранителей, 18 научных сотрудников 1 и 2 разрядов, 4 практиканта (аспиранта). Последние к 1 марта 1929 г. кончают свою практикантскую подготовку по музееведению и этнографии. Директор МАЭ — академик Е. Ф. Карский, старший этнограф — Д. К. Зеленин, секретарь совета — С. М. Дудин.

Дм. Зеленин.

РЕЦЕНЗИИ.

D. Zelenin. **Ostslavische (russische) Volkskunde.** B. 1927. XXVI, 424 стр. с 5-ю таблицами в красках и картой восточно-славянских племен и наречий.

Всякий, занимавшийся или только интересующийся этнографией русского народа, с благодарностью отнесется к большому по размерам и значительному по содержанию труду Д. К. Зеленина. Впервые ученым этнографом и притом специалистом в области русской этнографии подведен итог и систематизированы данные весьма обширной и многолетней литературы об явлениях материальной и духовной культуры русского крестьянства. В основу этой громадной работы легла обширная эрудиция автора, его личные наблюдения над крестьянским бытом, изучение коллекций этнографических музеев и рукописных этнографических материалов из архива Русского географического общества. Как всегда, подведение итогов выявило и в этом труде характер материалов, на которых строилось наше знание этнографии русского народа. По этому предмету писано очень много. Быт и духовное творчество русского крестьянина очень давно стал возбуждать интерес к себе, а между тем многие вопросы остались до сих пор недостаточно освещенными. Везде, во всех областях изучения, мы встречаем до самого последнего времени досадные пробелы, часто невосполнимые уже вследствие изменения уклада жизни в деревне. Автор, которому пришлось столкнуться с этими недочетами, объясняет это явление дилетантизмом многих собирателей. Действительно, неподготовленность часто позволяла собирателям довольствоваться неполными записями, не входя в глубь исследования. Можно сказать, что только за самое последнее время поставлены требования детального этнографического изучения явлений как материальной, так и духовной культуры, и это не только в нашей стране, но и в Зап. Европе и среди т. н. малокультурных народов. Несмотря на эти недочеты, по этнографии восточных славян собран громадный и ценнейший в научном отношении материал. Это доказывает настоящий труд, в котором этот материал проработан с внимательностью и опытностью специалиста-ученого. Эта проработка сама по себе поучительна, и она увеличивает ценность книги, представляющей из себя свод этнографических материалов, распределенных по отдельным сторонам быта русского крестьянства. Значение труда Д. К. Зеленина для русской этнографии побуждает нас остановиться на нем несколько подробнее.

Во вступительной главе автор дает, как вполне уместно в таком труде, исторический обзор науки русской этнографии. Эта краткая, но содержательная глава представляет многочисленные библиографические указания в историческом порядке. Эта глава доказывает, какая огромная работа произведена была и еще производится в нашей стране многочисленными работниками по этнографии.

В следующей главе—Введении—Д. К. Зеленин устанавливает деление русского народа на четыре ветви: на окающих северновеликоруссов, акающих южновеликоруссов, белоруссов и украинцев. Так называемых средневеликоруссов он оставляет в стороне, так как они представляют продукт смешения северо- и южновеликоруссов, но усиленно, на протяжении всей своей книги, указывает, что обе ветви великоруссов, северные и южные, имеют различия в отдельных культурных явлениях, настолько ярко выраженные, что их можно справедливо считать за

обособленных представителей русского народа. Такой подход к рассматриваемому материалу в книге увеличивает ее ценность и побуждает проверять эту мысль в дальнейших этнографических изысканиях. Само собой следует, что автор одинаковым образом прослеживает относительно отдельных культурных явлений различия и между украинцами и белоруссами и северо- и южновеликоруссами.

После этого введения, в котором, между прочим, приведена и теория Шахматова относительно происхождения этих четырех ветвей русского народа, предположения Карского и др., автор переходит к своей основной теме. В двенадцати главах он излагает факты, имеющие отношение к отдельным сторонам быта русского крестьянства. Одно оглавление уже дает внушительное представление о богатом содержании книги. Мы приводим его целиком: I. Земледелие.—II. Скотоводство, рыболовство, пчеловодство.—III. Пища и ее приготовление.—IV. Грузовой скот, упряжь и средства передвижения.—V. Изготовление одежды и обуви.—VI. Одежда и обувь.—VII. Физический уход.—VIII. Жилище.—IX. Семейный быт.—X. Общественная жизнь.—XI. Обряды отдельных времен года.—XII. Народные верования. Каждая глава, т. е. каждый отдел народной жизни, тщательно проработана автором. Мы остановимся, как на примерах, на нескольких только главах. Эти примеры докажут, как широко охватывает автор отдельные, намеченные им вопросы, как глубоко входит в их рассмотрение. Глава II, напр., распадается на рубрики: скотоводство, рыболовство, пчеловодство. В рубрике А—Скотоводство—материал распределен по следующим подразделениям: 1. Положение пастуха (воззрение на пастуха).—2. Первый выгон скота весной. 3. Пастух и его снаряжение.—4. Обрядовое очищение отелившейся коровы. Обряды в честь домашней скотины и ее покровителей.—5. Куриный бог.—6. Обряды при покупке и продаже скота.—7. Охрана скотины от эпизоотий. Опахиванье.—8. Зарывание живой скотины, прохождение скотины подземным туннелем, обыденное полотенце. Рубрика В—Рыболовство—разбита на следующие подразделения: 1. Рыбная ловля руками. Черпающие, ударные и колющие рыболовные приспособления.—2. Рыболовные ловушки. Заколы. Сети и их плетение.—3. Рыбацкие обряды.—Глава о пище и ее приготовлении делится на следующие графы: 1. Ступа.—2. Ручная мельница.—3. Водяные и ветряные мельницы.—4. Маслоделие.—5. Добывание огня. Огниво.—6. Добывание огня посредством трения.—7. Сохранение огня. Особые виды пользования огнем.—8. Изготовление гончарной посуды. Гончарные круги.—9. Иные приспособления и гончарные изделия.—10. Виды посуды, гончарной, деревянной, металлической.—11. Хлебопечение.—12. Приготовление пищи и хранение пищевых запасов.—13. Приправы. Запретные виды пищи.—14. Национальные кушанья. Дикорастущие растения, употребляемые в пищу в сыром виде.—15. Принятие пищи.—16. Напитки. Квасы. Сусло. Брага и пиво.—17. Напитки из меда и ягод. Чай. Водка.—18. Масло. Глава об изготовлении одежды и обуви трактует: об обработке льна, конопли, о прядении, прялках, веретене и прочих приспособлениях для него, сновании и о разных видах ткацких станков (приведена терминология ткачества), о белении холста, об обработке шерсти, о коврах и узорах на них, о плетении лаптей, о плетении соломенных шляп, о вязанье, о плетении кружев, о вышивках, о крашении ниток и тканей, о набойке, об обработке кож и мехов (приведена терминология кожевенного дела).—В главе о физическом уходе мы встречаем данные: о прическах мужчин, девушек и замужних женщин, о гребнях и уховертках, о косметике, о понятиях о чистоте, о мытье, колодцах и банях, о представлениях о болезнях, о народной медицине.

По приведенным примерам видно, какого общего плана держится автор при систематизации обширного этнографического материала: он объединяет ряд вопросов, имеющих связь между собой в отношении одного какого-нибудь крупного явления народной жизни. Разработка этих вопросов идет также единообразными, насколько это было возможно, путями—и это придает стройность всей книге.

Прежде всего, как было уже сказано, автор везде стремится выделить различия в этнографических явлениях одного рода у четырех ветвей восточных славян:

великоруссов, северных и южных, белоруссов и украинцев, наличность или отсутствие явления, особые формы его, особое отношение к нему, различные способы пользования предметом и т. п. Правда, не всегда удается сделать это, но в том виновата недостаточность имеющихся по разным вопросам материалов, на которую указал сам автор в своем предисловии, и с которой сталкиваются все занимающиеся русской этнографией.

Затем относительно каждого рассматриваемого им явления автор приводит многие названия, как отдельных предметов, иногда и отдельных частей их, так и действий, производимых над ними или посредством их. И тут выделено различие между четырьмя ветвями восточных славян. К сожалению, заметим мы, не отмечено (это можно было бы отнести в подстрочные примечания), к какому областному словарю принадлежит данное название. Это, нам кажется, повысило бы ценность собранного автором словесного материала. Но и в таком виде он весьма полезен для этнографа.

Там, где это было возможно, автором сделана попытка филологического объяснения приведенных терминов. В некоторых случаях автору удается проследить заимствование отдельных названий и таким образом установить давнишние влияния и взаимодействия. Так, некоторые культурные явления, повидимому, были заимствованы восточными славянами с Запада, другие с Востока. По крайней мере, наименования их, как доказывает автор, были взяты с немецкого, польского, итальянского, греческого, персидского, турецкого и других языков.

Чрезвычайно важна на наш взгляд попытка автора проследить историю отдельных явлений. Мы встречаем в его описаниях ссылки на исторические документы, на старинные источники. Иногда дана дата записи, что помогает установить время существования в данной местности данного явления. Иногда приведены исторические данные о начале такого-то производства в такой-то местности. История этнографических явлений, их возникновения в определенных районах развития и, наконец, иногда и отмирания мало разработана еще, к сожалению, русскими этнографами и историками быта. Тем ценнее каждое отдельное указание в этом направлении.

Относительно некоторых явлений сделано указание на существование его у соседних финских и тюркских народов. Это расширяет этнографическую оценку явления. Надо, однако, заметить, что такие указания в книге редки.

В некоторых случаях автор старается наметить географические границы распространения явления. В виду важности проведения географических границ отдельных этнографических явлений приходится сожалеть, что он делает это сравнительно редко.

Мы усматриваем, таким образом, определенный план в изложении. Если он не выполнен целиком во всех частях, то потому, что это было, при наших сведениях по русской этнографии, невозможно. Но плодотворные мысли автором заброшены. Они, нет сомнения, повлияют на труды последующих работников в области русской этнографии, отразятся на собирании материала, на разработке истории отдельных явлений, на определении географических границ их распространения и пр.

Прибавим, что ценность текста, дающего такой громадный и продуманный материал, повышают многочисленные иллюстрации. Мы встречаем тут изображения предметов, малоизвестных или вовсе бывших неизвестными в этнографической литературе о восточных славянах, которая, как известно, была крайне бедна, до самого последнего времени почти, иллюстративным материалом. Они уясняют научное описание предметов, предложенное автором. Можно высказать относительно иллюстраций в книге только одно: их желательно было бы дать гораздо больше.

В конце каждой главы приложена библиография по вопросам, в ней затронутым. Библиографические указания встречаем и в тексте. Приложенные в книге библиографические указания повышают ее ценность для всех, занимающихся русской этнографией.

В общем изложении мы отметим две, очень важные, по нашему мнению, черты. Это, вопервых, большое внимание, уделяемое автором технике производства, обработке материала, изготовлению предмета и пр. Все, изучавшие материальную культуру, как народа русского, так и других народностей, населяющих наше отечество, по данным этнографической литературы, знают, как мало до последнего времени обращали внимания собиратели этнографических материалов на вопросы народной техники. Описывали предметы или скорее упоминали о них, но как эти предметы изготовлялись, в громадном большинстве случаев оставалось нераскрытым и неописанным. Писали о занятиях населения, но не останавливались на том, как производились те или иные работы, какие для них требовались приспособления, орудия и пр. Автор рецензируемого нами труда сумел найти в скудной в этом отношении этнографической литературе ценные данные о технике, и он приводит их везде, где это только оказалось для него возможным: описывает орудия производства, иллюстрирует их в рисунках, описывает процедуру работы, различные приемы в одном и том же производстве, разновидности в орудиях и пр. Такое отношение к вопросам народной техники, выявление научной важности ее изучения дает хорошую руководящую нить этнографам-собирателям. Вырастает в глазах значение детального и всестороннего изучения орудий и способов работы, также материала, над которым производится та или иная работа.

Вторая характерная черта в изложении автором явлений в крестьянском быту заключается в том, что им прослеживается и устанавливается тесная связь между явлениями материальной и духовной культуры. Всюду, где такую связь можно усмотреть, она отмечена автором: приведены верования, обряды, приметы, наконец, поговорки, относящиеся к описываемому явлению. Так, например, в главе о земледелии приведены обряды и приметы при так наз. запашках и засевках, „предметы, употребляемые с магической целью“ в связи с земледелием, как-то разного вида обрядовое печенье, свечи, освященные в определенные церковные праздники, яйца, зерна из дожиночного венка, предписываемые и запрещенные действия при запашке и засевках, при сеянии разных видов разводимых растений (пшеницы, конопли, льна), жатвенные обряды—зажинки и дожинки, обрядовые кушанья, обряд „завивания бороды“, обряды с последним снопом. Тут же говорится о так наз. „заломах“, которые делаются на полях злыми людьми, ведьмами и колдунами. Свойственная книге детальность в описании явлений обнаруживается здесь в том, что автором приводится несколько различных способов делать заломы, образец заговора, произносимого при завивании залома, способы уничтожения вредной силы залома. Вслед за описанием различных видов устройства овинов говорится о представлениях и верованиях, связанных с овинами: о представлениях, о духе овина, об обряде резанья кур и петухов близ овина, в котором можно усмотреть следы древнего жертвоприношения, запрещение топить овины в определенные дни, называемые „именинами овина“, и пр.

Приведенные примеры доказывают полноту содержания рецензируемого нами труда. Но детальное описание этнографических явлений не одно только составляет его ценность. Касаясь того или другого явления материальной или духовной культуры, автор попутно дает им научное освещение, систематизирует их, высказывается по поводу их теоретического значения. Такой подход к фактам народного быта повышает научный интерес книги. Научное освещение принадлежит тут ученому этнографу. Остановимся и тут на нескольких примерах, представляющих интерес не только для начинающих заниматься этнографией русского народа, которые, как мы видели уже, найдут в труде Д. К. Зеленина обильные сведения по разным сторонам крестьянского быта, но также и для специалистов этнографов.

Обратимся прежде всего к главе о жилище. Автор делит восточно-славянское жилье на два основных типа: хату и избу. Хата ставится прямо на земле, крыша ее четырехскатная, здание обращено к улице долевой стороной. Этот тип жилого дома мы встречаем у украинцев, белоруссов и южновеликоруссов. Изба поднята над землей более или менее высоко. Крыша у нее двускатная, здание

обращено к улице поперечной стороной. Изба—культурное явление для великоруссов. Она проникла в города, и оттуда—к другим представителям русского народа. И сейчас наблюдается вытеснение хаты избой. Далее крестьянские жилые постройки разнятся и по материалу, а также и по внутреннему устройству. Характерным является местонахождение т. н. красного угла. У северовеликоруссов, украинцев и белоруссов он помещается против входной двери, у южновеликоруссов—он приходится сбоку от входной двери. Относительно соединения дома со двором автором приведена и дополнена систематизация Рамма. Указаны два способа покрытия крыши: с горизонтальными слегами и с встречающимися под острым углом латами. При описании русской печи приведены противоположные мнения Герамба и Рамм, также и взгляд самого автора на связь русской печи с очагом. Описывая способы освещения крестьянского жилья, автор, между прочим упоминает об обряде „женитьбы комина" у белоруссов и дает ему свое объяснение. Он причисляет его к обрядам, отмечающим первое после летних месяцев зажигание света в жилье и приписывает развитие его и распространение влиянию цеховых организаций, опровергая мнение Н. Ф. Сумцова, сближавшего подобные цеховые празднества с народными обычаями и переживаниями культа растительности.

Вопросу о развитии русского крестьянского жилья уделено также внимание. Оно представляется автору в виде перехода от однокамерного к двухраздельному, а позднее к трехраздельному. Из двух вышеназванных основных типов жилых строений автор считает более древним построенное непосредственно на земле, т. н. низкий дом (по Рамму). В качестве переживания встречаются здания, построенные непосредственно на земле и у северовеликоруссов, в области распространения поднятых над землей домов. Высокие дома распространяются на севере нашей родины в XIV—XV ст. Северовеликоруссы занесли этот тип жилья в Сибирь и к финским народностям. Высокий дом мог, по мнению автора, развиться из амбара, который ставится обыкновенно на подставках или столбах, из т. н. клети. Клеть—неотопляемое здание. Клеть, в которой устроена печь, есть уже жилое помещение. Поднятие жилого здания над землей совершилось, по мнению автора, не без влияния церковной архитектуры. Влияние церковной архитектуры усматривает автор и в устройстве палатей в горнице, наименование которых, кстати, взято с греческого языка. Отсутствие же палатей у украинцев, на юге России, доказывает, что палати не были заимствованы непосредственно из Византии. Гораздо более слабым признается автором влияние скандинавское. Труднее, по мнению автора, установить эволюцию стоящего непосредственно на земле жилого строения. Примитивной формой жилья является однокамерная истобка (белор. стопка, стебка, великор. поземка)—низенькое здание с печью, сложенной непосредственно на земле. Название истобка, так же, как и слово: изба автор признает заимствованным с немецкого. Приведено мнение Нидерле, что немецким наименованием славяне называли отапливаемое строение, служившее не жилым помещением, но баней, а также Герамба, что славяне усвоили от немцев обыкновение отличать помещение для мытья от помещения, где готовилось кушанье, и заимствовали у них слово изба для обозначения здания, обособленного от жилья и служившего для мытья.

В главе об одежде привлекают особенное внимание страницы, посвященные женским головным уборам, сарафану и лаптям, так как автор специально занимался их изучением. Всем, знакомым с литературой по русской этнографии, хорошо известно, как неудовлетворительны, до последнего времени, были записи о народном костюме. Так называемый народный костюм описывали большею частью поверхностно, не входя в детали его отдельных частей, материала, украшений его, без изучения его выкройки, без зарисовок, которые бы сделали понятным неудовлетворительное описание. Многие вопросы, связанные с изучением крестьянской одежды, как-то о возникновении ее отдельных частей, об их эволюции, о различных влияниях на нее, между прочим, и городской моды, до последнего времени почти не затрагивались. Тем приятнее встретить в разбираемой нами книге

научный подход к собранному уже материалу по крестьянской одежде, попытки произвести систематизацию явлений.

Головных уборов женских, как известно, имеется большое разнообразие в среде русского крестьянского населения. Много имеется и предметного материала для их изучения в этнографических музеях. Но не было сделано попытки привести их в систему. Это сделано теперь Д. К. Зелениным. Он различает четыре основных типа женских головных уборов: это—так называемая наметка, на замену которой является головной платок, чепец, шапочка и девический венок. Наметка—единственный женский головной убор, сохранившийся из общеславянских времен. Из наметки развивается рогатая сорока. Рога, по мнению автора, на этом головном уборе замужней женщины являются отражением древнего и весьма распространенного верования, будто рога имеют силу отвращать дурные влияния. Рогатую сороку нельзя признать за праславянский головной убор, но она имеет за собой значительную древность. Рогатый женский головной убор известен южновеликоруссам под названием: кичка. Рога кички иногда торчат стояком над передней частью головы, иногда же они откинуты назад и лежат горизонтально. В некоторых местах рога на головных уборах преследовались местными помещиками и духовенством, и потому их начали отгибать назад и придавать им горизонтальное положение. Так развился головной убор, называемый у украинцев кибалкой, у великоруссов—кичка. Кибалка надетая на голову, не давала волосам женщины выбиваться наружу. Сверху надевали наметку или платок. Великоруссы на кичку надевают сороку. У сороки сзади прикреплен так называемый позатылень—в нем можно усмотреть как бы воспроизведение птичьего хвоста. С боков у нее имеются так называемые „крылья". Таким образом сорока имеет сходство с птицей. Наименование убора можно поэтому сблизить с названием птицы сороки, но, по мнению автора, его скорее следует поставить в связь с словом „сорочка" в старинном его значении: приставного расшитого воротничка. Сорока сохранилась у северовеликоруссов в одной только Тверской губ., у южновеликоруссов же она встречается почти повсеместно, у белоруссов только в Себежском у. Витебской губ. Головной убор, именуемый кокошником, характеризуется поперечным гребнем. Этот гребень, напоминающий гребень петуха („кокоша"), дал наименование головному убору. Гребень, по мнению автора, произошел от веревки, которой связывали концы рогов на рогатом головном уборе. Автором установлены три главных типа кокошников. Они отличаются друг от друга направлением гребня. В древнейшем из этих типов гребень идет поперек головы от уха к уху. Он встречается у северо- и южновеликоруссов. Второй тип имеет два гребня, из которых передний—округлый. Третий тип имеет гребень, обрамляющий верхнюю часть лица наподобие венчика на иконах. К южновеликоруссам кокошник внедрялся вместе с сарафаном под влиянием общественных классов, имевших связь с московской культурой—мысль, высказанная Д. К. Зелениным в одном из прежних его трудов „Великорусские говоры", 1913. Таким образом эволюционный путь развития женских головных уборов начинается с наметки и через сороку доходит до кокошника. Это—парадные головные уборы, иногда очень сложные: вспомним, что есть сороки, состоящие из 14 частей. Параллельно с этим развитием шло другое, приведшее к более скромным типам уборов. Это род чепца встречаемый у всех ветвей русского народа, называется у северовеликоруссов повойник, волосник, у украинцев—очипок, чепець, у белоруссов—чапец, коптур. По очипку или повойнику покрываются платком, или их обвивают платком так, что виден только верх чепца. Парчевые очипки исчезли на Украине. Их заменили легкие головные уборы, тоже интимные, так называемая повязка (шелковый цветной платок, завязанный красивым бантом) и наколка. Третий цикл русских женских головных уборов, существовавший независимо от предыдущих,—это уборы в виде шапок. Сюда относятся так называемый кораблик, недавно исчезнувший у украинцев,—он имелся и у северовеликоруссов в конце XVIII века,—и головной убор, известный в старой Москве под названием кика. На этих головных уборах типа шапок отразились восточные и византийские влияния. Некоторые из таких

головных уборов напоминают по форме головные уборы духовенства, перешедшие к русским от греков.

Все эти мысли более обстоятельно изложены автором вышедшей в свет после настоящего труда: Зеленин. Женские головные уборы восточных славян (русских) Slavia P. V, 2 и 3. 1926, 1927. Но и в том сокращенном виде, в котором мы встречаемся с ними в разбираемой нами книге, они представляют существенный интерес. Мы поставим в упрек автору только относительную бедность иллюстративного материала в этом отделе. Важно было бы также, на наш взгляд, представить в ряде последовательных зарисовок так, как надеваются, одна за другой, части сложного головного убора.

При изучении крестьянской одежды мало уделялось внимания и обуви. Детальному научному изучению она не подвергалась. В труде Д. К. Зеленина мы встречаемся с научным подходом к вопросу о крестьянской обуви. Прежде всего автор устанавливает древнейшую форму крестьянской обуви. Это—обувь кожаная, именующаяся у северовеликоруссов поршнями, у белоруссов—ходаками, у украинцев—морщуни. Она стянута по борту на вздержке, так что образует складки, морщит вокруг ступни. Швов в этой обуви только один или два: на носке и на пятке. Д. К. Зеленин выводит поршни из примитивной формы обуви — шкурки маленького зверька, которой обматывали себе ногу. Затем автор прослеживает различия между украинскими и белорусскими лаптями, с одной стороны, и лаптями великорусскими,—с другой. Различия эти проявляются в форме и технике плетения (иллюстрировано рисунками). Плетеные из веревок чуни (похожие на лапти) считаются автором заимствованными от финнов на том основании, что слово чуни произошло, м. б., от более древней формы чухни, что значило бы: финская обувь.

Много ценных указаний находим мы в отделе о мужской и женской одежде. Характерными чертами современной мужской рубашки автор считает: ворот, разрез и способ ношения (навыпуск и внутрь). У великоруссов рубашка — косоворотка, она неизвестна украинцам и белоруссам. Косоворотка появилась не ранее XV ст. Автор отрицает заимствование косоворотки у татар. Более древним типом он считает рубаху с прямым, а не косым прорезом. Приэтом разрез не должен был обязательно приходиться на груди (у лемков в Карпатах, например, прорез у рубах приходится на спине). Интересны соображения, высказанные относительно ворота рубахи. Воротники, как известно, бывают стоячие и лежачие, но бывают рубашки без ворота, — например так называемая „голошейка“ у южновеликоруссов. Древнейший тип рубашки без ворота—тот, в которой шейный вырез собран в сборку. Обшивка такого сборчатого выреза дает низенький стоячий воротник, какой мы видим в украинской рубашке. Более высокие стоячие воротники, расшитые, ведут свое начало, по мнению автора, от шейного украшения типа галстука. А именно в древности у русских были такие шейные украшения — „гривна“, „ожерелье“, „жерелок“. Их позднее стали прикреплять к шейному вырезу. Как на переходную форму, можно указать, что северовеликоруссы в Пермской губ. недавно еще носили на шее ленты, которые иногда прикреплялись к вороту, иногда же и нет. Что касается широкого лежачего воротника, встречаемого у украинцев и у белоруссов, то он неизвестен великоруссам.

Для женской рубашки характерно то, что она состоит из двух частей: верхней и нижней, носящих у крестьян различные друг от друга наименования (у великоруссов, например, верхняя часть называется: воротушка, рукава, нижняя—стан, станушка). Интересно, что женская рубашка без воротника носит название „русская рубашка“, рубашка же с воротником называется „польской“. На Украине Днепр составляет определенную границу между областью распространения рубашки без воротника—к востоку от реки и областью распространения рубашки с воротником—к западу. Характерно для женской рубашки и то, как вшиваются полики (прямые и косые полики). Интересен приведенный факт, что у южновеликоруссов Тамбовской губ. полики на рубашках девушек и замужних женщин вшиваются поразному.

Прослежена автором и эволюция поневы. Само название — понева, понява, встречающееся у всех славян, свидетельствует о том, что это название древнее всех остальных наименований этого вида одежды. Это—общеславянская одежда, но она дала в своем развитии ряд вариантов. Автор несогласен с Б. А. Куфтиным, придающим при классификации понев большое значение деталям в изготовлении: тканые ли или вышитые на поневе узоры, введены ли в ткань шелковые или льняные нитки. Он со своей стороны считает характерным признаком поневы ее клетчатый узор. Самый старинный вариант поневы, по мнению автора, мы встречаем у белоруссов. Понева тут обхватывает стан женщины сзади, спереди остается неприкрытое ею место, которое обычно закрывается фартуком. Другой вариант поневы — так называемая плахта. Две полосы ткани сшиты не до конца, эти свободные концы загибают назад. Сшитая часть покрывает сзади фигуру женщины и видна несколько из-за свободных концов. Далее имеется еще следующий вариант: понева состоит из четырех сшитых полотнищ. Одно из полотнищ, так называемая прошва — из другого, чем остальные полотнища, материала, не клетчатая. В более поздней разновидности все полотнища — из одного материала, и число полотнищ возрастает, доходя иногда до восьми. Это—уже юбка, хотя такая одежда сохраняет у южновеликоруссов название понева, если ткань, из которой она сшита, клетчатая.

Таким образом, южновеликорусская юбка развилась из поневы. У украинцев встречаются плахты, сшитые в виде юбки. Помимо эволюции юбки из поневы юбка проникла к русским с Запада. Ошибочно производить слово юбка от персидского слова юбба, так как древняя форма у русских: юпа, не юбка; слово юбка появилось у русских лишь в XVII—XVIII вв. и заимствовано ими с древнепольского—юба. Белорусское и украинское наименование андарак автор производит от немецкого Unterrock, слово саян—с византийского сагион. Может быть, сагион называлась только определенного рода ткань, так как это наименование дается восточными славянами разнообразным видам одежды.

Северовеликоруссы уже давно не носят поневы. Юбка же у них—недавнее заимствование. Вместо поневы или юбки они имеют сарафан. Это наименование дается различным видам женской одежды. Трудно поэтому дать общее определение сарафана. Самый верный признак — отсутствие рукавов, хотя встречались сарафаны с рукавами в преждее время. Можно, по мнению автора, наметить три типа современных сарафанов. Стариннейший из них, так называемый косоклинный: его носят на лямках или проймах. Другой тип—так называемый круглый сарафан, сшитый из прямых полотнищ. У южновеликоруссов он называется саяном. Он тоже носится на лямках, поверх груди, как и косоклинный и перехватывается под грудью или поясом или завязками фартука. Круглый сарафан отличается от косоклинного еще отсутствием разреза спереди и украшения вдоль него. Третий тип сарафана представляет из себя юбку, к которой пришит нагрудник. Сарафан с нагрудником называется иногда „шубкой". Сарафан сравнительно нового происхождения у русских. Он появился у северовеликоруссов лишь в XV — XVI ст., может быть, даже в начале XVII ст. К концу XVIII ст. он стал общераспространенной одеждой у северовеликоруссов, вытеснив окончательно поневу и летник. Сарафан распространился, повидимому, из Москвы, как из центра. У южновеликоруссов можно отметить распространение сарафана еще в XIX ст. Он и по сей час вытесняет поневу. Можно также проследить и постепенное вытеснение более старинного косоклинного сарафана более новым типом—круглым.

При описании явлений духовной культуры русского крестьянства—верований и обрядов—Д. К. Зеленин, как было сказано, дает им иногда теоретическое объяснение. Ввиду того, что теоретическое освещение этих фактов русской этнографии сравнительно мало разработано, эти объяснения компетентного автора приобретают в наших глазах особую цену. Мы приведем некоторые из них.

Подробно описан дожиночный обряд „завиванья бороды". Сопоставив этот обряд с аналогичными у немецких крестьян, объясняемыми, как известно, Мангартом из верований в зооморфных духов растительности также у восточных фин-

нов, где они связаны с культом предков, автор видит в русском обряде только чисто магический прием, обеспечивающий урожай будущего года. Русскому крестьянству известны полевые духи (полудница, полевик), но они только охраняют посевы, а не имеют характера западно-европейских зооморфных духов растительности, изученных Мангартом и Фрэзером. Подробности обряда, приводимые Е. Р. Романовым, выявляют определенно черты магии по подобию (формула: „как—так"). Автор отрицает мнение Е. Ф. Карского, сближавшего обряд завивания бороды с рождественской и масленичной „козой". Обход с „козой" есть, по его мнению, позднее заимствование с Запада, тогда как „завивание бороды" носит на себе черты архаичного обряда. Автором проведена аналогия описываемого обряда с заломами: и тут и там закапывают в землю колосья, носителей растительной силы, которая этим действием передается земле, в одном случае на пользу хозяина пашни, в другом—для выгоды сделавшего залом.

В обряде опахиванья отмечены черты, коренящиеся в вере в магическую силу окружения железным предметом, в персонифицировании болезни, которую возможно испугать шумом и пр., и, наконец, зарыть ее в землю во образе черного петуха, кошки и пр. Другие черты обряда опахиванья, как участие в нем близнецов, раздетых донага женщин, посыпание песком проведенной борозды, автор объясняет стремлением создать для совершения обряда необычную обстановку для обычного действия—пахания.

Из рыболовных обрядов отмечен, между прочим, один интересный, как магический. Перед началом ловли артелью в сеть набрасывают куски хлеба, затем протаскивают ее по льду на некоторое расстояние. Потом глава артели выбирает куски хлеба из сети и раздает их членам артели. Они усаживаются и съедают куски хлеба, которые в этом магическом обряде, обеспечивающем удачный улов, знаменуют рыб. Здесь, на наш взгляд, проявляется вера в магическую силу изображения чего-либо действием, т. е. силу драматического представления.

Обряд очищения родильницы и повитухи автором не признается старинным. Обряд этот имеет целью очистить родильницу от приписываемой ей нечистоты, не позволяющей ей кормить грудью новорожденного и исключающей ее из общей семейной жизни. Ввиду этих неудобств с исполнением его спешат. Вместе с тем срок исполнения обряда совпадает с окончанием работы повитухи, услуг, оказываемых ею родильнице, пребывая с которой в тесном общении она заражена ее нечистотой. У украинцев обряд этот совершается с другой целью, а именно, чтобы у родильницы было больше молока. Проведена параллель между этими обрядами у великоруссов, где он носит название: „размыванья рук", у белоруссов, у которых он зовется „муравьины", и у украинцев, где он гораздо сложнее и называется „зливки". Автор полагает, что этот обряд представляет из себя славянский вариант заимствованного у греков обряда. У греков он назывался амфидромиа, совершался на пятый, седьмой или десятый день после рождения ребенка и состоял в обнесении младенца вокруг очага, после чего происходило омовение рук повитухи. Омовение рук родильницы и повитухи составляет главную черту описываемого обряда у русских крестьян. Обряд совершается у них в третий, самое позднее — в девятый день. Торжественное круговое обнесение новорожденного (вокруг обеденного стола) отмечено в Купянском у., как одна из частей описанного обряда.

Особенное внимание уделено автором свадебному ритуалу. „Свадебный ритуал восточных славян,—говорит он,—является очень сложным драматическим представлением с большим числом участников". И он присоединяется к мнению А. Н. Веселовского, что русскую крестьянскую свадьбу можно сравнить с мистерией с суммой хоровых мимических действий. В свадебном ритуале господствует элемент хоровой, принцип двух хоров, которым соответствуют род жениха и род невесты. Спор между обоими родами составляет древнейший слог, принадлежащий языческой еще эпохе господства экзогамии: он жив еще в ритуале, как переживание. На восточнославянском свадебном ритуале, указывает автор, отразились

различные эпохи. Прежде всего время господства экзогамии, умыкания и продажи невесты. За эпохой язычества последовала эпоха византийского влияния на свадебный ритуал. На этот слой легли греко-римские влияния, занесенные через посредство южных славян. Эти влияния религиозно-мистического характера. Свадебный ритуал украинцев, отчасти и у белоруссов, представляет застывшую традиционную обрядность. В великорусском же свадебном ритуале можно различить наслоения более позднего времени, следы живого, более или менее самостоятельного развития. Вот почему ритуал великорусской свадьбы, особенно северовеликорусской, так разнообразен. Украинский свадебный ритуал — одно из не особенно многочисленных явлений русской крестьянской жизни, не только описанных, но и подвергнутых научному изучению. Ф. К. Волков отличает в нем три главных акта и в каждом из них по пяти главных моментов. Моменты эти повторяются в каждом акте. В объяснение этой трехкратной повторяемости Ф. К. Волков вводит предположение о существовании у славян в древние времена института пробных ночей. Д. К. Зеленин не соглашается с этим взглядом и с своей стороны, видит тут повторение в разное время чисто театрального представления.

Остановимся на некоторых моментах свадебного ритуала, объясненных автором. Объезжанье дежи матерью жениха верхом на вилах или граблях с разбрасыванием семян он склонен объяснять, как аграрный обряд. В украшении свадебного каравая зелеными ветками и колосьями автор усматривает соединение двух черт ритуала: обрядового хлеба и обрядового свадебного деревца, фигурирующего в свадебном ритуале всех восточных славян. Свадебный каравай, по мнению автора, никак нельзя считать общеславянским культурным явлением: он не встречается ни у поляков, ни у чехов. Свадебный каравай русскими и болгарами заимствован у греков, но хранит некоторые черты древнеславянских аграрных культов и культа растительности. Разукрашенное свадебное деревцо южных славян гораздо больше напоминает западно-европейскую рождественскую елку, чем майское дерево. Хождение невесты в баню с подругами автор объясняет обыкновением великоруссов ходить в баню накануне всякого праздничного дня. Нам кажется, однако, что некоторые черты придают ясно выраженный обрядовый характер этому обязательному посещению бани накануне дня венчания. Вместе с автором мы не можем согласиться с мнением Е. Г. Кагарова, видящего в этом обряде переживание древнего обряда бракосочетания невесты с баенником. Автор опровергает гипотезу украинских этнографов о наличности „азиатских“ элементов в великорусской свадьбе и, с своей стороны, подчеркивает влияние на ее ритуал скоморохов (драматический элемент в свадебных играх и забавах, приговоры дружки).

При описании увеселений автор высказывает мнение, что кулачные бои, которые встречаются еще во многих местах, являются воспоминанием древних тризн, сопровождавшихся боями. По его мнению, возможно проследить некоторую связь кулачных боев с поминальными днями. Нам кажется, однако, что кулачные бои в их значении и происхождении нельзя изучать отдельно от других видов состязаний: скачки, бег, прыганье, стрельба и др., являющихся у многочисленных народов спутниками различных обрядов—свадебных, погребальных и др. В этих состязаниях, повидимому, проявляется одна идея: само состязание, повышая возбужденность и вместе с тем действенную силу в участниках, тем самым повышает действенную силу обряда.

Качанье на качелях автор объясняет, как земледельческий обряд, магической силой подобия вызывающий высокий рост растительности. Неудовлетворительным представляется нам параллельное объяснение: качанье является как бы магическим символом власти человека над воздухом, и цель его—заставить воздух служить желаниям человека. Катанье с гор—тоже магический обряд, содействующий росту льна и конопли. Обычай ходить на пасхе на колокольню звонить в колокола есть, по мнению автора, магическое средство держать под своей властью воздух. Катанье яиц на Пасхе—тоже магический земледельческий обряд.

При описании праздничной обрядности автором выяснен магический характер некоторых обрядов и связь других обрядов с культом мертвых.

В главе, посвященной народным верованиям, описаны представления о домовом, лешем, водяном, вихре, огненном змии, русалках, вампирах, ведьмах, оборотнях, чорте, народная космология.

Автор отмечает преобладание в обрядах русского крестьянства магии, развитого культа предков и так называемых заложных покойников. Слабее представлен как в верованиях, так и в обрядности культ растительности. Культ земли и воды сохранился лишь в слабых пережитках. Культа животных в настоящее время не наблюдается у восточных славян. В обрядах, в которых фигурируют животные, можно видеть остатки кровавых жертвоприношений. Некоторые же обряды с хтоническими животными находятся в связи с культом мертвых. „Вообще,—пишет Д. К. Зеленин,—магические обряды и культ мертвых вытеснили у восточных славян древний культ элементов", от которого остались лишь слабые следы. Анимистические и анимистические представления сохранились доселе у восточных славян, только за духами природы можно усмотреть духов умерших. Вера в духов умерших вытеснила веру в духов других категорий.

Говоря о домовом, автор опровергает мнение Ф. К. Волкова, будто бы вера в него у украинцев недавнего происхождения. Образ домашнего духа издавна знаком всем славянам (мара).

Относительно русалок автор держится высказанного им уже раньше взгляда, что представления о них связаны с представлением об умерших, погибших неестественной смертью—женщин, девушек и детей.

Представления о вампирах заимствованы из Западной Европы. Великоруссам они неизвестны. Можно отметить сходство этих представлений с представлениями о нечистых покойниках.

Мы привели далеко не все интересные мысли и указания, рассыпанные в рассматриваемом нами труде Д. К. Зеленина. Но приведенного нами, кажется нам достаточно, чтобы дать понятие о ценности этой книги. Она должна быть настольной книгой для всякого этнографа, занимающегося этнографией русского народа. Соглашаться или нет с автором относительно отдельных вопросов, предоставляется всякому. Но нельзя не признать, что эта книга будит научную мысль, возбуждает желание продолжать исследование народной жизни, углубляясь в нее, входя в детали, пополняя существующие в нашем знакомстве с нею пробелы. Особенно горячо рекомендуем мы ее нашим молодым полевым этнографам, которым предстоит продолжать работу предшествующих поколений по расширению области исследования и углублению в нее. Многому научит их труд Д. К. Зеленина. Можно высказать только сожаление, что книга вышла не на русском, но на чужом языке, что помешает ее широкому распространению у нас. Мы высказываем твердую надежду, что во втором издании, которое не заставит себя, наверное, ждать, она появится на русском языке.

В. Харузина.

Отв. ред.: акад. **С. Ф. Ольденбург.**
Отв. секр.: проф. **Б. М. Соколов.**

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ПЕРИОДСЕКТОР

Москва, центр, Ильинка 3. Телеф. отд. подписки 4-87-19.

ОТКРЫТ ПРИЕМ ПОДПИСКИ на 1929 г.

НА ЖУРНАЛ

КРАЕВЕДЕНИЕ

Периодический орган Центрального бюро краеведения.

Редакция: члены бюро — Д. А. Золотарев, Н. Я. Марр, С. Ф. Ольденбург, А. П. Пинкевич, Д. О. Святский, В. П. Семенов-Тяньшанский, А. Е. Ферсман.

Ответствен. редакт. Н. Я. Марр и С. Ф. Ольденбург

Программа журнала: статьи общего характера о задачах и методах краеведческой работы в области естественных и гуманитарных наук, отношение краеведения к музейному, архивному делу, школе, изучению естественных производительных сил страны, сельскому хозяйству, кооперации и т. д.; статьи практического и инструкционного характера; хроника краеведческой жизни; библиография современной краеведческой литературы.

ВЫХОДИТ 10 КНИГ В ГОД

Подписная цена на год—5 р., на 6 м.— 3 р.

РУССКИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Ответственный редактор В. В. Бунак

Журнал посвящен вопросам палеоантропологии, сравнительной анатомии человека, учению о происхождении человека, расовому изучению населения в связи с вопросами о наследственности, прикладной антропологии и антропометрии. В журнале четыре отдела: а) оригинальные статьи, б) рефераты, обзоры, критика, в) хроника и г) библиография.

В 1929 г. ВЫЙДЕТ 3 КНИГИ

Подписная цена—4 руб.

3 руб. 8926

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕРИОДСЕКТОР
Москва, центр, Ильинка, 3. Телеф. отд. подписки 4-87-19.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1929 г.
НА ЖУРНАЛЫ:

ЭТНОГРАФИЯ

Редакция: *В. Г. Богораз-Тан, Д. А. Золотарев, С. Ф. Ольденбург и Б. М. Соколов.*

Ответственный редактор *С. Ф. Ольденбург.*
Ответственный секретарь *Б. М. Соколов.*

Программа журнала: исследования, обзоры, информация о работе на местах, библиография, хроника.

ВЫХОДИТ 2 КНИГИ В ГОД
Подписная цена на год—5 руб.

ИЗВЕСТИЯ РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Редакция: *А. А. Борзов, Г. Е. Грум-Гржимайло, Д. А. Золотарев, В. Л. Комаров, Б. П. Орлов, С. Ф. Ольденбург, В. Е. Семенов-Тяньшанский, И. И. Селиверстов, Ю. М. Шокальский.*

Ответственный редактор *В. Л. Комаров.*

„Известия Русского географического о-ва", основанные в 1865 г., являются журналом общей географии, на страницах которого помещаются статьи, рефераты и сведения по всем отраслям географии (особенно же по изучению СССР и сопредельных с ним стран) и соприкасающимся с нею дисциплинам.

ВЫХОДИТ 2 КНИГИ В ГОД
Подписная цена на год—5 руб.
Рассрочка платежа: при подписке — 3 р., по получении 1-й книги — 2 р.

УСПЕХИ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ БИОЛОГИИ

Редакция: *И. Л. Кан* и *Н. К. Кольцов.*

Серия Б

Журнал посвящен новейшим достижениям во всех отраслях общей биологии, физиологии, эксперимент. медицины и генетики.

ВЫХОДИТ 4 КНИГИ В ГОД
Подписная цена на год—3 руб.

Подписка и заказы принимаются: Периодсектором ГОСИЗДАТА (Москва, Ильинка 3), его провинциальными конторами, уполномоченными (имеются во всех губ. и уездных городах СССР), снабженными соответствующими удостоверениями Госиздата или его контор, а также всеми почтово-телегр. конторами.

Подписка с рассрочкой платежа принимается только сектором подписных и периодических изданий, отделениями, филиалами и магазинами ГИЗ'а, а также уполномоченными ГИЗ'а, снабженными специальными удостоверениями. Право приема подписки с рассрочкой платежа на контрагентов и представителей не распространяется.

2015596011