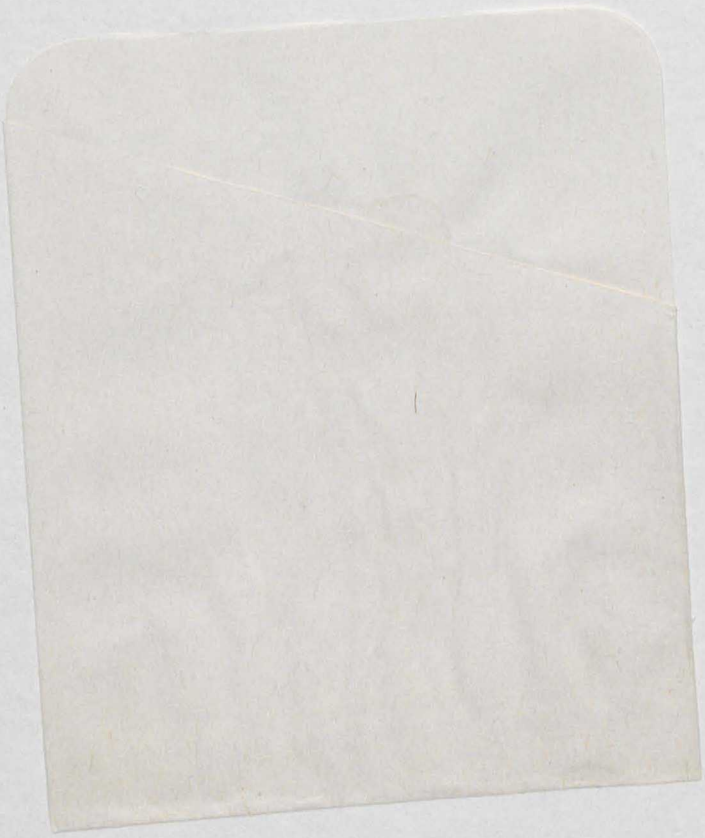
XX 164/17
1930г
т 1-2
кн IX-X



RFID 2015596018

Год изд. 5-й

Кн. IX—X

Библиотека имени В. И. Ленина

164

17

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

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

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

1930

№ 1-2

ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА) | МОСКВА 1930 ЛЕНИНГРАД | ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

В. Г. Тан-Богораз. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений 4

М. Т. Маркелов. К вопросу о культурных взаимоотношениях финнов и русских 57

Сергей Толстов. К проблеме аккультурации 63

Е. А. Крейнович. Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков 89

Л. Костиков. Боговы олени в религиозных верованиях хасово 115

Г. Н. Прокофьев. Заметка о статье Л. Костикова „Боговы олени в религиозных верованиях хасово“ 132

Personalia. 134

ХРОНИКА

Центральный музей народоведения; Огонь в истории культуры; Эволюция типов жилищ; Государственный институт истории искусств; Ленинградская государственная консерватория; Из летних работ по обследованию быта; Научно-исследовательская кафедра истории украинской культуры им. акад. Д. П. Багалея; Обзор этнографических работ в Нижегородской губернии; Этнографическая работа Ингушского института краеведения (Владикавказ); О. М. Яневич | Н. А. Котовщикова 146

XX 164/17

Год изд. 5-й

Кн. IX—X

ЭТНОГРАФИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

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

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

1 9 3 0

№ 1—2

ПУБЛ. БИБЛ. имени В. И. ЛЕНИНА С.С.С.Р.

XX

ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА) | МОСКВА 1930 ЛЕНИНГРАД | ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)



П. 24. Гиз № 38298.
Ленинградский Областлит № 63758.
10 л. Тираж 800.

6 7

КНИГА ИМЕЕТ

Выпуск	В перепл. един. соедин. №№ вып.	Таблиц	Карт	Иллюстр.	Служебн. №№	№№ списка и порядковый	197 г.
1	1930				12	58	49
	с 1-2						

К ВОПРОСУ О ПРИМЕНЕНИИ МАРКСИСТСКОГО МЕТОДА К ИЗУЧЕНИЮ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ [1]

В. Г. Тан-Богораз (Ленинград)

I

Вопрос о научном и последовательном применении марксистского метода к изучению этнографических явлений возникает только теперь, по крайней мере в русской этнографии. Он был поставлен как социальное задание на Этнографическом совещании в Ленинграде весною 1929 г. и принят в таком качестве русскими этнографами, что и отразилось в резолюциях совещания.

Причина такой отсталости прежде всего лежит в сложности этнографических явлений, в недостаточности и отрывочности собранного материала или в ненадежности его значительной части, а также в неразработанности методов этнографического исследования. В течение последних 60 лет, после Тэйлора и Моргана, все еще приходится вести борьбу за точность и детальность этнографического наблюдения, за изучение языка, как необходимого орудия к общению с мало-известными народами и просто за применение к такому изучению достаточной меры терпения, времени и добросовестности.

В полевой работе этнографа так называемый «этнографический год» (лето + зима + лето) борется с каникулярными летними экскурсиями. Этнографом является вообще горожанин, представитель высоко-культурной народности, русский. Этнографы-туземцы, за сравнительно немногими исключениями, появляются только теперь.

Этнографический метод, таким образом, в большинстве до последнего времени даже в лучшем случае являлся методом описания, более или менее подробного, не мудрствуя лукаво.

В научной этнографии (и этнологии) приходилось и приходится вести борьбу за метод материалистический против метода идеалистического, в особенности при изучении религиозных верований, языка, фольклора и ис-

---

[1] Печатается в дискуссионном порядке. Статья представляет собою доклад, прочитанный в заседании социологической секции историков-марксистов при Комакадемии СССР в Москве. Изложение прений — в следующем номере журнала.

кусства. Впрочем, этнографическое изучение искусства, в особенности музыки, едва лишь началось.

Высшим достижением этнографической науки является применение сравнительного (сравнительно-исторического), в сущности довольно элементарного, научного метода, который отмечает однородные явления культурно-социальной жизни народов, часто проявляющие самое подробное сходство. Сходство это объясняется: а) заимствованием, б) общностью происхождения и в) сходством основных условий географической обстановки и социальной структуры. Для нас наиболее важным является третий раздел, который ведет к извлечению общих элементов из разнообразия индивидуальных явлений.

В последние годы накопление достаточной массы надежных этнографических материалов, в пределах СССР растущее из года в год, даже из месяца в месяц, и проработка сравнительного метода в различных отделах этнографии, в особенности в отделе материальной культуры, точнее говоря, в области эволюции техники и хозяйственных форм, — делает, наконец, возможным применение марксистского метода.

Марксистский метод в этнографии является более углубленным, чем предшествовавшие ему элементарные методы. Он требует изучения этнографического комплекса, т. е. одновременного анализа составных частей этого комплекса, а также синтеза, связывающего вместе отдельные части. Он требует распределения этнографического материала по линиям хозяйственной и технической базы и по линиям различных надстроек, социальных и идеологических, а также рассмотрения вырастания надстроек на базе, дальнейшего влияния базы на надстройки и влияния надстройки на базу. Каждое этнографическое явление должно определяться трояко: во-первых, описательно, в своем естественном комплексе, во-вторых, объяснительно, в своей социальной значимости, в-третьих, генетически, в своем происхождении, преимущественно в виде проекции на производственную базу.

Возьмем несколько примеров такого тройного рассмотрения.

Чукотский фольклор отличается разнообразием, большой разработанностью тем, обилием деталей и напряжением художественного стиля. В долгие зимние ночи иная сказка может продолжаться в течение недели, причем рассказчик или рассказчица каждый раз, возобновляя рассказ, искусно связывает вчерашнюю тему с сегодняшней, наподобие Шехеразады в сказках «Тысяча и одна ночь».

Каждую такую сказку нужно рассматривать прежде всего как составную часть общего фольклорного сокровища, классифицировать ее, как относящуюся к тому или иному разделу, например, к сказкам историческим, или к космогоническим легендам, или к особым шаманским рассказам и т. д.

Одновременно с этим каждая сказка является своеобразным заклинанием против главного врага чукотской хозяйственной формы, т. е. против сви-

репой зимней пурги, препятствующей морскому промыслу. Длительные пурги, мешая охотникам выходить на промысел, доводят население до голода и, что еще хуже, до полной темноты. Лампы гаснут одна за другой из-за отсутствия ворвани, и голодные люди остаются в темноте и холоде. Эти невольные досуги наполняются и как бы расцвечиваются причудливыми цветами сказочного воображения. Вместе с тем, каждая сказка оканчивается неизбежной концовкой: wagó, yбočgin tinmúgan — ага, я убил ветер.

Таким образом фольклорная надстройка является одновременно и надстройкой религиозной. Эта надстройка очевидно возникла на производственной базе морского охотничьего промысла, который обеспечивает населению единственно возможное существование.

Вместе с тем, сказка как социальное явление возникла в среде особых племенных групп, небольших, но сплоченных крепкой естественной связью, для которых охотник является общим кормильцем, а сказочник общим утешителем. Эти группы отличаются большой первобытностью уже потому, что они постоянно находятся на краю гибели, от которой спасаются путем наивысшего коллективного напряжения.

Если пурга длится слишком долго, два или три наиболее смелых охотника выходят из жилья, связавшись предварительно длинным ремнем, чтобы не растерять друг друга в темноте. И так они бредут вперед ощупью, облепленные мокрым снегом, стараясь пробраться в места более защищенные от ветра и там найти какую-нибудь возможность промысла.

Другой пример: православные русские святцы можно рассматривать прежде всего как один из элементов двоеверия, синкретизма, соединяющего вместе обряды и образы славяно-финского анимизма и другие обряды и образы сирийско-византийского происхождения, принесенные с юга в виде христианства.

С другой стороны, святцы представляют циклическое отображение процессов земледельческого производства, увязанных вместе из сезона в сезон, из месяца в месяц и даже изо дня в день.

Как социальное явление, святцы являются крестьянским преображением образов, созданных высшими классами, князьями, боярами, священством. Таким образом 2 мая, день князей Бориса и Глеба, получает такую формулу: «Борис и Глеб сеют хлеб». 14-му июня, празднику пророка или святого Елисея, соответствует формула: «Елисей-гречкосей».

Не менее важный элемент марксистского подхода рядом с комплексным изучением представляет изучение данного явления в динамическом разрезе, т. е. в процессе его перерастания из стадии в стадию, из комплекса в комплекс, из одной социальной формы в другую, и соответственного его изменения и даже преображения под влиянием новых условий. Такое изучение является применением диалектического метода. Примеры встречаются в разных местах доклада.

Так производственные стадии в своем непрерывном развитии неизбежно

переходят одна в другую. Коллективная форма охоты на крупных травоядных в степной или лесостепной зоне, производимая при помощи загонов, в дальнейшем, путем сохранения детенышей и постепенного их приручения, приводит к началу скотоводства.

Мотыжное земледелие, освоившее определенную территорию, воспринимая от кочевников разведение скота, переходит в пашенное земледелие, представляющее комплексную форму мотыжной обработки земли и скотоводства.

В области надстроек, например, в области религиозных верований, можно указать на шаманство, которое начинается на очень ранних стадиях и потом переходит из одной социальной формы в другую, усложняясь и преображаясь, вплоть до хозяйственной формы пашенного земледелия и общественной формации раннего феодализма. Точно также в дальнейшем изложении будут указаны фольклорные сюжеты, которые от ранних социальных форм постепенно поднимаются до социальной формации развитого феодализма, постоянно изменяясь и преображаясь в процессе своего развития. Таким образом даже с специальной технической точки зрения марксистский метод является для этнографа более современным и более углубленным рабочим методом.

Особое значение приобретает марксистский метод для стационарной полевой работы длительного характера, обнимающей по меньшей мере вышеуказанный «этнографический год». Стационарная работа состоит из большого количества точных наблюдений, методически собираемых из месяца в месяц, из сезона в сезон по производственному кругу, непрерывно текущему вперед. Необходимым орудием таких наблюдений является знание туземного языка, которое дает возможность проникнуть из поверхности в подпочву каждого явления.

Однако, только марксистский метод с его усложненным подходом, одновременно комплексным и диалектическим, дает возможность правильной классификации, объяснения и увязки этнографических явлений в одно неразрывное целое.

Полевая работа без марксистского метода при всех прочих благоприятных условиях неизбежно остается поверхностной, недоработанной, полной разрывов и зияний.

В связи с применением марксистского метода отодвигается назад, по крайней мере для настоящего времени, спор о терминологии или, точнее говоря, о названии данной отрасли общественных наук, о том, следует ли ее называть этнографией, этнологией, историей культуры, до-историей или ранней историей. Для данного времени сущность важнее, чем форма.

Впрочем, наиболее предпочтительным является термин «этнография», в точном переводе «народоописание», притом имеющее в виду преимущественно народы первобытные. В связи с этим можно дать для этнографии следующее определение: этнография занимается изучением древнейших

общественных формаций, связанных с ранними хозяйственными формами типа натурального хозяйства, также изучением пережитков, реликтов ранних хозяйственных форм, существующих в более поздних общественных формациях вплоть до настоящего времени. В область этнографии входит также изучение надстроек социальных и идеологических, соответствующих более ранним общественным и хозяйственным формам и нередко существующих также в виде пережитков и в более поздних условиях.

Вместе с тем этнография представляется также как часть истории человечества, объемлющая ранний период, занимающий ряд тысячелетий, с темпом развития вначале весьма медленным, но постепенно ускоряющимся. Это не исключает еще более длинного переходного периода от зоологического к социологическому, а также возможности говорить по различным разделам изучения о зоологических корнях социальных явлений.

Во избежание недоразумений сделаю несколько уточнений. Общественные формы муравейника, термитника, пчелиного улья существенно отличаются от форм человеческого общества. Муравейник, термитник управляются по преимуществу законами биологическими. Варианты породы, возникающие в пределах муравейника,—муравьи-воины, муравьи-рабочие, матка и самцы, или в пчелином улье — рабочие пчелы, пчела-царица и трутни, возникают либо в процессе утробного развития либо в виде дальнейших изменений, обусловленных изменением питания. Из личинки обыкновенной пчелы-работницы в случае нужды работницы улья могут выкормить царицу.

Человеческие группы и классы, технические и экономические, биологически сходны, но проявляют социальные отличия, обусловленные социальными причинами.

Напротив, такие элементы, как птичьи гнезда, звериные норы, помосты, устраиваемые приматами на вершинах деревьев, могут считаться простейшими формами, подобными человеческому жилищу.

II

Впрочем, последние примеры сходства не имеют особого значения. Социальное человеческое бытие отличается от бытия зоологического и биологического достаточно четкой гранью. Так, например, наиболее ранние хозяйственные формы, как форма собирательная или присваивающая, при всем сходстве с соответственными зоологическими явлениями являют новый элемент, социальный, имеющий первостепенную важность. Австралийцы, тасманийцы и ботокуды, подобно зоологическим породам, обитающим в той же местности, существуют без особой заботы о будущем, «из руки в рот», пищей текущего дня, текущего сезона. Новый элемент, социальный, заключается в табу, в серии пищевых запретов, которые имеют санкцию социальную и санкцию религиозную. Эти запреты дают возможность полуголодному

племени, даже в весьма неблагоприятных условиях вроде центральной Австралии или пустыни Калахари для бушменов, питаться из сезона в сезон путем экономии естественных средств и возможностей питания. В этом отношении эти ранние правила потребления пищи напоминают наши современные продовольственные карточки.

У тех же народностей даже такие биологические категории, как классы половые и возрастные, уже приобретают характер классов технических и классов экономических, отличающихся друг от друга и в производстве и в потреблении продуктов.

На ранней собирательной стадии мужчина является охотником, а женщина собирает растительные продукты. Социальные запреты и табу дают женщинам худшую часть мяса и отнимают у них лучшую часть съедобных корней, стеблей и семян.

«Мужчина, по представлениям австралийских туземцев, нисколько не обязан содержать свою жену и детей. Дичь, которую он добыл, составляет его собственность. Он может им дать часть своей охотничьей добычи, но это случается далеко не всегда. Женщина питается только тем, что собрала сама. С другой стороны, ей принадлежит лишь то, что необходимо для питания ее и ее маленьких детей. Весь излишек принадлежит ее мужу и находится в его полном распоряжении...

«Пищевые запреты очевидно стремятся к тому, чтобы женщины, подростки и дети в известные сезоны отказывались от употребления лучших сортов пищи. Напротив того взрослым мужчинам обеспечено потребление наиболее вкусных и питательных вещей: мяса и рыбы.

«С другой стороны, в сезоны засухи, когда мужчины возвращаются без всякой охотничьей добычи, они отнимают у женщин большую часть предметов питания, собранных ими, съедобных корней, стеблей и семян. Женщины и дети наиболее страдают от голода». [1]

Вместе с тем те же австралийские охотники и собиратели проявляют полную нерасчетливость в распоряжении дарами своей скудной природы.

«Они избивают детенышей эму (австралийского страуса), едва вылупившихся из яиц. Во время рыболовства, вытягивая сети из реки, бросают на песке всю мелкую рыбешку, не обращают внимания на полчища диких собак, динго, которые истребляют возможную дичь.

«Между тем, появление человеческой группы охотников в пределах их владений тотчас же ведет к беспощадной войне».

Мы видим таким образом, что социальная жестокость и свирепые войны с соседями в конце-концов не имеют хозяйственного оправдания, так как сочетаются с весьма очевидной беспечностью.

Из указанного вытекает, что так называемый биологический или географический подход к изучению этнографических явлений должен быть ото-

---

[1] H. C u n o w. Allgemeine Wirtschaftsgeschichte. Berlin, 1926, 7, 52—53.

двинут на задний план. Географическая среда остается только как естественная база, на которой развиваются социальные явления человеческой жизни, в частности, явления этнографические. Законы биологические претворяются в законы социальные, и мы должны рассматривать их только в этом новом позднейшем претворении.

Этногеографический подход, включающий в себя анализ, по преимуществу формальный, дающий перечисление и описание различных группировок человечества по признаку расовому, по признаку лингвистическому и по признаку культурно-историческому, должен быть сохранен. Но эти формально очерченные группы должны быть наполнены новым социальным содержанием, и их различие и сходство, их развитие и взаимное проникновение должны быть освящены применением метода диалектического материализма.

Основные социальные элементы, соответствующие каждой хозяйственной стадии, определяемые ею и в свою очередь ее определяющие, могут быть указаны довольно приблизительно. Например, первой собирательной стадии хозяйства соответствуют мелкие неустойчивые социальные группы (дородовое общество). Второй собирательной стадии (варианта охоты) соответствуют более крупные социальные группы, могущие производить коллективные облавы. Третьей стадии *б)* — мясное скотоводство — соответствует родовой строй, объединение родов на основе патернитета. Третьей стадии *а)* — раннее мотыжное земледелие — соответствует родовой строй другого типа, с преобладанием материнитета и т. д.[1]

Социальные формы являются наиболее важными, ибо они составляют основную ткань жизни человечества. Хозяйственные формы влияют на формы идеологии через формы социальные.

Однако при настоящем уровне наших этнографических знаний социальные формы не могут быть определены с достаточной подробностью. Мы, например, не можем установить основную форму первобытной семьи, так как у разных народов на весьма первобытных стадиях существуют семья моногамная и семья полигамная, общественные формы брака и индивидуальные формы брака. Малопонятны также половые запреты с противоречивыми толкованиями, которые дошли до абсурда у школы Фрейда. Даже такие институты, как классификационная система родства, экзогамия и эндогамия, половые и возрастные классы и групповые союзы, нам известны только с формальной стороны. Мы изучили их формальное действие, но их социальное происхождение и социальное значение для нас остаются не вполне понятными. Эта недостаточная углубленность в изучении социальных форм составляет узкое место этнографии и до сих пор определяет ее научную беспомощность.

Таким образом, говорить об определенных общественных формациях на

---

[1] См. схему в конце статьи.

ранних стадиях жизни человечества мы можем только с большой условностью. Такие определения, как родовое общество, — страдают неопределенностью и даже противоречивостью, поскольку родовые группы имеют весьма различные организации, например, будучи связаны с матернитетом или патернитетом.

Такие определения, как «дородовое общество», «доклассовое общество», имеют отрицательный характер. Помимо того, классовые элементы можно отметить уже в ранних общественных формациях. Очевидно, все эти общие определения, относящиеся притом к очень длительным эпохам, исчисляемым многими тысячелетиями, следовало бы расчленить на более детальные слои.

В особенности в применении к так называемым малым народностям в пределах СССР такие общие определения постоянно ведут к очевидным недоразумениям. Такие народности, как кеты, юкагиры, чукчи и т. д., при всей первобытности их социального и хозяйственного строя, на протяжении истории длительно соприкасались с общественными формами более развитых народов. Смешиваясь с этими народностями, а также друг с другом, они создавали новые гибридные образования. Мало того, в тяжелых условиях северного климата их социальная и хозяйственная структура не могла сохранять такой первобытной характер, как у народностей тропических — ботокудов или веддов.

Охотничьи ловушки и оружие, жилище и одежда палеоазиатов, эскимосов и других гиперборейцев отличаются значительной сложностью и разрешают проблемы питания и сохранения тепла с применением такой изобретательности, которая во многих случаях является предметом подражания более развитых народностей, переселившихся позже на север. Эскимосский гарпун заимствован европейскими и американскими китоловами, а лодка, обтянутая кожей, заимствована даже учеными экспедициями, например, экспедицией Нансена.

Малые народности северной зоны СССР создали особые производственно-технические формы: оленеводство, езду на собаках, и американское правительство позаимствовало оленеводство у лопарей и чукоч в самом конце XIX века.

Искусство северных народностей отличается своеобразием, религиозные верования вылились в форму шаманства с эмбрионом жреческого класса, с особою формой служения, с особым облачением, музыкальными инструментами и другими соответствующими приспособлениями.

Применять к этой своеобразной и сложной культуре такие общие определения, как «дородовое общество», «родовое общество» можно, только с сугубой осторожностью. Иначе получается, например, такое распределение, которое мне случилось встретить в одном из новейших докладов, тоже относившемся к применению марксистского метода к явлениям этнографии. Нищие вымирающие юкагиры отнесены к родовому обществу, а чукотско-ко-

ряцкие оленеводы к дородовому обществу. Действительно, в социальном строе юкагиров есть некоторые родовые элементы, которые отсутствуют у чукоч с коряками. Однако ни один из исследователей севера не согласится поставить чукотско-коряцких оленеводов ниже юкагирских рыболовов и охотников.

Рядом с этим нужно указать и следующие факты. Коряки и чукчи весьма близки по языку и хозяйственным формам как в виде оленеводства, так и в виде морского охотничьего промысла. Несмотря на жестокие продолжительные войны в прошлом, они сознают свое родство. Даже племенные самоназвания вполне совпадают. Оленные чукчи себя называют čáučи, а оленных коряков называют tanñ. Оленные коряки, в свою очередь, себя называют čáučи, а чукоч tanñ. Таким образом в пограничной полосе трудно определить, при всей тщательности наблюдений, какие семьи коряцкие, какие чукотские.

С другой стороны, формы брака у них различны. У чукоч развит брак групповой, девичье целомудрие и супружеская верность не имеют особого значения. У коряков преобладает брак парный, ревниво сохраняется девственность невест, измена жен наказывается подчас довольно жестоко. Мало того, термин «родители» по-чукотски etligit, т. е. «отцы», — по-коряцки etlauge, т. е. «матери». Слова «отец» и «мать» в чукотском и коряцком языках совпадают, происходя от общего корня. Однако их применение в данном случае у чукоч указывает как будто в сторону патернитета, у коряков — в сторону материнитета.

В противоположность указанным народностям северной зоны СССР австралийцы представляют иное сочетание элементов хозяйственной базы, социальной формы и идеологических надстроек.

Хозяйство австралийцев является весьма первобытным и представляет типичный пример первой собирательной стадии. Все обусловлено, прежде всего, скудостью естественных условий. Рядом с этим социальная форма, тоже весьма первобытная, все же включает тотемическую родовую организацию, выделение стариков почти как особого класса, экономическое преобладание мужчин над женщинами. Это социальное устройство закреплено строгой и жесткой системой табу. Религиозные верования представляют стройно развитую форму анимизма, представлений о душах, поклонения духам предков.

У сибирских народностей мы видим сравнительно более развитую хозяйственную базу хотя и в разнообразных вариантах и рядом менее развитые социальную форму и религиозную надстройку.

Первобытные народности других областей и частей света скорее приближаются к сибирскому, чем к австралийскому образу. Своеобразное положение австралийцев объясняется быть может тем, что хозяйственная база застыла неподвижно из-за отсутствия крупных животных, пригодных для скотоводства, злаков и корнеплодов, пригодных для земледелия. Вместе

с тем социальная форма и религиозная надстройка получили некоторое дальнейшее развитие, хотя и незначительное. Возможны, разумеется, и другие объяснения.

Рядом с этим можно указать социальные явления, существующие на ранних общественных формациях независимо от их варианта. Таково, например, особое социальное сцепление, обыкновенно называемое «первобытным коммунизмом». Это сцепление обнимает различные стороны жизни, производство и потребление продуктов, совместное жилище, половые и брачные отношения, искусство, фольклор и религию. Ряд племен в различных географических зонах и областях признают и называют только свое собственное племя «людьми», «настоящими людьми» (у азиатских эскимосов yu-pit). Соседние племена, даже родственные, они признают и называют «врагами», «чертями» и т. д. Впрочем, это естественное сцепление не является особенно прочным. Данная группа при неблагоприятных обстоятельствах разбивается на части, а в обычное время от нее постоянно откалываются единицы, мужские и женские, которые отходят в сторону и живут одиноко или соединяются в новые группы.

Эти группы тотчас же прорастают вышеуказанным сцеплением, которое составляет основную социальную ткань первобытного общества.

Однако, в фольклоре различных народностей нередки такие указания:

«Жил юноша в пустыне, не зная человеческого общества, занимался охотой на птиц и зверей, не видя лица (человеческого)».

Или:

«Жила женщина в пустыне, собирала корни и ягоды, питалась одиноко».

В дальнейшем описывается, как одинокий мужчина или женщина всячески стремятся отыскать других людей. Они ищут и в конце концов отыскивают не социальную группу, а брачную пару, жену или мужа, и таким образом основывают семью, о которой в концовке неизменно указывается, что она размножилась и стала племенем.

Впрочем, члены первобытного племени, мужчины и женщины, часто проводят многие месяцы в полном одиночестве в джунглях, в лесу, занимаясь обычными промыслами и не чувствуя особого угнетения.

Напротив того, для человека из более культурных народностей, хотя бы для неграмотного матроса, одиночество в пустыне является тяжелым бременем, ведущим к деградации, одичанию и даже к потере речи. История Робинзона Крузо, как она рассказана у Дефо, представляет идеализацию, не оправдываемую фактами, ибо факты одичания отдельных матросов, спасшихся от кораблекрушения или брошенных в одиночестве на разных островах, имеются в достаточном количестве.

Таким образом в конце концов социальное сцепление общественных формаций высшего типа более повелительно и всеобъемлюще, чем социальное сцепление ранних общественных форм.

Социальные формы древнейших обществ еще не получили точного опре-

деления. В настоящее время возможна только предварительная работа. Необходимо прежде всего подробно анализировать развитие хозяйственных форм и техники, установить обычные комплексы хозяйственных форм одной и той же стадии и комплексы различных стадий, высших и низших.

Хозяйственные формы в этнографии должны отмечаться так же, как формы развития техники в археологии (палеолит, неолит), которые доныне как бы замещают общественные формации.

На ранних общественных формациях хозяйственная база влияет на надстройки более непосредственно и прямо. На более поздних формациях общественные связи усложняются, и выдвигается вперед вторичное влияние социальной надстройки на хозяйственную базу.

Таким образом, в дальнейшем изложении, по отношению к ранним стадиям развития общества, хозяйственная форма будет условно замещать общественную формацию и, в сущности, будет только сокращением нижеследующей формулы: «общественная формация, соответствующая такой-то хозяйственной форме». Напротив того, начиная от раннего феодализма, общественные формации являются достаточно четкими и не нуждаются в замещении.

В общем, предлагаемые здесь замечания представляют попытку выдвинуть вперед в изучении этнографических явлений хозяйственные формы, взятые в процессе динамическом, и связать с этими формами изменение психических явлений, религиозных верований, фольклора и т. д.

Однако я не решился бы назвать предлагаемую мною схему ответственным термином «марксистского метода», но полагаю, что она все же представляет некоторое приближение к этому методу.

III

В области социальных явлений более разработанным является анализ социального расслоения и образования классов.

Таким образом, ряд этнографических фактов, относящихся к религии, фольклору и т. д., получают новое истолкование, усложненное и вместе уточненное.

Социальное расслоение зависит от возможности накопления в пределах данной хозяйственной формы излишков, сохраняемых в виде натурального продукта или обращенных в товарную форму.

Ранние хозяйственные стадии — охота, рыболовство — не благоприятствуют накоплению излишков. Напротив того — скотоводство приносит излишки, удобосохраняемые и даже растущие. Молодые телята через год становятся бычками, а еще через год — молодыми быками.

Оленеводы говорят: «наша пища кругом нас на ногах ходит», «наша пища растет пока мы спим».

Оттого у разных народов, даже земледельческих, живой скот является

первоначальным средством всеобщего обмена, деньгами. Римское pecunia — «деньги» — происходит от pecu — «скот».

Рядом с этим уже на ранних хозяйственных стадиях является институт индивидуальной собственности. Он не относится к запасам пищи, животной и растительной, которая является общим предметом потребления.

Общественное мнение относится с явным осуждением к индивидуальному накоплению слишком больших запасов пищи. При накоплении пищевых излишков общественное мнение считает наиболее достойным устройство по временам больших пиров (потлач), куда собираются гости из дальних околотков и где потребляется все накопленное.

В Северной Америке у племен тихоокеанского прибрежья родовые вожди иногда в течение нескольких лет накопляют пищу, запасы одеял, приобретенные у белых, и даже ружья, потом созывают гостей из соседних дружественных родов и распределяют между ними все эти богатства. После такой раздачи они становятся беднее, но их социальное влияние и добрая слава заметно вырастают.

Напротив того, предметы, которые требуют долгой обработки, — оружие, луки и стрелы, предметы украшений, ожерелья, браслеты — с самого начала являются индивидуальной собственностью. Это право собственности имеет даже загробный характер, и покойник уносит с собой все свои личные предметы — оружие, одежду, украшения.

Эти же предметы и необходимые для них материалы являются первым объектом обмена и торговли как между группами родовыми и племенными, так и между отдельными лицами. На второй, собирательной стадии торговля создает накопление богатств, зачаток торгового класса и даже торговые центры на местах пересечения торговых путей сухопутных, речных и приморских. Примеры: чукотско-эскимосские kavrálit — «круговые (торговцы)», разъезжавшие все время на оленях или на собаках между поселками приморских звероловов и стойбищами оленеводов, доходившие на западе и на юге до русско-юкагирских селений на реках Колыме и Анадыре, остяцкие вожди до-русского периода, соединявшие родовое влияние с торговым богатством. Торговля служит бродилом, вибрионом накопления богатств и классового расслоения.

Торговое богатство на ранних стадиях не является прочным. Недобычливый год может поразить голодом торговые поселки и поглотить все их богатство в обмен на пищу. При завоеваниях более культурными народами, пришлые торговцы заменяют туземных. Эскимосские торговцы и остяцкие родовые вожди исчезли бесследно, заменились русскими торговцами. Только нормальный излишек продуктов в данной хозяйственной стадии укрепляет расслоение. Крупные чукотские и самоедские оленеводы после русского завоевания не исчезли, а окрепли. Соединение излишков торговых и излишков производственных превращает зародыши классов в более прочные классовые институты.

Этнографы до сих пор проходят мимо явлений классового расслоения в пределах натурального хозяйства и просто не видят их, страдая каким-то специальным этнографическим дальтонизмом.

Таким образом племена первобытные, например из числа так называемых малых народностей севера: самоеды, тунгусы, чукчи с коряками и т. д., изображались до последнего времени в качестве какого-то сплошного национального тела, окрашенного в одну и ту же бесклассовую краску. Также подчас однообразно и бесклассово изображались даже племена не весьма первобытные, каковы коми-зыряне, вотяки и карелы.

Между тем у чукоч и коряков, у самоедов, остяков и т. д. существует определенное классовое расслоение. Есть богатые оленеводы и полузависимые, бедные «подсоседки» и даже прямые батраки. Путаница еще более увеличивается от того, что, например, в отношениях между коми-зырянами и самоедами национальное различие переплетается с классовым расслоением. Богатые оленеводы чаще всего бывают из зырян, а батраки из самоедов. Есть, однако, богатые оленеводы-самоеды с батраками из таких же самоедов и даже из зырян. Также и богатые торговцы-кулаки среди самоедов бывают из зырян, среди тунгусов бывают кулаки из якутов, из бурят, из русских и метисов, но есть все-таки торговцы-кулаки из чистокровных тунгусов.

Слепота этнографического анализа приносит не только научный вред, но даже нередко мешает практической работе по поднятию культуры указанных народов, спутывая карты и искривляя правильную классовую линию.

Одновременно с данной работой я имел возможность перегруппировать по признаку классового расслоения собранные мною материалы, относящиеся к социальной жизни, религии и фольклору чукоч и опубликованные по преимуществу в моей английской монографии о чукчах, и таким образом получился этюд «Классовое расслоение чукотского оленеводческого общества». В этом этюде дается лингвистическое и социальное определение таких терминов, как «хозяин», «помощник на стойбище», «работник», «раб», «рабыня», также «купить», «продать», «торговец», «ярмарка», «товар», «заем» и т. д. Совокупность этих социальных явлений освещается историческими данными, а также анализом чукотского фольклора.

Возвращаясь к анализу типа натурального хозяйства, я должен прежде всего указать, что в земледелии и скотоводстве, даже в позднейших, наиболее высших формах, натуральная часть, т. е. потребление в хозяйстве собственного продукта («свое собственное», «не покупное»), играет определенную и весьма заметную роль. Это имеет место в формах хозяйства капиталистического, даже в рождающихся формах хозяйства коммунистического. Крестьянин-середняк и колхоз в пределах современного Союза ССР сами потребляют заметную часть своих собственных продуктов (у крестьянина-середняка одиночки, во всяком случае, больше 50% потребления собственных продуктов), а сдают для товарного обращения только излишки. В этом отно-

шении они четко отличаются не только от фабричного рабочего, но даже от любого одиночки-кустаря, ложкаря или гончара.

В эпоху разрухи крестьяне сытно ели «свое собственное». Городские рабочие, фабрично-заводские и кустари жестоко голодали. Однако развитие колхозов с общим укрупнением земледельческого хозяйства ведет к уменьшению потребляемой доли продукции и к увеличению ее товарной доли.

В комплексных формах, связанных с добыванием пищи, дополнительные промыслы преимущественно обслуживают самопотребление. Таково, например, дополнительное рыболовство у приречных земледельцев. Такой самопотребительный натуральный характер дополнительного рыболовства простирается вплоть до городского любительского ужения.

Рядом с этим, в пределах общей товарной формы государственного хозяйства более первобытные хозяйственные формы, как, например, охота, часто развивают именно свою товарную часть за счет натуральной и самопотребительной. Так, северо-сибирские туземные охотники, не имея мясной охоты, за истреблением копытного зверя существуют почти исключительно на счет добываемой пушнины. Продавая ее за деньги, они покупают муку и зерно низшего качества. Таким образом, тунгусы и алтайские шорцы имеют товарное хозяйство, а живущие рядом с ними сибирские крестьяне-земледельцы, несравненно более зажиточные и культурные, имеют хозяйство полунатуральное.

Далее, в пределах преобладающей товарной формы даже весьма первобытные отрасли хозяйства превращают свои излишки в денежную форму. Так, крупные оленеводы-зыряне в начале текущего века, продавая продукты оленьего хозяйства, накапливали в банках на текущем счету сравнительно крупные суммы.

Усиленное накопление излишков возникает также под действием других социальных причин, например благодаря многосемейности. Семейная кооперация, община, ведет к выжиманию излишнего труда и накоплению излишков главою семьи. Большак развивается и растет как эксплоататор своих родных. Раздел большой семьи часто возникает как форма социального бунта. С другой стороны, при разложении семейной общины большак вырастает в кулака, эксплоататора соседей, своих более отдаленных родственников.

В деревенских условиях от московской промышленной полосы до северной Шотландии наиболее богатый и удачливый из родовичей становится местным предпринимателем, выжимающим соки из менее удачливых племянников и кумовьев, из такого же рода Морозовых и Мэк-Андрузов.

Так же точно у чукоч богатый оленевод обслуживает свое многочисленное стадо работой подсоседков, происходящих от того же корня.

Итальянские торговцы детьми даже в настоящее время уезжают из Нью-Джерси в Америке на родину в какое-нибудь аппенинское местечко и

десятками увозят малолетних «племянников» для продажи на шелковые прядильни восточных штатов.

Производственная и торговая эксплоатация на первоначальной стадии развивается «по-родственному» и только потом переходит к откровенной формуле: «человек человеку волк».

Отсталые хозяйственные формы: охота, степное скотоводство, не говоря уже о рыболовстве, продолжают существовать и даже растут и развиваются в пределах высоко-культурных народов и новейших государств вполне капиталистического типа. В Соединенных штатах рядом с туземными охотничьими племенами существуют белые трапперы англо-саксонского происхождения. В западных штатах на ранчах, т. е. на огромных скотоводческих фермах, развивается степное скотоводство и даже появляются ковбои, человеческий тип, по всему образу жизни и по психологии подобный, пожалуй, азиатским степным пастухам. Такой же первобытный характер имеют австралийские овечьи пастухи.

В земледельческой русской деревне охотник и пастух существуют, как особый человеческий тип, из людей беспокойных, склонных к бродяжничеству, не желающих нести деревенское тягло, подчиняться «власти земли». Таков, например, был Ермолай из тургеневских «Записок охотника».

Рядом с этим у правящих классов на всем протяжении Евразии, от Лондона до среднеазиатских пустынь, охота сохраняется, как особый социальный пережиток, превращаясь в забаву, в привилегированный спорт и принимая измененные формы, все более и более стилизованные. Сюда относятся ружейная охота, преимущественно на птицу, а раньше стрельба из лука и арбалета, конная травля лисицы и зайца с борзыми и гончими, соколиная охота, также конная. В течение ряда столетий возможность охотничьего спорта для правящих классов обеспечивается жестокими законами против браконьеров-нарушителей, искусственной охраной лесов, а также превращением в парки пастбищ и пахотных земель. В XIX веке стилизация охоты принимает совершенно уродливые формы. Ружейная стрельба на английских и французских курортах превращается в стрельбу по голубям, выпускаемым из клетки через правильные промежутки, по стольку-то за голубя. Вместо ружейной охоты по птице развивается стрельба по тарелочкам, по стеклянным шарикам или стрельба по фуражкам, как в знаменитом «Тарасконе» у Альфонса Додэ.

Гонка по лисице превращается в парфорсную скачку без всякой лисицы. Лисицу заменяет передний всадник с лисьим хвостом, привязанным к локтю, а лисий след заменяется белыми бумажками, разбросанными по дороге.

Конские скачки, любимое и естественное коллективное развлечение скотоводческих народов, также стилизуются, в дальнейшем превращаясь в английские скачки с препятствиями. С развитием капитализма скачки принимают новую общественную форму, становятся зрелищем, развивая

специальный ажиотаж (тотализатор) и занимая промежуточное положение между цирком и биржевой игрой.

Таким образом правящие классы высоко-культурных народов сохраняют наиболее отсталые производственные формы в чрезвычайно уродливом стилизованном облике.

IV

В основу различения хозяйственных форм и стадий ставится обыкновенно вопрос о добыче пищи, который для живых организмов является главным моментом, дающим защиту от смерти как отдельному индивиду, так и целому роду.

Можно указать следующие основные хозяйственные стадии:

I. Первая собирательная стадия: а) сухопутный вариант: продукты животные, продукты растительные; б) водный (речной, озерной, лагунный, приморский) вариант: раковины, рыба.

II. Вторая собирательная стадия: а) охота, б) рыболовство, в) собирание природных урожаев: желудей, дикого риса и т. д.

III. a_1) раннее мотыжное земледелие и мелкое животноводство, a_2) более позднее мотыжное земледелие, б) степное скотоводство: 1) мясная и шкурная форма и 2) молочная и шерстяная форма.

IV. Пашенное земледелие. Комплекс мотыжного земледелия и скотоводства, заимствованного у кочевников.

Можно впрочем установить также несколько иные разделы. Еще важнее произвести дальнейшее деление этих огромных и длительных стадий на более дробные и точные слои. Но во всяком случае мы имеем здесь дело с элементами определенными и поддающимися четкому анализу.

Нужно установить также обычные комплексы хозяйственных форм одной и той же стадии,— например, рыболовство, мясная охота, пушная охота (в пределах СССР — юкагиры, гольды), и комплексы различных стадий низших и высших,— например, скотоводство (первая и вторая формы), рыболовство, пушная охота (якуты, буряты) или земледелие, скотоводство, пушная охота (коми-зыряне, карелы, северные русские).

В комплексах последнего типа более ранние хозяйственные формы являются в виде сокращенном и даже пережиточном. При этом они приносят с собой идеологические надстройки, магические и религиозные, которые выросли на более древней хозяйственной базе и перешли к новой хозяйственной форме в виде старинного наследства, более или менее живучего.

Однако вопрос о хозяйственных формах и стадиях можно поставить в зависимость и от другого не менее важного признака, а именно от техники развития орудий, которые помогают человеку покорять природу и извлекать из нее с большей или меньшей легкостью необходимую пищу и другие материалы для удовлетворения своих жизненных потребностей. Вне вопроса об орудиях нет вопроса о смене хозяйственных стадий.

Стадии техники орудий складываются в известную схему: палеолит, неолит, медный и бронзовый век, ранний железный век, поздний железный век.

Эти крупные отделы можно уточнить и значительно детализировать. Орудия охоты можно, например, разделить на служащие для метания и служащие для непосредственного удара. С другой стороны, их можно представить себе как дополнение наших естественных орудий — руки и кулака. Копье служит продолжением и дополнением руки. Каменный захватник для удара и камень для метания служит дополнением кулака. Камень для метания развивается в пращу или связку метательных камней (араукан-ские каменные бола, чукотские метательные косточки для птиц). Метательные копья получают наконечник из кости или камня и потом получают метательную дощечку, усиливающую размах и уточняющую прицел. При метательной дощечке копье сокращается в дротик, более легкий по весу, но зато летящий дальше. Эти различные виды оружия можно разместить частью в палеолите, частью в неолите, но все они являются по типу одноручными, тесно связанными с работой и формой человеческой десницы.

Лук построен уже по другому принципу. Он является первой машиной, к тому же двуручной. Копье, сокращенное в дротик, теперь сокращается в стрелу, которую без лука, невооруженной рукой, совсем неудобно бросить, но пущенная из лука стрела летит на значительное расстояние.

Предпосылкой развития лука является согнутое дерево, например, в виде обруча рыболовной верши. Верша, конечно, гораздо древнее лука. Другая форма сгибания относится к петле, наставленной для зайцев и привязанной к согнутому деревцу, которое потом расправляется, поднимая вверх удавленного зайца. Из согнутого дерева рождается древнейший самострел, который является сочетанием согнутого дерева с метательной дощечкой, бросающей дротик или стрелу, как только спущена шнурковая «снимка». Таким самострелом, сделанным из согнутого дерева, является, например, северо-норвежский вариант, который, как видно, в этом северо-западном углу материка Евразии сохранился от древнего времени как пережиточная форма. Таким образом, самострел древнее лука, а не наоборот.

При наличии этих необходимых технических предпосылок лук все-таки надо рассматривать как крупный шаг вперед, как новое усилие, как форму, знаменующую начало новой технической эпохи. Лук надо относить, с одной стороны, к неолиту, а с другой стороны, к развитой, весьма совершенной форме охотничьего хозяйства.

Такое же уточнение можно произвести по каждому разделу орудий и оружия.

Нужно выделить также отдельные производственные элементы, каковы пища, одежда, украшения, жилище, средства передвижения, ремесла. Особую важность имеет укрепление оседлости, которая делает возможным дальнейшее развитие техники.

Каждый из этих элементов надо изучать динамически, в разрезе производства. Жилище, например, надо изучать не столько как данную форму, но скорее как форму в процессе развития. Жилище человека уходит своими корнями в зоологические формы. Древняя пещера, занятая пещерной гиеной или львом, птичье гнездо, нора полевой мыши, имеют параллель в формах человеческого жилища. У полевой мыши или у хомяка жилище является в сущности спальней при хлебном амбаре. Также и у земледельцев наиболее ранней мотыжной формы жилище представляет приют при хлебном закроме. Напротив того, землянка эскимоса является по преимуществу спальным местом, дающим защиту от холода.

Якутское жилище является утепленным хлевом, «хотоном», для содержания скота, в котором хозяин и его дети обитают вместе с коровами. Во всяком случае, в целом ряде хозяйственных форм основным элементом являются хозяйственные постройки, назначенные для сохранения скота и инвентаря и различных запасов и продуктов.

Не менее важно и то, что хозяйственные постройки представляют всегда менее сложную форму. Тут встречаются стены плетневые, обмазанные глиной и навозом, плоские крыши из коры и соломы без потолка, земляные полы или простейший накатник. Древние формы построек, оттесняемые из человеческого жилья новейшими усовершенствованиями, отступают и сохраняются в хозяйственных постройках.

Таким образом историю развития жилища и усадьбы в каждой хозяйственной форме нужно начинать от хозяйственных построек, как от основного ядра.

Нужно указать, что современная этнография произвела вообще некоторую общую подготовку к применению марксистского метода. Так, например, установлено, что область материальной культуры, в частности развитие техники и хозяйственных форм производства, является наиболее надежною областью исследования. Подобно тому как история человеческой культуры, исчисляя так называемые завоевания прогресса, указывает успехи техники, применение металлов, пара, электричества, появление новых машин для обработки сырья, для передвижения и перевозки на море и на суше, также в пределах добывания сырья, на успехи земледелия и скотоводства, на распашку огромных лесов и степей, на разведение австралийских овец, аргентинского рогатого скота, на стойловое содержание скота в английском и немецком хозяйствах и т. д., — точно также и этнография вместе с археологией свою сердцевинную часть посвящают развитию основных производственных форм, охоты, скотоводства и земледелия, также развитию орудий и оружия, рыболовных и охотничьих ловушек и приемов, даже способам приготовления пищи, выделке одежды, постройке жилища и пр.

Явления социальной и духовной культуры изучены сравнительно меньше, факты, сюда относящиеся, установлены не столь несомненно, и устано-

вление связи между явлениями, по типу извлечения общего из частного, до сих пор производится гадательно и произвольно.

Однако, такой упор на хозяйственную базу в этнографии идет самотеком и является как бы бессознательным. Даже наиболее вдумчивые и, так сказать, передовые этнографы чужды осознания глубокой и причинной связи между формами хозяйства и связанными с ними социальными формами и вытекающими из них идеологическими надстройками.

V

Укажу несколько примеров.

Так, Д. К. Зеленин в своей последней весьма интересной работе: Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии — (Сборник МАЭ, т. VIII, 1929), приводя серию фактов, относящихся к несовместимости потребления продуктов различных хозяйственных типов и к связанным с этой несовместимостью магическим запретам, объясняет эту несовместимость исключительно причинами идеологического свойства, различием мировоззрений, повериями о вражде духов-покровителей промысла, например, лешего и водяного:

«Взятые в целом и в общем, охотничьи запреты этого рода объясняются на почве вражды между собою отдельных духов-хозяев. Но отдельные их элементы древнее этой идеи о вражде духов; в отдельных элементах не трудно рассмотреть связь с идеей возрождения животных, которому мешает резко противоречащая природе данных животных обстановка; иногда тут можно также рассмотреть идею о вражде между собою душ отдельных животных» (стр. 73).

«§ 36. Охотничьи запреты, связанные с духом-хозяином огня, много сложнее и отразили на себе следы мировоззрения разных эпох. Еще в доанимистическую эпоху охотник должен был считаться с тем дымом и особенно с запахом, которые дает огонь при жжении на нем многих органических веществ: от этого запаха дикие звери далеко убегают (§ 13). Позднее охотник пришел к убеждению, что огонь, истребляя кости и мясо сжигаемых на нем зверей и птиц, делает невозможным возрождение уничтоженных таким образом животных (стр. 74).

«Вражду водяного и лесного духов-хозяев чукчи представляют себе весьма конкретно: «речной хозяин имеет очень белую толстую кожу; лесной охотится за речным, чтоб добыть эту кожу, из которой он делает себе сапоги-скороходы; речной из мести хватает лесных из-под низу за ноги, когда те переходят реку по льду» (В. Г. Богораз, Религиозные идеи первобытного человека, «Землеведение», 1908, № 1, стр. 73) (стр. 72 работы Зеленина).

Я позволю себе кстати внести поправку: эти поверия относятся не к чукчам, а к юкагирам и к русским колымчанам, которые смешались с юкаги-

рами, а главное, позаимствовали их хозяйственную форму: речное рыболовство в сочетании с сухопутной охотой. Чукчи на Колыме по преимуществу оленеводы, обитают на тундре, рыболовством и лесной охотой занимаются мало, а потому и не уделяют особого внимания лесным и водяным хозяевам, хотя разумеется признают их существование. Очень подробные справки по этому поводу можно было бы найти, кроме указанной Д. К. Зеленины статьи и других русских работ, в моих трудах, напечатанных по-английски, особенно в монографии The Chukchee.

Во всяком случае, по отношению ко всем этим запретам и поверьям совершенно ясно, что дело идет не о различии мировоззрения разных эпох, а о различии типов производства. Привожу опять-таки лишь факты, указанные Зеленины м, хотя их можно было бы значительно расширить и дополнить другими аналогичными:

«По поверьям булунских и анабарских тунгусов и якутов нельзя варить рыбу в котле, немытом после варки в нем мяса (Кулаковский, Материалы для изучения верований якутов, стр. 73), или в посудине, не очищенной от мясной крови (А. А. Попов, Материалы по верованиям якутов Вилюйского округа, рукопись); водяной карает нарушение этого запрета тем, что рыба перестает ловиться».

То же у камчадалов: «Если варить в одной посуде мясо различных зверей и рыб, то несчастье в ловле и чирьи будут» (Крашенинников, Описание земли Камчатки, II, 80).

«Аналогичный запрет у Вилюйских якутов: нельзя варить в одном котле зайчину с говядиной — исчезают зайцы» (А. А. Попов).

В дополнение к фактам, приведенным Зеленины м, укажу только, что у различных групп эскимосов нельзя варить в одной посуде и даже употреблять одновременно мясо дикого оленя как продукт охоты сухопутной, и мясо тюленя — продукт охоты морской.

Во всех этих фактах дело идет не о мировоззрениях, а о фактах хозяйственной жизни, добывании продуктов, их приготовлении, варке пищи, мытье посуды, а также о потреблении пищи. И запреты, сюда относящиеся, имеют характер вполне материалистический.

Любопытно указать, что при столкновении рыболовства с охотой от нарушения табу страдает рыболовство: рыба перестает ловиться. При столкновении скотоводства с охотой страдает охота — исчезают зайцы. Низший хозяйственный тип защищается от высшего магическими религиозными запретами — табу.

Несовместимость хозяйственных типов относится не только к потреблению продуктов, но также и к технике. Например, у колымских рыбаков рыбу нельзя убивать железом — спинкой тяжелого поясного ножа, а только деревянным орудием, особым деревянным «кротилом» (от слова «кротить» — укрощать). Точно также, пробивая лед на озере, следует остерегаться, чтобы не уронить железную пешню или топор в воду: «Дедушко

озерный осердится и промысел прекратится», ибо дедушко озерный и другие духи-хозяева не любят железа. Здесь противопоставлены древние деревянные орудия более позднему, железу.

Возможно, что из фактов, указанных Зелениным, следующий запрет: «русские не заливают водой священный огонь и пожар от молнии, разрешая заливать его лишь молоком и хлебным квасом», относится тоже к противопоставлению друг другу различных хозяйственных форм: огонь древнейшего происхождения, зажженный молнией, разрешается залить только продуктами более поздних хозяйственных форм: скотоводства или земледелия. Запрет относится к воде. Молоко же и квас в данном случае являются магическим средствами. Вместо отрицания этих позднейших продуктов мы имеем таким образом утверждение. Впрочем, изменение магических предписаний из минуса в плюс и обратно встречается нередко в различных применениях магии.

Различие мировоззрений, поверий и легенд, указываемое Зелениным, а также и другими авторами, несомненно существует. Но оно является не первопричиной, а только идеологической надстройкой магического типа на хозяйственной базе.

2. Сюда же относится известный запрет против совместной варки или потребления мяса с молоком, существующий у евреев, а также у масаи, нанди и других африканских народов. Дж. Фрезер собрал множество относящихся сюда фактов в своей известной работе: Фольклор в Ветхом Завете, изданной в Лондоне в 1919 г. и вскоре выходящей по-русски.

Особенно далеко в этом запрете заходят масаи. Они едят десять дней только мясо, потом принимают рвотное; потом десять дней едят молоко и опять принимают рвотное. Это делается за тем, чтобы ни одна частица мяса не встретилась с частицей молока в желудке потребителя. С особенной строгостью соблюдают запрет и диэту воины масаи. Напротив того, у племени нанди, в той же Восточной Африке, отступление от такого запрета разрешается маленьким детям, родильницам и серьезным больным.

Я цитировал эти запреты из Фрезера в своей книге: Христианство в свете этнографии.

Фрезер и другие объясняют эти запреты идеологическими расхождениями. Однако совершенно очевидно, что так же, как и запреты северной зоны, разобранные выше, эти сирийско-африканские запреты относятся к расхождению хозяйственных форм. Потребление мяса относится к более ранней форме скотоводства: мясной и шкурной. Потребление молока относится к более поздней форме скотоводства — молочной и шерстяной. Мужчины, в особенности воины, которые всегда в походах, должны особенно строго соблюдать запрет. Они являются представителями более древнего хозяйственного типа. Маленьким детям и родильницам разрешается нарушение запрета. Как известно, у многих народов мужчина и женщина вместе с ее малыми детьми являются представителями различных хозяй-

ственных типов. Раннее земледелие мотыжного типа, варка пищи в посуде, выделка горшков из глины относятся к женскому хозяйству. Эта противоположность выражается в магических запретах и правилах, существующих у множества народов. Мужчины вообще жарят пищу, в особенности на охоте при странствии в лесу или на тундре. Женщины варят.

Мясной формы скотоводства (кроме чукотско-коряцкого оленеводства) в настоящее время уже не существует, как не существует и палеолита. Палеолит затоплен неолитом, а мясная стадия скотоводства — молочной стадией. Однако даже и теперь многие земледельческие народы, восприняв у ранних скотоводов разведение скота для пашни и мяса, не приняли позднейшего молочного хозяйства. Таковы, например, китайцы.

Также у народов средиземноморского круга молочное хозяйство, повидимому, было мало развито. О том свидетельствуют, например, постоянные указания греческих и латинских писателей на то, что северные варвары, скифы, германцы и кельты, питаются молоком и сыром. Плиний называет коровье масло любимейшей пищей варварских народов.

Противопоставление оливкового масла народов Средиземного моря и коровьего масла германцев и кельтов выявлено во множестве фактов, исторических и литературных. Во Франции оно существует и теперь с такою же четкостью, как прежде. Марсель жарит все на оливковом масле, Париж — на коровьем.

Точно также сыр не употребляется у греков при жертвоприношениях богам. Благородные воины его не потребляли, разве лишь в случаях большой необходимости. Так, Одиссей со спутниками, попав в пещеру к циклопам, насытили свой голод запасом сыра, собранного там (Од. IX, 231). [1]

Можно сравнить, например, факты, приведенные у Кунова, по разным источникам.[2]

«У индейцев Гвианы, когда мужчине по каким-нибудь обстоятельствам приходится варить мясо, он стыдится этого, как чего-то совсем неприличного» (заимствовано у Эверарда-Им-Турна, Индийцы Гвианы, стр. 233).

«На Шингу мужчины плели решетку для жарения, жарили рыбу и мясо, женщины пекли печенье, варили напитки и калили пальмовые орехи. Какой другой смысл могло иметь это разделение на мужскую кухню — мясную, и женскую — растительную, как не тот, что каждый пол остался при своем основном способе приготовления пищи: мужчины — жарили, но никогда не варили» (заимствовано у фон-ден-Штейнена, Среди первобытных народов центральной Бразилии).

По собранным мною сведениям то же различие существовало некогда у колымских ламутов. Мужчины жарили, женщины варили.

---

[1] Cunow, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte.

[2] Karl Wyss, Die Milch in Kultur der Griechen und Römer. Giossen, 1914, 7. 59.

По отношению к молоку существуют и другие запреты технического свойства. Молоко вообще нельзя варить, кипятить на огне. Так, негры и мусульмане области Сьерра Лионе никогда не кипятят молока и даже не продают его европейцам, опасаясь, что те не станут соблюдать этого запрета.

«Также у племени масаи в Восточной Африке варка молока составляет преступление, которое считается враждебным колдовством и отомщается смертью и убийством».

Происхождение этого запрета надо объяснять не идеологическими причинами, как это делает Фрезер, а расхождением хозяйственных форм. Начало употребления коровьего молока, насколько можно судить по аналогии с оленеводством, имело форму сосания молочной самки пастухом в подражание теленку. Чукотский пастух в стаде именно таким образом сосет молочную важенку, которую его товарищи удерживают силою, распластав на земле. Эти же самые пастухи ходят нередко без огня и чайника и пьют холодную воду. В древнее время, судя по рассказам и фольклору, такое блуждание в стаде без огня вменялось пастухам в обязанность или по крайней мере в заслугу.

Потребление молока мужчиной-пастухом при стаде представляет антиномию женскому хозяйству, связанному с домом, домашним очагом и огнем.

Табу против варки молока представляет выражение этой древней антиномии.

Рядом с этим женщина является доильщицей скота у большинства народов, земледельческих и также скотоводческих. Однако, у других скотоводческих народов доильщиком является мужчина, и существует табу против женского доения. У некоторых народов женщинам запрещено доить, например, кобыл. Лошади и коневодство относятся вообще к мужскому хозяйству, более «благородного» типа. Женщины до сих пор, даже у высоко культурных народов, верхом не ездят, и всадником является мужчина. В средние века конник у германских и романских народов (Ritter, caballero, chevalier) означал благородного воина, позднее рыцаря, кавалера. У карпатских горцев, например, у гуцулов, во время отхода на летние пастбища, в горы, доильщиком овец является мужчина, а не женщина. Также в «Одиссее», в описании циклопов, мужчина Полифем доит овец, загнанных в пещеру, и о женщине нет речи.

Было бы любопытно проверить, насколько оба древние запрета, относящиеся к молоку, один — устраняющий варку молока, а другой, устраняющий женское доение, существуют одновременно у одних и тех же племен.

Сам Фрезер в своей острой этнографической чуткости очень близок к такому производственному толкованию.

Он, например, сближает эти молочные запреты скотоводческого хозяйства с более ранними запретами, свойственными рыболовному хозяйству эксимосов: «Точно также и у эксимосов нельзя кипятить воду внутри жи-

лища во время ловли лососей. Рыба перестанет ловиться». Но объяснение его скользит по поверхности: «Мы можем построить догадку, что кипячение воды внутри жилища во время промысла повидимому считается способным обжечь или напугать рыбу в реке и таким образом испортить промысел».

Запрет несомненно имеет магический характер. Но в происхождении его лежит противопоставление рыбного промысла под открытым небом и кипячения воды у домашнего очага внутри жилища. Племя тораджа в центральном Целебесе не продает европейцам винных дрожжей от пальмового вина, потому что европейцы употребляют их для печения хлеба, а всякое прикосновение к огню гибельно для выделки вина. Племя вуллом считает грехом бросать в огонь апельсинные корки, ибо иначе апельсины станут морщиться от жара и падать на землю сухими. Здесь тоже достаточно выпукло проявлена антиномия пищи, употребляемой в сыром виде, и пищи, обработанной огнем.

Запрет против совмещения молока с другими продуктами питания относится не только к мясу, но также к овощам, гороху, бобам, бананам, сахарному тростнику, курению индийской конопли (гашиш) и т. д. И так же, как у племени масаи, запрет повелевает разделять потребление вышеуказанных продуктов от потребления молока долговременным постом. У племени баниоро пастухи скота вовсе не должны потреблять растительной пищи. У племени баганда в Африке варить молоко вообще воспрещено, но тотчас после отела у коровы берут немного молока и дают пастуху, который несет его в поле и там кипятит на медленном огне, пока не выпарит густого каймака. Этот каймак делят и съедают пастухи стада.

Таким образом пастух в стаде имеет верховное право распоряжаться молоком и даже совершать его ритуальное кипячение.

Женщина является доильщицей молока у большинства народов скотоводческих и земледельческих. Но у многих скотоводческих народов, особенно у тех, которые относятся к скоту с особым почитанием, существует запрет против женщин в связи с молоком. Я начну с любопытного правила вышеупомянутых масаи, где мужчины воины пьют коровье молоко, а женщины козье. Коза относится к мелкому женскому животноводству, крупный рогатый скот — к мужскому скотоводству.

Далее можно привести ряд запретов против женщин во время периода месячных очищений. Женщине в таком положении запрещено пить молоко или жидкое масло и даже прикасаться к молочной посуде. Такие запреты существуют в Африке у племен баниоро и багима, у кафров и баганда, в южной Индии в Кошине у племени канийанов и т. д.

Как известно, женщины в период очищения считаются особенно нечистыми.

Не довольствуясь этим, многие народы из группы банту в Африке и весьма известные скотоводы тода в горах Нильгиры в Индии совершенно

запрещают женщинам не только доить коров, но даже входить в коровники, прикасаться к коровам и телятам. У тода доение коров считается одним из священных обрядов, и даже мужчины доильщики подвергаются различным очистительным правилам. Женщины не принимают участия в ритуале священного доения. Они допускаются в доильни за сывороткой, но, принимая ее, стоят неподвижно и тотчас же уходят. При некоторых обрядах, связанных с доением, все женщины должны уходить из деревни.

Правда, у некоторых других скотоводческих народов, разрешающих доение женщинам, действует обратное правило. У племени гереро родильница считается покровительницей молочного хозяйства, ей приносят все свежее молоко, и она берет глоток и тем освящает молоко, разрешая его квасить.

Но эти противоположные уклоны представляют лишь проявление закона антиномии.

У вышеприведенных баниоро в Африке в некоторых пастушеских родах женам пастухов запрещено обрабатывать землю. Это вредит процветанию стада. Здесь опять-таки противопоставление женского земледелия мужскому скотоводству.

Некоторые запреты, связанные с молоком, кажутся особенно странными полевым наблюдателям, у которых Фрезер заимствует указанные факты. «Трудно понять,— говорит священник А. Н. Кичинг,— баснословные рассказы о коровах, которые отказываются давать молоко из-за нарушения запрета против варки молока». Сам Фрезер настаивает на толковании, что корова не то что не хочет, а не может давать молоко, так как вымя ее иссохло от действия огня. Между тем в простейшем молочном хозяйстве действительно существует и имеет значение отказ коровы давать молоко. Во время насильного доения оленьей самки в поле самка задерживает свое молоко, и доильщик пастух время от времени бодает ее в вымя головой точно так же, как олений теленок. Эти удары имеют одновременно механическое и психическое действие. У якутов, казаков (киргизов) и даже у северных русских корова не дает молока, не видя теленка. Если теленок издохнет, то из шкуры его делают чучело и подставляют корове, иначе корова задерживает молоко. Эти технические детали и магические правила уходят назад к самому началу молочного скотоводства.

Табу против варки молока в дальнейшем повело к развитию молочного хозяйства без воздействия огня, а помощью квашения и механического разделения. Кислое молоко и простокваша, айран и кумыс, масло и сыворотка получаются из молока без помощи огня.

Но и в этом случае производственный процесс вызывает дальнейшее уточнение магического запрета. В Южной Африке у племени баганда, у авамбо, у кафров, взрослые потребляют только квашеное молоко, свежее молоко пьют грудные дети и подростки. В некоторых случаях в виде ком-

промисса взрослым разрешается прибавлять к простокваше и творогу немного свежих сливок.

Нужно указать еще на ряд запретов, например, у багима, у масаи и др., запрет против употребления в пищу всякой дичи, кроме тех пород, которые близки к домашнему скоту, как дикие буйволы и некоторые крупной породы антилопы. Еврейское табу, разрешающее употребление в пищу только пород травоядных и жвачных с раздвоенным копытом, имеет, очевидно, такой же характер и смысл. Это скотоводческое производство, которое победило, оттеснило на задний план и даже почти уничтожило охоту на диких животных. Таким образом опасение многих народов относительно того, что скотоводство вредит охоте, действительно осуществляется одновременно хозяйственным путем и путем магических предписаний.

Противоположность домашних стад с дикими стадами выявляется очень рано. На северо-восточной тундре, от реки Колымы до реки Чауна, после прекращения чукотско-русских войн в конце XVIII века, чукотские стада домашнего оленя двинулись на запад, вытесняя диких оленей, которые до того невозбранно паслись на моховищах этого обширного района. Чукотское оленье хозяйство подвинулось к западу на тысячу километров. В то же самое время охотничьи племена чуванцев, юкагиров и ламутов, жившие промыслом дикого оленя, попросту вымерли с голоду. Немногие остатки ушли на реку Колыму и стали рыболовами.

В Северной и Южной Америке степные племена, жившие раньше охотой, стали скотоводами. Таковы, например, патагонцы и арауканы, ныне живущие разведением овец и рогатого скота. Арауканская ткачиха прядет вместе шерсть убитых гуанако с шерстью домашних овец.

Только на обильных пастбищах центральной Африки еще хватает места одновременно для огромных стад дикого скота — буйволов, гну и антилоп и для столь же многочисленных стад скотоводческих народов.

VI

Профессор Е. Г. Кагаров в своей статье — Состав и происхождение свадебной обрядности, помещенной в том же сборнике МАЭ, указывает: «Совместная еда и питье жениха и невесты — весьма распространенный свадебный обычай... В древнем Риме одним из основных моментов свадебного ритуала было совместное вкушение новобрачными хлеба из крупичатой муки пред лицом семейных богов».

Он указывает в русском свадебном обряде: «Соединение хлебов жениха и невесты. Дружка отрезает горбушку хлеба невесты и, круто ее посоливши, связывает ее с жениховой горбушкой. Этот обычай существует в Костромской губернии, Красноярске и т. д.».

Далее он указывает другой вариант свадебного обряда: «Откликание к сыру».

«В Ржевском крае дружка ставит на стол пряник и приглашает родителей к белому сыру, к чистому серебру. В Уфимской губернии существует обряд «разнесения сыра», упоминаемый еще Олеарием в описании московской свадьбы. Я сопоставляю его с распространенным во многих местностях Европы обычаем угощать в торжественных случаях жизни «семейным сыром», особенно во время помолвки. Сыру этому бывает очень много лет и вкушение его означает принятие в род, приобщение жениха к культу предков дома невесты».

Е. Г. Кагаров называет этот обычай пережитком былого матернитета, как видно из того, что жених дает выкуп за невесту ее матери, а не отцу или брату.

«Что означает этот свадебный сыр или творог?» спрашивает Е. Г. Кагаров с некоторым недоумением.

Между тем, вместо того, чтобы говорить о матернитете, можно было бы подчеркнуть совершенно очевидное противопоставление двух производственных типов, земледельческого и скотоводческого, в связи с которыми возникли два различных варианта свадебного обряда. Земледельческому типу соответствует совместное вкушение новобрачными хлеба, а скотоводческому — совместное вкушение сыра или творога.

Проф. Кагаров подчеркивает древность этого сырного обряда. Это вполне соответствует тому, что в условиях как Западной, так и Восточной Европы преобладание скотоводческой формы относится к большей древности. Указание же на матернитет мне кажется гораздо более гадательным, тем более, что передача выкупа брату, которую подчеркивает Кагаров, является не менее типичной для матернитета, чем передача выкупа матери.

В работе более молодого энтографа, окончившей Этноотделение Геофака ЛГУ по курсу славянской этнографии, Е. Р. Лепер, Космографические представления восточных славян и их соседей,—мы встречаем более внимательную попытку установить связи между различными хозяйственными типами и вытекающими из них идеологическими формами.

Работа Е. Р. Лепер является дипломной. Многие дипломные работы студентов-этнографов являются настоящими научными работами, вполне заслуживающими обнародования, но, к сожалению, Этноотделение не имеет никаких средств для этой цели.

Разбирая космографические поверья различных географических комплексов, восточно-славянского, турецко-черноморского и монголо-сибирского, в частности, представление о звездах и созвездиях, автор приходит к выводу, что «влияние географической среды на космографических поверьях отразилось довольно слабо. Географическая среда не оказала особенного влияния наверное потому, что главнейшие географические условия более или менее одинаковы на протяжении территории, занимаемой изучаемыми народами».

Напротив того, фактором, оказавшим огромное влияние на создание

и видоизменение космографических представлений, является хозяйственная деятельность человека. Не только отдельные космографические поверья, но и целые их комплексы носят на себе явные следы производственной деятельности того народа, в среде которого они бытуют.

Рассматривая первый, восточно-славянский, комплекс представлений, мы видим на нем сильное влияние развитого и оседлого земледельческого быта: гром и молния — Илья едет по небу на колеснице, под которой очевидно, понимают телегу. Илья по небу катается, он развозит на небе горшки, калачи. Илья занят своим хозяйством и едет, очевидно, как украинский гончар, продавать горшки на базар: гром — стук колес, молния — след кнута, которым он погоняет лошадей и т. д....

Радуга — это насос, тянущий воду на небо. Это говорит о развитом оседлом быте, где в употреблении накачивание воды насосом. Восточные славяне поставили радугу в связь с дождем. Она, набирая воду, служит регулятором дождя, что необходимо земледельцу.

Любопытно, что в новейших поверьях о небесных явлениях отражается изменение техники. Так, автор приводит рассказ мальчика, что солнце возят по небу на аэропланах, и справедливо указывает, что об этом могут говорить только люди, привыкшие к аэропланам.

В ночном небе примитивный человек видит картину своего земледельческого быта. Каин убивает Авеля вилами. Накладывает сено на воз или дает его скоту. Созвездия носят названия преимущественно земледельческих орудий, тех, которые употребляет сам крестьянин. В них он видит борону, грабли, косу или же домашних животных, в Плеядах — квочку (наседку) с цыплятами...

В легендах сибирско-монгольской группы мы видим другую картину. Здесь большинство созвездий представляет сцены охоты. Коряки называют Большую Медведицу — «Диким Оленем»; тунгусы, самоеды, остяки называют это созвездие «Лосем»; буряты называют его «Долонхого» — «Семь Ланей», у качинских татар это «Семь лисиц», которых охотник загнал на небо.

У народов турецко-черноморского цикла, где преобладает скотоводство, в том же созвездии видят домашних животных. Лаки на Кавказе видят в нем семь коз, аварцы — семь верблюдов, киргизы видят в нем семь волков; волки—худшие враги домашних стад.

В созвездии Орион монголы, буряты, телеуты видят сцену охоты за самками марала. Кыргызы видят в созвездии тоже сцену охоты, но уже на каменных баранов.

Напротив, у великоруссов пояс Ориона называется «Кичиги». Кичига— это слегка изогнутая палка — орудие для молотьбы. В южной России то же созвездие называется граблями, украинцы видят в нем косы, в Архангельской губернии его называют «Коромыслом».

Венеру восточные славяне называют «зарницей» или «зарянкой». Кыр-

гызская легенда называет ее губительницей караванов и рассказывает, как она взошла раньше времени и тем ввела в заблуждение караван, который отправился ночью в путь и погиб.

Указанная автором связь хозяйственной формы с поверьями о небе и о звездах совершенно несомненна. Для сибирского охотника звездное небо — это охотничье небо. Оно наполнено небесными охотниками и их убегающей добычей. Для турка-скотовода небо наполнено скотом и пастухами. Для восточно-славянского земледельца небо наполнено пахарями, возчиками, телегами, сохами, боронами.

Правда, изложение молодого автора не весьма отчетливо и поверья хозяйственного типа постоянно переплетаются с другими. Сами хозяйственные типы сплетаются друг с другом. Например, «представление славян о земле — земля держится на рыбах — не имеет отношения к земледелию. Но восточные славяне издавна были и рыболовами...»

Указание на славянское рыболовство совершенно несомненно. Но нужно было бы стараться выделить у славян поверья земледельческие особо, а рыболовные особо; также установить некоторые поверья, общие для разных комплексов. Так, Полярная Звезда у монголов и кыргызов, у башкир и бурят, у чукоч и коряков называется «Кол-звезда», «Небесный гвоздь». Это коновязь, вокруг которой ходят привязанные кони или олени. Эти кони или олени суть звезды, которые ходят вокруг Полярной Звезды.

Такое же поверье существует и у восточных славян, несмотря на сомнение автора. У терских казаков Полярная Звезда тоже называется «Кол-звезда». Великоруссы называют Большую Медведицу «Стожары». По указанию Даля, это название происходит от слова «стожар» — шест, втыкаемый в землю посредине стога. Д а л ь дает следующее объяснение: «К Большой Медведице причисляют в этом случае Полярную Звезду, которая представляет стожар. Вокруг стожара ходит лось или лошадь на приколе».

Во всяком случае, идея о том, что Полярная Звезда есть средина и кол, т. е. ось неба, идея очень древняя, она переходит от северных охотников и оленеводов к более южным скотоводам и далее к восточным земледельцам, но все время остается связанной с ходящими кругом животными.

Млечный путь у большинства народов считается дорогой или рекой. У чукоч в этой реке застряли олени (созвездие Кассиопея). У народов Черноморского района Млечный путь есть Следы Соломокрада; представление опять-таки вполне земледельческого характера.

Автор отмечает дальше влияние условий жизни того или другого народа на его космографические представления. Правда, примеры, приводимые автором, довольно скудны. В восточно-славянском комплексе он отмечает название млечного пути Батыевой дорогой или дорогой, по которой крепостные убегали от панов.

В турецко-черноморской группе социальные отношения отразились в поверьях о солнце и луне. Солнце — девушка, боящаяся ночью и днем

взглядов людей. Чтоб на нее не смотрели, она колет им глаза иголками. Эта подробность характерна для мусульманского востока, где в обычае изоляция женщин.

Азербейджанская легенда о лунных пятнах приписывает их тому, что солнце — жена месяца — бросила ему в лицо тестом. Прибавлю от себя указание на древность этого рассказа, так как месяц является мужем, а солнце—женой. Такой же характер социального отражения имеет кыргызская легенда о Большой Медведице. Семь звезд Медведицы — это семь воров, которые скрадывают две другие звезды — «Близнецов» — Кастор и Полукс. Кастор и Полукс — это белая лошадь и сивая лошадь. Такой же социальный характер имеет указанное выше поверье о Млечном Пути как о следах Соломокрада.

Другие кыргызские, вообще магометанские религиозные легенды постоянно говорят о царях, ханах, князьях и их похождениях. У кавказских народов звезды — это нарты, богатыри, герои эпоса в феодальную эпоху. В других звездных легендах отражается жизнь горцев с ее разбоями и кровавой местью.

У чукоч утренний свет и вечерний свет, т. е. восход и закат, являются братьями-супругами, имеющими общую жену, с которой они спят по очереди. Западный и восточный ветер — это супруги, которые ссорятся.

Созвездие Льва — это ревнивая жена созвездия Орион, которая приревновала его Плеядам и ударила от злости по спине кроильной доской, оттого Орион по-чукотски называется Кривоспинник, а Плеяды — Кучка женщин.

Это поверие интересно тем, что оно выдвигает ревность жены, наказывающей мужа за любовную измену. Ревность и убийство женою изменившего мужа нередко встречается в чукотских сказках. Это свидетельствует о том, что чукотская женщина является в браке нередко активным элементом.

Впрочем, ревность в чукотских сказках имеет не половой, а экономический характер. Жена не возражает против того, что муж завел себе вторую дополнительную женщину. Но она мстит за то, что муж перестал кормить ее и ее детей и ушел на другое стойбище. Придя к жилищу соперницы, она прежде всего с горечью отмечает сушеное мясо, шкуры, меха, которые являются результатом деятельности их общего супруга.

Другой молодой этнограф, Е. А. Крейнович, в своем докладе: «Собака и ее роль в культуре гиляков», прочитанном в заседании секции Первобытной идеологии Этнографического научно-исследовательского института при Этноотделении Геофака ЛГУ, сообщил, что у гиляков при похоронах человека убивают упряжных собак и ломают нарты. При этом, если покойник взрослый, собак убивают на целую упряжку, 8—12 штук. В то же время почти каждый гиляк и гилячка имеют свою излюбленную собаку. После смерти человека эта собака становится временным вмести-

лищем для души покойного. Родственники покойного эту собаку держат недолго и продают или дарят ее в род зятя, ибо сородичам покойного есть мясо этой собаки нельзя. Еще у гиляк имеется особая собака, шерстью которой обматывают руки и ноги новорожденного. Этим собака как бы связывается с жизнью данного человека. Ее нельзя бить и продавать на сторону. Если же она доживает до смерти человека, то ее убивают при его похоронах (посредством сожжения).

Е. А. Крейнович высказал некоторое недоумение по поводу такого двойственного подхода гиляков к собаке. С одной стороны, это собаки, приносимые в жертву по разным поводам в значительном количестве, с другой стороны — это одна определенная собака, тесно связанная с душою и с жизнью своего хозяина — определенного гиляка.

Между тем, это различие представляет лишь отражение двух различных производственных типов собаководства. Собака, как известно, была приручена очень рано. Она является первым домашним животным. Эта приученная собака была по преимуществу товарищем в охоте и сторожем, охранявшим очаг человека от естественных врагов (хищные звери, враждебные люди), а также и от сверхъестественных врагов (злые духи, носители болезней, охотники за человеческими душами). Собака, товарищ и сторож, встречается у самых первобытных племен старого и нового света. У туземных охотничьих племен Азиатской части СССР, тунгусов, ламутов, собака высоко ценится именно как сторож и как друг, помощник на охоте и товарищ на ночлеге в лесу.

Даже у оленных чукоч, которые охотой занимаются мало, собака имеет большое ритуальное значение как спутник и страж человека, что подтверждается текстами различных заклинаний и другими данными, собранными мною на месте.

В дальнейшем развитии собаководства в северных областях у рыболовов и морских звероловов собака стала упряжным животным, домашним скотом. Даже в русских поселках, на Колыме и Анадыре, собаки так и называются: скот, скотина.

Эти упряжные собаки прежде всего умножились в числе. Они стали имуществом, богатством, значительной ценностью. Бродячий охотник может содержать одну-две собаки. На большее число у него не хватит корма. Рыболов на севере держит одну-две упряжки, до 20 собак, кормит их рыбой и применяет их для разных хозяйственных надобностей, возит на них дрова и разную другую кладь, объезжает «пастник», ловушки, расположенные по тундре на несколько сот верст, и вообще делает очень отдаленные поездки.

Разумеется только собаковод второго типа может приносить в жертву духам собак и притом целыми упряжками. Бродячий охотник слишком ценит собаку-спутника, чтобы отдать ее духам, кроме самых экстренных случаев. Для него убийство собаки почти равно убийству человека.

Таким образом и у гиляков двойственный подход к собаке свидетельствует о двух различных типах собаководства, из которых второй, естественно, развился из первого.

Мы видим из этого анализа, что даже такой первобытный хозяйственный промысел, как собаководство, представляет возможность накопления богатства в виде упряжного скота.

VII

Возвращаясь к рассмотрению производственных форм, укажу, что анализ труда, связанного с производством, должен занимать особенно видное место. Натуральному хозяйству соответствует труд многообразный, без особых специальностей. Русский или финский крестьянин владеет косой, топором и лопатой, ходит в извоз, мостит дороги, несет так называемые натуральные повинности. Даже старинная формула русского крестьянского земледелия включает именно все это многообразие труда: «куда соха, коса и топор ходили».

Первобытный охотник вполне энциклопедист. Он изготовляет все свои орудия, одежду, посуду и утварь, средства передвижения—сани, челноки.

Однако и русский крестьянин весьма разнообразно обслуживает свое хозяйство. Он изготовляет части орудий, а другие, купленные у кустарей—телегу, соху, он все-таки чинит.

Некрасовская формула:

Тихо по двору похаживал,
Да постукивал топориком.
Избу ветхую облаживал,
Огород обнес забориком...

относится именно к этому многообразию крестьянского труда.

Каждую хозяйственную форму, как указано выше, следует рассматривать как длительный процесс, циклический по временам года. Это относится не только к основным первобытным хозяйственным типам: рыболовству и охоте, скотоводству и простому земледелию, но также и к деревенским ремеслам, связанным с этими формами путем спроса и предложения.

Сезонный характер имеют различные промыслы, связанные с добыванием сырья в лесу, рытьем канав. Сюда относятся смолокурение, сжигание угля, вырубка и сплав леса, грабарские и земляные работы. Эти сезонные промыслы часто являются отхожими, с отходом на многие сотни километров в указанные сроки.

Переходя от производственной базы к надстройкам идеологическим, сделаю прежде всего несколько замечаний о различных психических свойствах и настроениях, которые рождаются у человеческих племен в естественной связи с производственными формами.

Ранняя собирательная стадия с преобладанием растительных продук-

тов, кореньев и плодов рождает пассивную психику. Собиратели этого типа, например, ботокуды, являются непредприимчивыми, боязливыми, с малою сопротивляемостью враждебным влияниям. Такими же пассивными и нестойкими являются собиратели другого варианта — ранние рыболовы. Таковы огнеземельцы, а в пределах СССР — юкагиры, кеты, гиляки.

Активность вырастает с развитием охоты, в особенности на крупных животных. Человеческий охотник уподобляется звериному хищнику. Он всегда насторожен, его мускулы напряжены, а еще более напряжена его изобретательность в изучении повадок добычи и в придумывании всяческих ловушек. Росту активности соответствует значительное улучшение пищи, которая вместо всякого случайного сбора состоит из обильного мяса крупных травоядных животных.

Первобытный охотник даже по физическому типу приближается к хищному зверю. В его теле лишний жир заменен твердыми мускулами.

От охоты человек незаметно переходит к войне. Война, в сущности, является только разновидностью охоты, охотой на двуногую дичь, даже там, где нет людоедства и сосед-чужеплеменник является не столько дичью, сколько врагом и соперником. Четвероногие хищники, тигры, леопарды, волки, для первобытного охотника тоже не являются дичью, а только врагами. С ними однако постоянно приходится сражаться. Во всяком случае, охотничьи племена ведут между собой кровопролитные войны.

Коллективная охота вытекает из укрупнения человеческой ячейки и ее превращения из малой орды в племя. Сезонность охоты и обилие добычи вызывает накопление запасов, вяление, копчение мяса, хранение продуктов и заботу о завтрашнем дне.

Первая стадия скотоводства, так называемая мясная и шкурная, продолжает развитие активности. Пастух, охраняющий дикое стадо, чаще всего даже без помощи собак, напрягает свое тело не меньше охотника, но его напряжение более постоянно и правильно. Так же, как охотник, он постоянно имеет дело с убийством. Чукотский оленевод, питающийся мясом, убивает оленей чуть не ежедневно, во всяком случае каждую неделю, а осенью в разные сроки устраивает массовые убои. Так же, как охотник, пастух постоянно кочует со своими стадами, из пешего становится всадником, оленным или конным, или, запрягая животных, ездит зимою на санях, а летом на телегах.

Скотоводство сравнительно с охотой дает возможность нового значительного укрупнения человеческой группы. Хозяйственный подход, вместо накопления продуктов, выявляется в непрерывном накоплении живого запаса скота.

Естественный рост стад скота и связанных с ним человеческих групп выпукло описан в еврейской Библии, например, в истории Иакова.

Одной из важнейших забот скотовода является забота о пастбище. Скотоводство является первым освоением данной территории, более или менее

правильным. Дальнейший рост стад ведет в начале к распадению данной ячейки, как описано в истории Авраама и Лота, а в дальнейшем, при умножении количества ячеек, к борьбе за пастбища и к созданию большого скотоводческого клубка завоевательного типа, который катится вперед, непрерывно возрастая. Можно вспомнить походы Аттилы с его характерным девизом: «где вступил мой конь, там трава не растет», походы монголов сперва при Чингизхане, а потом при Тимуре.

Таким образом, мясная стадия скотоводства дает завершение человеческой активности и укрупняет социальную организацию, рожденную на стадии охоты.

Молочная стадия скотоводства, устраняя убой и изменяя питание пастушеского племени, рождает упадок активности. Одомашненное стадо, состоящее по преимуществу из самок, дающих молоко, является более кротким, и охрана его меньше причиняет хлопот. Работа пастуха вообще становится более легкой. Из воинственного степного наездника пастух становится созерцателем, ленивым доильщиком стад, часто влюбленным в свой скот и готовым скорбеть об издохшей корове больше, чем о собственной жене. Половец или татарин XII—XIII веков, во время далеких набегов питавшийся сырым мясом, подложенным под конский потник, представляет хищный тип, созданный мясной стадией скотоводства и переданный ею по наследству в молочную стадию. Напротив того, пассивность и сравнительная мирность современных монголов связана, возможно, с дальнейшим развитием молочного хозяйства, и вместо того чтобы объяснять миролюбие монголов развитием буддизма, как делают историки и этнографы, следует, быть может, и самое принятие буддизма монголами поставить в непосредственную связь с развитием молочного хозяйства.

Современные монголы-ламаисты питаются не только молоком, но также и мясом. Однако, убой скота считается делом довольно неприятным и даже греховным. Богатые хозяева стад стараются переложить неприятную обязанность убоя на бедняков, бродяг и т. д., которые за некоторую плату берут на себя грех убоя скота. Это сомнительное отношение к убою скота нельзя объяснять только влиянием буддизма. Оно лежит глубже — в изменении производственных форм, и родственно отвращению племени тода к убийству скота.

Мясная и шкурная стадия скотоводства, как сказано, существует только у северных оленеводов. У более южных скотоводов (рогатый скот, лошади) обе формы существуют вместе, но в одних случаях преобладают инстинкты и надстройки от первой стадии скотоводства, а в других случаях — от второй.

Приведенные здесь соображения относительно развития стадий скотоводства у монголов ничуть не противоречат тому обстоятельству, что буддизм в Северной Индии возник в связи с ростом городов, развитием городского класса и в особенности с развитием торгового капитала.

Также и к монголам буддизм проник вместе с развитием обширной монгольской монархии, что укрепило торговые связи Монголии с другими государствами и сделало возможным проникновение буддийских проповедников вместе с торговыми караванами, приходившими с юга.

Обе причины внедрения буддизма в Монголию, производственная и социально-политическая, являются комплексными элементами одного и того же явления.

Такой же анализ психических надстроек я мог бы продолжить и на земледельческую стадию.

Другой ряд влияний хозяйственных форм на психику первобытных работников относится к большему или меньшему разнообразию их восприятий от окружающей природы. Это разнообразие связано со степенью их подвижности и размахом необходимых путешествий, вытекающих из данной хозяйственной формы. Например, речной рыболов является полуоседлым и сравнительно менее подвижным. Северные рыболовы, юкагиры, кеты, постоянно живущие при устьях рек, привязаны к месту обилием рыбы, входящей ежегодно в реки из моря, и не нуждаются в далеких путешествиях. Разъезды рыболовов происходят в челноках и на лодках по сравнительно однообразным водным путям и не приносят новых впечатлений.

Напротив того, морские звероловы, выходящие в открытое море на поиски тюленей и моржей, постоянно встречаются с опасностью и развивают в себе смелость. Их морские поездки постоянно расширяются и становятся заморскими. Из бродячих охотников они становятся путешественниками, открывателями новых земель, торговцами-пиратами.

Сухопутный охотник также постоянно скитается в широких лесных пространствах, в особенности охотник оленный или конный. Размах путешествий оленных тунгусов поистине огромный. Они — лучшие знатоки страны, открыватели новых путей. Выходы золота и угля на тундре и в северной тайге и всякие другие редкости указаны тунгусами, в том числе даже известный мамонт Академии наук и недавний метеорит К у л и к а.

Такими же постоянными странниками являются скотоводы. Правда, они обыкновенно кочуют в пределах известного района, но часто выходят из этих границ и совершают далекие странствия. Скотоводы в степи, так же как звероловы в море, расширяя круг своих скитаний, становятся торговцами. Караванная торговля на конях и верблюдах, на быках и ламах, вьючная и тележная, создана скотоводами и до сих пор она имеет весьма важное значение, соединяя даже значительные государства земледельческого типа и перевозя товары через широкую пустыню, например, из Алжира в Тимбукту или из Северной Аравии в Южную.

Правда, с развитием городской культуры городские купцы подчиняют себе караванно-степную торговлю. Так, в Монголии и в Тибете возчиками при караванах являются степные пастухи. Собственниками верблюдов и быков являются богатые степные скотоводы. Но собственниками товаров

и вообще хозяевами каравана являются большею частью китайские купцы.

Земледелие, привязывая работника к данному участку, суживает круг его странствий и вместе с тем круг его наблюдений и знаний. Крестьянин, прикрепленный к земле, крепостной, adscriptus glebae, вообще мало выезжает из околицы, в уездный город попадает редко, а в губернский пожалуй никогда.

Особенно замкнутую жизнь ведут женщины, привязанные к дому. Напротив того, женщины-кочевницы кочуют постоянно вместе со своим домом. Впрочем, даже в скотоводстве, не исключая его самых ранних форм, женщины, привязанные к очагу хотя бы переносному, занятые производствами, связанными с домашним хозяйством, странствуют меньше мужчин. Мужчины уезжают вперед налегке, женщины следуют сзади с тяжелым обозом.

Что касается крестьян-земледельцев, их психика является суженной, косной и покорной. На этой крестьянской психике, вытекающей из свойств земледелия, основано могущество правящих классов, рост феодализма и неограниченных деспотий. Только рост больших городов и развитие промышленности разрушают этот деревенский плен и создают производственные предпосылки более подвижной культуры.

В крестьянской среде люди более беспокойного склада не находят себе места и оттесняются прочь. Они становятся странниками, бродягами, изгоями и всякого рода «гулящими людьми», употребляя древнее русское название. Часть их уходит на дальние земли, нередко за тысячи километров. Другая уходит в города. Происходит постоянное разделение крестьянства на более покорную часть, которая остается на месте, и на беспокойный элемент, который оттесняется прочь. Таким образом земледелие, сравнительно со скотоводством, является правда производственным ростом, но вместе с тем психически и социальным пленом, который в дальнейшем нужно оборвать.

Скотоводческие народы вообще подвижнее земледельческих. Они являются поэтому завоевателями и наводняют оседлые страны, как было с арабами и турками, монголами и манчжурами. В дальнейшем они подчиняются культуре оседлых государств, но не столько деревенской, сколько городской ее части. Прежние крестьяне-земледельцы остаются на местах. Пришлые кочевники замещают сельское дворянство, наполняют города, войско, управление.

VIII

Перехожу к анализу религиозных верований.

Одним из важнейших достижений в деле изучения религиозных верований является установка бесспорной цикличности обрядов и празднеств, вполне соответствующей цикличности времен года и сезонов производства.

В охотничьем мире праздник привлечения зверей (весенний) и праздник воскресения зверей (осенний), — в скотоводстве праздник рождения телят (весенний) и праздник массового убоя (осенний), — в земледелии праздник посева (весенний) и праздник жатвы (осенний) — являются циклами, сменяющими друг друга соответственно смене хозяйственных форм. Жертвоприношения и магия, молитвы и песни—все принимает сезонную форму, как указано выше. Русские земледельческие святцы являются наиболее ярким примером такой цикличности, ибо они, можно сказать, победили христианский календарь и наполнили его до краев правильно распределенным земледельческим содержанием. Имеется полный учет не только производства хлебов, но даже огурцов и лука, подсолнухов и льна.

Вначале, по преимуществу между членами разных племен или разных родов, мы встречаем в религии также отображение торгового обмена, который вообще возник из института взаимного дарения. Так, у гиляков даже и теперь существует в полной силе обмен подарками между жителями разных поселков, ведущими между собой дружбу. За полученный подарок совершенно обязательно отдаривать. Отдаривать нужно такими предметами, в которых даритель имеет недостаток. Об этом нужно предварительно узнать путем осторожных расспросов.

С другой стороны, у тех же гиляков, по указанию Штернберга, «гиляк приносит каждому богу в жертву лишь то, чего сам бог не имеет. Хозяин тайги имеет сколько угодно медведей. Ему нужны собаки, рыба, табак, сахар, ремни, стрелы, что и дает ему гиляк. Хозяин тайги дает взамен медведя».

Этот характер торгового обмена объясняет, между прочим, почему первобытные народы так охотно приносят своим богам новопоявившиеся европейские товары. Боги, как и люди, при всем своем консерватизме, жаждут получить табак, сахар, водку, кумач, сукно и даже граммофон.

На одном из чукотских рисунков из моего собрания изображен бог Восхода, который держит в одной руке блюдо с мясом, данным ему в жертву, а другой рукой сжимает лисицу, которую он собирается дать взамен за мясо.

Справа приближается другая лисица, а слева жертвенная собака. Собака и лисица тоже подлежат размену.

Для эволюции религиозных верований этнография имеет несколько схем, более или менее разработанных. Возьмем, например, довольно обычную схему развития стадий анимизма: 1) оживотворение (аниматизм); 2) олицетворение (антропо- и зоо-морфизм); 3) одухотворение (анимизм).

Дальше развитие идет от духов к богам, к системе богов, к пантеону.

Стадия оживотворения отдельных внешних предметов (аниматизм) является началом развития религиозных представлений. Она соответствует очень ранним социальным и производственным формам, переходу от первой собирательной стадии ко второй, раннему рыболовству, ранней охоте.

Предметы, возбуждающие религиозное чувство, представляются живыми без дальних рассуждений. Для того чтобы представить эти предметы одухотворенными, создать представление о духах, нужно усилие ума, соответствующее более развитой хозяйственной стадии — развитому рыболовству, охоте.

К той же социальной и производственной стадии относится появление мелкой религиозной святыни, амулетов, большей частью бесформенных, камешков, перьев или даже имеющих некоторую антропоморфную форму, как, например, деревянный сучок с раздвоенным концом. Сюда же относится простейшая магия, стремление влиять на действия сил природы известным сочетанием символических образов и простейших заклинаний.

Олицетворение и одухотворение медленно рождаются из оживотворения. Является представление о хозяевах рек и лесов, гор и озер, о хозяевах предметов, которые имеют форму маленького человечка и обитают внутри предметов как будто в жилище «как орешек в скорлупе», по выражению одного из тунгусских шаманов. Эти наброски духов постепенно отделяются от предметов и становятся более самостоятельными. Таким образом возникает одухотворение объектов почитания — анимизм. Анимизм развивается и получает все более определенные формы в тесной связи с развитием охотничьей стадии производства.

Так, например, по представлениям чукоч, «духи болезней», «духи убийцы», «духи-истребители» ведут жизнь, во всем подобную людской. Они рождаются и умирают, женятся, имеют шатры и домашнюю утварь, оленей и сани. Их племена кочуют с места на место по соседству с людьми, но незримые людям. Они существуют по преимуществу охотой. Но охотятся они не за животными, а за людскими «маленькими душками». Человеческую душку они называют «оленьчик», «тюленьчик».

Духи-охотники подъезжают по ночам к человеческим шатрам, привязывают оленей к деревьям и, обметав вокруг шатра охотничьи сети, тычут под меховые полы длинными шестами, чтобы выпугнуть оттуда маленькие душки спящих людей. Душки застревают в сетях. Охотники вынимают их, связывают по две, укладывают в мешки и везут домой. Дома передают их женщинам. Женщины сдирают с них шкуру: несколько странная операция — сдирать шкуру с человеческой души! Потом женщины режут их на части, варят в котлах и кормят мужей и детей. Это коллективная форма охоты.

Семейная форма того же ряда представлений: мальчик уходит от родителей и попадает к злому духу в сети, поставленные поперек дороги. Дух его ловит, приносит домой и дает жене освежевать этого тюленьчика. Жена кладет его, чтобы оттаять, у огня. Дети щиплют тюленьчика, кричат: «мне глазки», «мне ножки», «мне ручки!» Мальчик успевает устроить так, чтобы жена духа разрезала своего ребенка.

Между прочим это прообраз русской сказки о бабе-Яге и мальчике, который вместо себя посылает в печь на лопате дочку бабы-Яги.

Тот же самый сказочный мотив, переходя из формации в формацию, изменяется, приспособляясь к новым условиям, но сохраняет основные подробности своего тематического содержания.

Рядом с этим в рассказах о животных, об оленях, тюленях и лисицах человеческий охотник тоже представляется в глазах животных злым и могущественным духом. Они называют его Kéle, что значит «злой дух», у местных переводчиков на русский язык — «чорт».

Все эти представления имеют весьма определенный и рельефно выраженный охотничий характер. Они являются надстройкой на базе охотничьего производства.

В связи с развитием охоты возникает поклонение животным — тероТеизм, который в дальнейшем принимает формы тотемизма. Анимизм и тотемизм в общем соответствуют друг другу. Анимизм представляет индивидуальный разрез, а тотемизм — социальный разрез одной и той же системы верований.

Анимизм влияет и на материальные святыни, которые принимают более определенную антропоморфную или зоморфную форму и из амулетов становятся божками, правда, мелкими, собранными в связки и спрятанными в мешках, подобно связкам амулетов. Сюда же относится начало шаманства как особого психического состояния, продолжающего магию и в дополнение к магическому действию, довольно простому и трезвому, создающего особый шаманский ритуал, облачение, музыку. Ранние формы шаманства являются почти поголовными. Каждый человек может и должен шаманить, точно так же, как каждый человек может совершить магическое заклинание. Только весьма постепенно шаманство развивается как религиозное избранничество, как специальная функция особых, более одаренных или более неуравновешенных натур. Так возникает прообраз жреческого класса. Все эти разделы длительной и живучей стадии анимизма в общем умещаются в такую же длительную стадию развитой охоты, но потом переходят от охоты к раннему скотоводству и раннему земледелию и в виде пережитков доходят и до настоящего времени.

Указание на связь аниматизма с рыболовством, а анимизма — с охотой, дает объяснение тому, что в огромном фольклоре, относящемся к животному миру, рыбы занимают сравнительно небольшое место. Точно также рыбы не играют особенно развитой роли в жертвенных обрядах и праздниках. Хозяйственная форма рыболовства рождает лишь мало развитую и пассивную форму верований и обрядов.

Рыболовству соответствуют рыбьи фигуры производственного характера, чаще женские. У северо-западных индейцев и северо-восточных палеоазиатов лосось выходит из воды в жены рыболову. Она кормит людей, вырезывая у себя мясо под мышками, и варит его в котле. Сюда же относится под-

водная богиня северных самоедов и подводная морская богиня эскимосов, женщина-моржиха, которая тоже является очень древним образом, и даже пушкинская «государыня-рыбка».

Впрочем, вавилонский речной бог Эа в рыбьем образе, полинезийский морской дух с рыбами вместо конечностей, и даже Христос—рыба (известная греческая анаграмма—ιχθύς—«рыба» из Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱος σωτήρ),— являются мужскими образами.

Вообще в легендах рыболовов и охотников преобладают сухопутные звери и птицы. Рыбы стоят на втором плане. Возможно, что такое невнимание к рыбам, кроме общей отсталости рыболовства, вытекает также из того, что рыба не имеет голоса, имеет холодную кровь и как будто не чувствует боли. Рыбы живут под водой и закрыты от людей. Морские звери: киты, моржи, тюлени играют значительную роль в фольклоре морских звероловов.

В дальнейшем развитии боги охотников и рыболовов, духи, живущие в реках и лесах, русалки речные, русалки лесные, леший и дед водяной должны рассматриваться в общем масштабе рыболовства и охоты, впредь до установления дальнейшего разделения.

Раннее земледелие и раннее скотоводство связаны с укрупнением религиозных образов, с началом поклонения светилам — луне и солнцу, а также с поклонением стихиям — грому, ветру и т. д.

Поверья о звездах и созвездиях связаны, например, со скотоводством, несмотря на обилие охотничьих образов о звездном небе. Полярная звезда, являющаяся центром созвездий, в разных космографиях представляется как коновязь (см. выше) или у оленеводов как воткнутый кол для привязывания оленей.

В дальнейшем являются фигуры богов более индивидуальных и крупных, имеющих собственное имя, а не только нарицательное, как более мелкие духи предшествующих стадий.

В области материальной святыни к раннему земледелию, очевидно, к мотыжному, относится фетишизм, который вообще представляет укрупнение амулетов. На первой стадии фетишизма фетиши представляются оживотворенными, живыми, подобно амулетам, и только на последующей стадии фетиши являются одухотворенными, местообитанием духов. Такие фетиши, как дерево, пень, большой камень странной формы, предполагают постоянную оседлость и очевидно относятся к земледелию.

Напротив, в скотоводстве, благодаря его подвижности, даже в весьма развитых формах материальная святыня является мелкой, удобоносимой.

Так, терафимы-идолы, которых Рахиль, жена патриарха Якова, похитила у своего отца Лавана, являются не идолами, а идольчиками. Они настолько мелки, что Рахиль могла положить их под верблюжье седло и сесть на них сверху (Бытие, **31**, 34).

Эти идолы между прочим были запачканы ее месячными выделениями.

Такое бесцеремонное отношение к святыне свидетельствует тоже об очень древней социальной форме.

Точно также в эпоху несколько более позднюю, терафим, истукан и литой кумир, отлитые Михою из награбленного серебра, тоже вероятно были мелкие, ибо люди из племени Данова, побывав у Михи, могли взять их и незаметно унести. Этот эпизод тоже относится к скотоводческой (или полускотоводческой) стадии, ибо указано, что сыны Дановы отпустили детей, скот и тяжести вперед (Суд., **18**, 18 — 21).

Напротив того, поклонение рощам и дубравам, отмеченное у разных европейских народов, относится к земледельческой стадии, тоже ранней, но вероятно уже пашенной. Такие определения, как рощи и дубравы, очевидно говорят о расчистке лесов, от которых в культурном районе уже сохранились лишь лесные острова.

Поклонение отдельным деревьям очевидно говорит о дальнейшем вырубании лесов, ибо только при значительных расчистках отдельные большие деревья — ясени, дубы — могли представляться особенно важными, божественными.

Лесной охотник в дремучем лесу не думает об отдельных деревьях, только лесной земледелец, согласно известной пословице, «уже из-за деревьев лесу не видит».

К дальнейшему развитию пашенного земледелия, связанному с укрупнением племенных общин, которые принимают территориальную форму и превращаются в государство, относится возрастающая четкость божественных фигур и сводка этих фигур в совместную систему — пантеон. Рядом с этим имеет место усиленная синкретизация, соединение более мелких божественных образов в крупные и четкие, хотя и смешанные формы.

На этой же стадии места поклонения превращаются в храмы. Этот процесс очень четко и точно описан у евреев, где в течение долгого времени шла упорная борьба между «высотами» и открытыми жертвенниками, с одной стороны, и храмами, — с другой стороны.

Поклонение «высотам» возникло у охотников, потом перешло к скотоводам. Местом поклонения духам являются, например, горные перевалы, представляющие естественную грань речных долин или целых речных бассейнов. Дерево, растущее на самом перевале, является священным и обвешивается разными дарами обитающему здесь духу. В других случаях границы обитания родов и племен отмечаются кучами камней, которые постоянно вырастают, так как каждый путник, проходящий мимо, считает своей обязанностью прибавить камень.

У земледельцев появляются более определенные каменные знаки, сначала бесформенные, а потом обтесанные в виде человеческой фигуры (термы), которые ставятся на межах родовых или семейных владений. Все эти места и знаки являются предметом поклонения.

Рядом с этим у охотников, например у тунгусов в северной таежной

полосе, появляются временные храмы-шалаши, которые строятся для определенного религиозного праздника, а потом остаются пустыми.

Еврейские храмы были сначала простые, деревянные.

«Тогда сказал царь Давид пророку Нафану: «Вот я живу в доме кедровом, а ковчег божий находится под шатром».

Но бог, живущий под шатром, все еще отказывался от кедрового дома, говоря: «Я не жил в доме с тех пор, как вывел сынов Израиля из Египта и до сего дня, но переходил в шатре и в скинии» (II Царств, 7, 2 — 7).

Но сын Давида — Соломон, построил божий дом уже не из дерева, а из тесанного камня, только обшитый изнутри кедровыми досками.

Впрочем, судя по тому, какое ударение в рассказе о постройке храма поставлено на деревах кедровых и деревах кипарисовых, можно полагать, что первый божий дом иудейства был сделан не из камня, а из дерева.

Эта довольно приблизительная установка связей верований с социальными и хозяйственными формами может все же оказать существенную помощь при анализе религиозных верований у различных первобытных народов.

Можно, например, установить как общее правило, что на ранних социальных стадиях не следует искать богов, — там есть только духи. Даже в последующих стадиях не следует искать божеств с собственными именами и божественных групп пантеона. Духи и сменившие их боги очень долго имеют только нарицательные свойства, они весьма многочисленны — представляют целые племена.

Даже у восточных славян, повидимому, боги, в собственном смысле, с большой буквы, могущественные и грозные, были в сущности мало развиты и принадлежали правящим классам. Они не имели статуй, — истуканы в Киеве были поставлены накануне христианства и стояли только девять лет. В русском народном двоеверии, православном язычестве, от Перуна и Велеса почти не осталось следов. Остались лишь духи, лешие, водяные, русалки, роженицы, черти, живущие вместо христианской преисподней просто в языческом болоте.

В связи с этим можно относиться с некоторым сомнением к тем вереницам богов, которых неопытные наблюдатели любительского типа находят, например, у самоедов, у кетов и других северных охотников и рыболовов. В мифологии этих народов есть также и божественные образы, но они смутны и расплывчаты. Истинная мифология охотников и рыболовов состоит из хозяев местностей — озерных, лесных, водяных, горных, и множества духов — вредителей, назойливых и злых, живущих охотою за человеческими душами, точно также как человек живет охотою за дикими животными.

IX

По отношению к другим надстройкам, например, к фольклору, я ограничусь только отдельными замечаниями.

В легендах рыболовов и охотников преобладают, как указано, звери и птицы, как сухопутные, так и частично морские.

В общем среди этих звериных легенд можно выделить элементы древние и даже древнейшие. К древнейшим легендам относятся, например, такие темы, имеющие почти всемирное распространение: 1) девушки-лебеди, сбрасывающие лебединую одежду и принимающие образ женщин; 2) брак женщины с медведем (или с китом или с выдрой) и рождение сына богатыря — полтела — человек, полтела — медведь, и связанная с этим мистерия умирающего и воскресающего зверя-бога, тотемического предка и культурного героя различных племен; 3) добывание птицей огня. Кстати сказать, эта последняя легенда относится к северной зоне, где свет солнца и тепло огня являются высшими благами, которые магическая птица дарует человеку. Огненосная птица, ворон, орел, наряду с медведем, является также тотемическим предком и культурным героем многих племен. Другой вариант солнечно-огненного мифа, легенда о множественности солнц, относится напротив того к тропической зоне. Солнце является врагом, солнечный огонь — бедствием. Множественные солнца сжигают природу и людей, и культурный герой гасит их все, кроме одного.

Древнейшим мифом является также рассказ о «магическом бегстве», имеющий всемирное распространение. У чукоч и эскимосов этот миф претворяется также в магический обряд.

Брат и сестра, мальчик и девочка, молодые супруги, убегают от чудовища, защищаясь от него тройным заклинанием, дремучей чащей, скалистой стеной и огненной рекой, в которой наконец чудовище погибает. Эта защита огнем свидетельствует о той первобытной эпохе, когда человеку огонь представляется необузданной жаркой рекою, стихией в виде лесного или степного пожара. Однако эта река огня дает человеку защиту. Миф, таким образом, указывает уже на начало использования огня на благо человеку.

Рядом с этим нужно отметить легенды социального содержания, которые проявляют большую живучесть и переходят по наследству от эпохи к эпохе в процессе диалектического развития, принимая все новые формы, но все же сохраняя свою основную тему. Такова, например, сказка о мальчике-сиротке, который в древнейшем варианте, существующем у приморских чукоч и эскимосов, является просто тюленьчиком, ползущим от стойбища к стойбищу на поисках невесты. Его везде бьют, выгоняют, отвергают, взрезывают ему спину и прорез наполняют углем. В более поздних вариантах у тех же самых племен тюленьчик сменяется человеческим сироткой гонимым и нищим, одетым в худую одежду из тюленьих шкур. Он живет вместе со старой бабушкой, и оба они голодают. К нему относится жестоко все племя вообще — соседи, мужчины и женщины, пожилые люди и молодые сверстники.

В земледельческую эпоху эта тема получает новое развитие: сиротка является младшим сыном большой земледельческой семьи, это Иван-

крестьянский сын. Он претерпевает гонения и от соседей и от собственных братьев.

Наконец, с укрупнением социальной группы, появлением феодализма, укреплением высших классов и царской власти, Иван-крестьянский сын превращается в Ивана-царевича, тоже гонимого братьями и в конце побеждающего их.

Однако на всем протяжении этих изменений основные моменты рассказа остаются одни и те же: обиды и гонения сиротки имеют характер физических мучений: сиротке взрезывают спину, или он, в свою очередь, взрезывает спину, ремни вырезает из спин своих соперников. Его убивают, но потом он оживает. Наградой сиротке является прекрасная невеста, молодая и богатая, которую в конце концов он отбивает у всех претендентов.

В то же самое время мы видим, что в ранних вариантах рассказа семейное родство не выдвигается наружу, вместо семьи выдвигается племя. Врагами и соперниками сиротки являются не братья, а сверстники. Семья появляется позднее в измененной социальной обстановке. И, наконец, в последнем варианте выдвигается царевич, идеальный представитель господствующей группы.

Сказки феодального периода вообще переполнены царями и царевичами, Русланами, Гуаками, прекрасными Милитрисами, Марья Моревными, прекрасными королевнами.

Парная тема относится к девочке-сиротке, которая в древнейших вариантах тоже испытывает обиды и презрение от целого племени, от злобных соседей, но в конце концов она получает в женихи богатого и сильного красавца. В дальнейшем варианте рассказ облекается в семейные грани, сиротка становится младшей сестрою, как в сказке о Золушке, которую преследуют старшие сестры, или падчерицей, которую преследуют мачеха и мачехина дочь.

Русская сказка «Морозко» даже в этой перелицованной семейной форме проявляет черты глубокой древности. Мачеха приказывает старику вывести девушку в лес и оставить там на гибель от голода и холода, на съедение волкам и медведям. Дед-Мороз приходит заморозить девочку, но она угождает ему своим терпением и кротостью. Зато мачехину дочку, тоже вывезенную в лес, Морозко не только убивает, но также и съедает. Старик привозит из леса вместо богатого приданого кости девчонки, гремящие в мешке.

В позднейших вариантах типа «Золушки», девочка и ее сестры остаются в крестьянской семье и только прекрасный жених превращается в царевича.

Третий мотив, не менее живучий, тоже переходит от одной социальной формы к другой. Это рассказ о пленении смерти. Первобытный человек, как известно, не понимает и не признает естественной смерти. Смерть — это убийство. Убийство совершает враг, зримый или незримый, видимым оружием из камня или железа или невидимым колдовством.

С другой стороны, такими же виновниками смерти являются духи-убийцы, равносильные злым шаманам человеческого происхождения. Различные болезни — это духи-убийцы, поражающие человека невидимыми копьями. Последним воплощением, синтезом духов-убийц, является смерть с телесным существом и с железным оружием в руках.

Фольклор различных племен, более или менее первобытных, изобилует рассказами о том, как сильный человек, всего чаще шаман, пересилил смерть, взял ее в плен, завязал в мешок, повесил коптиться над огнем. После этого люди перестали умирать.

В русском варианте довольно позднего типа место шамана занимает солдат. Смерть пришла убить его. Он хитростью заманивает смерть в мешок, накрепко завязывает его и вешает коптиться над огнем. Люди перестали умирать.

Надо сказать, что в целом ряде русских сказочных вариантов хитрый бывалый солдат замещает колдуна.

Рядом с этим эта же самая тема получает антиномическое и, я сказал бы, полемическое развитие. Люди постепенно переходят к признанию факта естественной смерти. Смерть вырастает, становится образом огромным, всемогущим, сильнее чем люди, цари, богатыри, даже сильнее чем боги. И вместо рассказа о смерти, взятой в плен, появляется другая не менее известная сказка о воине Анике. Слово «Аника» означает по-гречески «непобедимый». Но смерть побеждает Анику с большой легкостью.

В ряде вариантов солдат опять-таки встречается со смертью, но он не дерзает бороться с ней, он славит ее, кланяется ей, и смерть удаляется.

В различных легендах и обрядах, одна и та же тема получает нередко двойное полемическое развитие. Это двойное развитие чаще всего представляет элемент диалектики социального процесса. В измененной социальной обстановке новый подход вырастает в замещение старого. Очень известный пример такой полемической антиномии представляет греческая «Орестейя» — легенда об Оресте. Мать Ореста Клитемнестра совместно с любовником Эгистом убила отца его, Агамемнона. Орест, отомщая за отца, убивает свою мать. Духи мести — Эринии — преследуют его и мучат, но богиня Афина-Паллада вступается за Ореста, и в конце концов обе стороны выступают перед судилищем богов. Старые боги, Эринии, защищают материнство, новая богиня, Афина-Паллада, защищает отцовство. Противоположение обеих идеологических и социальных форм в греческой легенде выявлено очень четко.

Таким же полемическим обрядом является кувада, при которой во время рождения ребенка отец подражает родильнице, ложится в постель, корчится, кричит. Наиболее вероятным толкованием кувады является предположение, что в данном случае имеется в виду выдвинуть вперед отцовство в противоположность материнству и укрепить отцовство наглядным изображением родильных мук, как бы переживаемых отцом.

Такие же полемические оттенки имеются в различных вариантах весьма распространенной темы о женщине, вступившей в незаконную любовь с духом или богом, вообще со сверхъестественным отцом, и родившей от него чудесного младенца, богатыря и полубога (ср. выше легенду о сыне медведя).

В одних вариантах отец отодвигается на задний план, даже просто убивается. Рассказ занимается матерью и сыном. Сын является прежде всего человеком, принадлежит к племени матери. Своих родственников по отцу он подводит под удары своих братьев по племени матери.

В других вариантах мать, напротив, отодвигается на задний план. Сын является божественным отпрыском чудесного отца или, еще лучше, он является тем же чудесным отцом, вошедшим в чрево матери и вышедшим оттуда без всяких изменений.

Оба ряда этих вариантов представляют антиномию и полемику отцовского начала с материнским.

Заклинания и заговоры, которые совмещают элементы надстроек религиозных и надстроек фольклорных, представляют примеры таких же превращений при переходе из одной общественной формации в другую.

Так, в русских народных заговорах одна и та же формула представляет сперва языческий вариант, потом христианский вариант и наконец в дальнейшем, в порядке борьбы колдунов с христианством, даже сатанический вариант.

Приведу несколько примеров:

Обычный языческий зачин:

На море, на океане, на острове на Буяне
Лежит камень Алатырь...

В дальнейшем развивается так:

На море, на океане, на острове на Буяне
Стоит божья церковь.
В божьей церкви стоит злат престол,
За златым престолом сам господь Иисус Христос.

Но в более древнем варианте на месте Иисуса Христа сидит: «Золотой месяц молодик, рога новые».

Еще пример:

На море, на океане, на острове на Буяне
Лежит камень Алатырь.
На том камени Алатыре стоит хрустальный терем.
И во том хрустальном терему стоит злат стул.
И на том золотом стуле сидит красная девица.
Подпоясалась золотым поясом, подперлась золотым посохом.

Девица, вероятно, солнце. В русском языке, как и в немецком, солнце женского рода — «солонь», откуда «посолонь».

Эта формула древняя, но в позднейшей христианской форме она изменяется так:

Эта не красная девица,
Это пречистая богородица:
Мати божья на престоле своем.

Еще пример:
христианский зачин:

Встану я, раб божий, помолясь,
Выйду я, перекрестясь...

сатанинский зачин:

Встану я, раб дьявольский, *не* помолясь,
Выйду я, *не* перекрестясь,
В чисто поле, во дьявольское болото.
В чистом поле стоят ельнички,
А на ельничке сидит сорок сороков, сатанинская сила.
А на дьявольском болоте Латырь бел-камень.
А на Латыре бел-камени сидит сам сатана.
Ой, же ты, могуч сатана... и т. д.

Ясно, что этот заговор получился во вторичном порядке уже из христианированной формы путем замещения божьего — дьявольским, Христа — сатаной. Эта сатанинская отрицательная форма: «не помолясь, не перекрестясь», конечно, позднее христианской положительной. Точно также и бесовская черная обедня возникла позднее христианской, кощунственный акафист — позднее настоящего акафиста.

Борьба двух жреческих организаций, древнейшей и новейшей, т. е. колдовской и поповской, имела различные стадии. Сначала христианские жрецы совершенно победили колдунов. Христианские молитвы и христианские заговоры заместили языческие формулы. Даже сами колдуны, загнанные в подполье, заместили свои древние языческие заговоры полухристианскими формулами в порядке мимикрии. Эти колдовские христианизированные заговоры ничуть не отличаются от поповских молитв и, в сущности говоря, это две формы христианской магии, простонародная и официальная.

Длительная рознь между попом и колдуном постоянно приводила к столкновениям, полицейским воздействиям и жестоким судебным процессам. Колдунам не помогали никакие «частичные реформы», замещение языческих имен именами христианскими, и нередко в условиях этой борьбы «старая вера» вторично отвергала новую и создавала таким образом двойную перестановку, последующую двойную сатанинскую стилизацию.

Эти формы и формулы изменения заговоров являются не только диалектическими, но прямо полемическими, подобно примерам такой же полемики, указанным раньше.

Начало развития изобразительного искусства, так же как и начало религии, повидимому относится к социальной форме, связанной с переходом от первой ко второй собирательной стадии производства. Нужно отметить

реальность искусства позднего палеолита и стилизацию, условность искусства неолита. Искусство охотников, ранних скотоводов отличается кинетичностью. Напротив того, искусство земледельцев и поздних скотоводов отличается статичностью.

Это различие четко выявляется например при сравнении искусства малых народностей севера от лопарей до чукоч с искусством более южных народов, например, сибирских турок.

В рисунках и резных фигурках чукотских и коряцких приморских охотников и оленеводов (ранняя мясная стадия), а также у лопарских рыболовов-оленеводов, все звери изображены бегущими. В искусстве турецких скотоводов все звери изображены стоящими.

Это соответствует прежде всего тому, что домашний скот турецких скотоводов держится более спокойно, чем чукотские и лопарские олени. С другой стороны первобытный охотник или ранний скотовод относится к зверю как ловец и потому воспринимает его как бегущего.

Можно привести ряд примеров того, как идеологические надстройки различных категорий довольно неожиданно приобретают экономическое значение и как бы врастают обратно в ту производственную социально-экономическую базу, из которой они выросли.

Так, по сообщению С л е п ц о в а , недавно приехавшего в Ленинград после длительной этнографической экспедиции, работавшей у племени долганов на реке Хатанге, в этой области существуют особые национальные определения, имеющие однако не столько национальный, сколько производственный характер. Население этой области довольно смешанное. Здесь обитают самоеды, тунгусы, долганы, якуты, а также и русские, так называемые затундренные крестьяне, в большинстве утратившие русский язык и усвоившие якутскую или тунгусскую речь и образ жизни. Часть этих жителей из разных народностей занимается оленеводством, другая часть — охотою, третья — разведением рогатого скота. В связи с этим все охотники без различия племен называются тунгусами, все скотоводы, в том числе и русские — называются якутами. Напротив того, якуты, приехавшие с юга из города Якутска, называются русскими, «нюча», хотя бы они и не знали ни слова по-русски. Здесь производственная категория очевидно победила и преодолела национальную, хотя и прикрывается национальным именем.

Другой пример: у чукоч kelikel — «пестрина», «резьба», означает также «бумага», «книга», «письмо». Рядом с этим kelitul — буквально «кусок пестрого», означает «бумажный рубль», «бумажные деньги». Этот вид бумаги, с которой чукчам приходится иметь непосредственное дело при покупках и продажах, при платеже ясаков и других сборов, совершенно оттеснил на задний план в их представлении бумагу, письма, книги, которые вообще не имеют для них никакого экономического значения.

Сходное превращение печатной бумаги в деньги мы встречаем у южноамериканского племени кадиувео. Печатная бумага к ним попадает по пре-

имуществу в виде евангелий, раздаваемых миссионерами. Из этих священных страниц они изготовляют собственные кредитные деньги по образцу культурных бразильцев. Страничка из Матвея или Луки, с нарисованным павлином или лошадью, обозначает определенное количество скота и имеет обращение на ярмарках рогатого скота, устраиваемых в разное время на их территории. Таким образом святое писание обратилось в кредитные бумажки.

X

Я составил схемы различных социальных и хозяйственных форм и форм развития техники с элементами надстроек психическими и идеологическими. Схемы, составленные таким образом, будут конечно совершенно отличны от схем культурно-круговых школы Гребнера и патера Шмидта. Мои схемы составлены не по принципу географическому, а по принципу производственному и социальному. Они являются таким образом попыткой этнографического обобщения и относятся собственно к этнографии, а не к этногеографии, как у Гребнера и Шмидта.

Связь элементов, включаемых в схему, получает достаточное объяснение и совершенно исключается сочетание элементов, ничем не объясненное. Так, например, по Ф. Гребнеру, в восточной Меланезии сочетаются вместе экзогамная двухклассовая система с наследованием по материнской линии, тайные союзы с масками, палица со вздутым наконечником, переходящая в шестопер, щит, флейта Пана, дома на деревьях. Эту совокупность Гребнер называет восточно-папуасской культурой. [1]

Или другой знаменитый пример у патера Шмидта, сочетавшего материнство и родительный падеж склонения существительного.

Надо признать, что некоторые из этих сочетаний являются действительно существующими, хотя и необъясненными. Мы должны их признать как ряд существующих фактов, которые еще подлежат объяснению в свете изучения древнейших социальных и производственных форм в связи с элементами материальной культуры и техники.

Суммируя вместе положения моей статьи по отношению к схемам производственных форм, нужно сказать, что схемы складываются в четыре основных стадии, которые являются ступенями общей системы развития первобытного хозяйства.

1. Первая собирательная стадия в двух вариантах: сухопутном и водном. Эта стадия соответствует рыхлым и неустойчивым социальным формам ввиде небольших групп: орда — стадо. Группы представляют однородность, почти подобную зоологической. Возможно, что в раннем периоде этой ста-

[1] F. Gräbner, Kulturkreise in Ozeanien. «Zeitschrift für Ethnologie», 1905, Heft 1. 7. 73.

дии даже половые и возрастные разделения не имели особого значения, опять-таки подобно зоологическим группам: мужчины и женщины собирали одинаковую пищу и ею питались. Дети младшего возраста состояли на попечении матери, а потом входили в однородную массу указанной группы.

Социальный элемент выдвигается с момента распределения продуктов, которые уже не поедаются на месте, а хотя бы частично приносятся на стойбище и там распределяются между участниками группы по тем или иным началам. Такое распределение естественно ведет к неравенству, которое складывается по естественному признаку возрастных и половых классов. Старики получают больше чем юноши, мужчины — больше чем женщины. Одновременно с этим происходит также естественное разделение видов производства между мужчинами и женщинами на почве некоторой специализации: женщины собирают растительные продукты, — мужчины убивают мелких животных. Во втором периоде этой стадии охота переходит на более крупных животных и, вместе с тем, начинается ее коллективная форма. Эта форма, однако, еще не сопровождается устройством специальных коллективных приспособлений, волчьих ям, загонов из частокола и т. д. Коллективная охота производится разделением охотников на группы загонщиков, опять-таки, подобно волкам или диким собакам.

При кочовках женщины являются вьючными животными, несущими на себе скудное имущество; мужчины идут впереди и сзади с оружием в руках, готовые к защите против возможного врага или к нападению на встреченную дичь.

Развитие орудий и оружия на этой стадии имеет по техническим условиям характер индивидуальный: и то и другое является по типу одноручным и представляет естественное развитие кулака или правой руки, так что относится не только к отдельному человеку, но к его одному определенному члену.

Такими одноручными орудиями являются: 1) Ударник, скребок, молоток, топор, нож. 2) Камень для метания, — праща, метательные шары-бола большого и малого размера. 3) Копье — дротик, гарпун, копьеметалка для дротика и гарпуна, острога.

Техника выделки орудий относится к палеолиту.

Впрочем уже в среднем палеолите возникает специализация и существуют мастерские для выделки каменных орудий.

Продолжительность этой стадии, вероятно, исчислялась очень многими тысячелетиями. Ее нужно рассматривать, как отдельную социальную формацию.

2. Вторая собирательная стадия представляет два основных варианта — развитую охоту и развитое рыболовство, которые, впрочем, нередко соединяются в комплексе. Третьим вариантом является хозяйство, основанное на собирании какого-нибудь растительного продукта, достаточно обильного для составления запасов годичного питания. Таково, например, собирание

желудей у индейцев Калифорнии или собирание дикого маиса (Lezania aquatica) в области Великих Озер, например, у ирокезов. Впрочем, третий вариант встречается сравнительно редко.

Охота и рыболовство этой стадии характеризуются сложными приспособлениями, которые являются продуктом коллективного труда. Таковы, например, частоколы для ловли загоном крупных травоядных и даже слонов; засеки с петлями, ямы для мелкого и крупного зверя. В рыболовстве — рыбная плотина, закол, ез. Добыча получается более обильная, и устанавливаются, с одной стороны, определенные правила дележа, а с другой стороны, практика совместного потребления. Каждый член общины и даже каждый гость имеет право принять участие в еде.

С другой стороны даже в мотыжном земледелии, т. е. на более поздней стадии, у различных малайских и полинезийских племен работа ведется без коллективных приспособлений, простым разделением труда. Впереди идут мужчины и палками поднимают глыбы земли. Сзади женщины разбивают землю лопатками, а дети и старухи руками размельчают комки.

Вторая собирательная стадия соответствует более крупным социальным группам, выделяющим уже зародыш классового расслоения: колдуны, военные вожди и случайные рабы из пленных.

Техника выделки орудий соответствует позднему палеолиту и неолиту. Рядом с одноручным оружием появляется новая форма — двуручный лук и стрелы.

Техническое разделение полов развивается дальше. Так, женщина является, как прежде, вьючным животным при кочовках. Но в охотничьих походах мужчина, в свою очередь, становится вьючным животным. Для этого создаются особые приспособления: спинные носилки, волокуша из шкуры, тобогган из китового уса, ручная нарта, ручные салазки.

Мы не можем сказать ничего определенного о формах развития семьи, в особенности, о начале развития рода, материнского и отцовского, которые, повидимому, относятся к этой стадии. Однако, можно констатировать, что и эта стадия отличается большой продолжительностью и также должна рассматриваться, как особая формация.

Две формации, соответствующие двум собирательным стадиям, можно назвать, если угодно: первую — стадией, а вторую — коллективной, связывая этот последний термин с более организованной коллективностью производства и распределения.

Мотыжное земледелие в степное скотоводство представляют одну и ту же третью стадию, возникая в различных географических условиях, более или менее одновременно. Тот и другой вариант соответствуют дальнейшему развитию рода, как материнского, так и отцовского, который подчеркивает и углубляет возрастное деление, постепенно углубляет власть старшины и, во многих случаях, замещает весь род властью старшины. И, в конце концов, это ведет к выделению класса знатных и богатых старшин из общей

ОБРАЗЦЫ СХЕМ СОЦИАЛЬНЫХ И ПРОИЗВОД

Территория	Социальная организация	Классовое расслоение	Техника	Производство	Пища
			Первая собирательная ста		
	Мелкие, неустойчивые группы	Случайные вожди	Вероятно, ранний палеолит. У современных представителей заимствование у культурных соседей более совершенных орудий, напр., лука и стрел	Собирание продуктов	Всеядность. Отсутствие запасов. Питание «из рук в рот»
			Вторая собирательная		
Лес. Лесостепь	Более крупные социальные группы; коллективная охота	Колдуны, шаманы, военные вожди. Случайные рабы из пленных	Поздний палеолит и неолит. Копье дротик, метательная дощечка. Лук и стрелы как типичное орудие	Охота на крупных травоядных	Мясо травоядных животных. Сезонное обилие. Запасы вяленого мяса
			Третья стадия «А» — скотоводство		
Лесостепь. Степь. Полупустыня. (Средняя Азия, Восточная Европа, Северная и Центральная Африка). Тундра. Замкнутость кочевки	Патернитет. Родовой строй. Родовые вожди. Объединение родов. Военная степная монархия	Богатые скотоводы пастухи — батраки, наемники натурального хозяйства. Пастухи — рабы. Караванные торговцы и грузчики, Воины конные и пешие. Родовая аристократия. Положение женщин более приниженное, особенно у правящих классов	Употребление металла (однако заимствованное у оседлых соседей). Аркан, сложный лук, длинное копье (пика). Булава. Длинный меч	Породы скота: бык, як, зебу, буйвол. Лошадь, лесная и степная. Северный олень. Верблюд, одногорбый и двугорбый. Мелкий скот: коза, свинья, овца (см. третью стадию «Б»). Осел и лама (связаны с оседлостью и ранним земледелием)	Мясо домашнего скота. Более организованное и равномерное питание. Минимум растительной пищи Переход к молоку

СТВЕННЫХ ФОРМ ВМЕСТЕ С НАДСТРОЙКАМИ

Одежда	Жилище	Средства передвижения	Ремесла	Психика	Религия
дия — сухопутный вариант					
Весьма скудная. Не дифференцированная. В одних случаях почти полное отсутствие. В других случаях плащ из цельной неприкроенной шкуры	Временное: заслон, навес (скальный), шалаш. Постоянное скитание	Женщина вьючное животное		Пассивность. Малая сопротивляемость нашествиям врагов. Малая воинственность. Постоянное отступление (ботокуды, юкагиры, кеты)	Смутное мироощущение. Оживотворение предметов (преанимизм), мелкая материальная святыня (амулеты)
стадия — вариант охота					
Звериная шкура, прикроенная к человеческому телу (рубаха)	Пещера. Хижина. Шатер из жердей, крытый корой и шкурами	Человеческая тяга мужчины — охотника. Летом — ручные сани, зимой — волокуша из свернутой шкуры		Активность. Уподобление плотоядным хищникам. Начало войны. Людоедство. Охота на двуногую дичь. Даже при отсутствии людоедства взаимная жестокость. Сдирание скальпов, охота за головами	Поклонение животным (теротеизм). Олицетворение (антропо- и зооморфизм). Одухотворение (анимизм). Тотемизм. Годовая цикличность охотничьих обрядов. Начало мест поклонения. Деревья и кучи камней на перевалах
мясное (до перехода к молочному)					
Рубаха, штаны, обувь из выделанных шкур и кожи. Переход к шерстяной ткани	Шатер, крытый шкурами домашних животных. Шкуры однородные, выделанные. Переход к войлоку	Верховая и вьючная езда. Санная езда зимою, колесная — летом (степь лесостепь)	Кожевенное, валяльное Переход к тканью шерсти	Возрастание активности. Возрастание воинственности. Война из-за пастбищ. Отбивание скота. Массовые степные войны. Завоевание речных государств. В молочной стадии упадок воинственности, пассивность, распадение больших организаций	Цикличность скотоводческих обрядов. Мелкие божки. удобопереносимые. Культ звезд и созвездий. Культ солнца. Культ меча. Молитвенные высоты и площади. Каменные кучи на групповых границах

массы. Родовое общество является естественным порогом к классовому обществу.

Оба варианта трётьей хозяйственной стадии в их социальном оформлении можно назвать родовою формацией, не определяя точнее характера рода.

Четвертая форма — пашенное земледелие является комплексом и синтезом мотыжного земледелия и скотоводства, в частности, разделения крупного рогатого скота и лошадей.

В дальнейшем развитии пашенное земледелие отходит от родового строя и переходит в классовое общество, вплоть до настоящего времени.

В технике выдвигается комплекс двойного ряда ремесел. Например, ткачество льняное сочетается с ткачеством шерстяным. Гончарное производство сочетается с выделкой кожаных изделий. Разделение труда принимает достаточно четкие формы.

Таким образом четвертая стадия хозяйства переходит за пределы первобытности.

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ФИННОВ И РУССКИХ [1]

М. Т. Маркелов (Москва)

I. Вопрос о культурных взаимоотношениях финнов и русских необходимо отнести к числу проблем, неоднократно и с давних пор дебатировавшихся как в русской историографии, так и в русской диалектологии, антропологии и в ряде других областей научного знания.

Многочисленная литература по этому вопросу дает возможность исследователю проследить не только процесс накопления фактов и научных доказательств по существу самого вопроса, но и эволюцию исходных моментов и побуждений в интересе исследователей к поставленной проблеме. Если русский патриотизм Н. П о л е в о г о [2] заставлял его в свое время «великороссийски» восклицать: «Могут ли быть (финны) почтены народом, входящим в состав гражданского нашего общества?» и если через шестьдесят лет «неопатриотизм» А. И. С о б о л е в с к о г о, будучи не в состоянии отвергнуть наличия многих фактов, вынуждает исследователя говорить о массовом обрусении финнов в недрах великорусской народности, [3] то научные изыскания в этой области в наше время коренным образом модифицируют самую постановку вопроса. Исследователь нашей эпохи уже поставил вопрос о необходимости разрешения этой проблемы для уяснения генезиса не только русской, но и финской культуры, видя в последней не только компонент, слагающий вместе с другими русскую культуру, но и нечто такое, что само требует разложения на элементы. «Из того, что подмечено уже в области русско-финских взаимоотношений,—говорит один исследователь,—не теоретически-априорно, а конкретно, на основе материала видно, какое большое значение для истории и русского и финских народов имеет решение поставленных вопросов». [4]

---

[1] По поводу статьи Д. К. З е л е н и н а, Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности. Напечатано в сборнике Лоикфун — ч. I, 1929 г.

[2] История русского народа. Т. I, М., 1830 г.

[3] К вопросу о финском влиянии на великорусское племя. Жив. стар. 1893 г., в. I.

[4] П. Л ю б о м и р о в. О важности изучения Мордвы. Сар. этногр. сборник. Вып. I. 1922 г., стр. 245.

Именно, в признании качественной равноценности так называемых высоких и низких культур и заключается то новое, что дает нам современная наука.

II. Статья Д. К. Зеленина в этом отношении представляет для исследователя двойной интерес,—как сводка отдельных точек зрения по этому вопросу почти за целое столетие — она обращает на себя внимание методологически, как попытка найти пути для исчерпывающего ответа в вопросах взаимоотношений финнов и русских: как работа крупного исследователя по русской этнографии, вооруженного огромным фактическим материалом для ответа на вопрос, — статья интригует не меньше.

В этих двух разрезах и попытаемся поделиться своими сомнениями по поводу статьи Д. К. Зеленина.

Прежде всего отметим некоторые неясности в постановке вопроса. Статья носит названье: «Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности?» Неясно — какое участие финнов в образовании великорусской народности имеет в виду автор? Известно, что финны были знакомы русским еще задолго до образования Московского княжества. Русские знали финнов еще будучи на среднем Днепре (X, XI в.). Исторические данные, хотя бы известия Иорнанда, вполне дают возможность исследователю допустить, что некоторые финские племена (мордва, напр.) еще раньше и территориально и культурно могли начать междуэтнические отношения хотя бы в эпоху черноморского готского владычества. Отсюда — вопрос — учитывает ли автор участие финнов в формировании восточнославянской культуры вообще, или же перед ним задача отыскать финские черты именно в великорусской народности. Судя по контексту (на стр. 107) Д. К. Зеленин вообще считает, что: «сравнение быта северно-великоруссов с южно-великоруссами, белоруссами и украинцами убеждает этнографа, что отличительные особенности северно-великорусской культуры являются простым развитием общевосточнославянской культуры применительно к северной природе. Очевидно, что и вопрос о взаимоотношениях «великоруссов и финнов» также можно несколько опустить в глубь веков, в эпоху этой самой «общевосточнославянской культуры», тем более, что для этого имеются все исторические основания. Если же автор взялся говорить исключительно об эпохе формирования великорусского государства, то необходимо было точно определить, какого характера «участие финнов» имеет он в виду. Если же формирование великорусской культуры началось еще в «общевосточнославянскую» эпоху, то почему же не начать и историю взаимоотношений финнов и русских гораздо раньше.

Не более ясен в построении Зеленина и второй вопрос. Что разумеет автор под «великорусской народностью»? С точки зрения Н. Полевого — это величина совершенно определенная; ясно, что понимают под «великорусской» народностью Соболевский, а также и вся домарксистская русская историография.

Ведь Д. К. Зеленин, как этнограф, не только в данной статье, но и во всех своих работах, лишь дифференцируя понятие «великороссы» на северно-русских окальщиков и южно-русских акальщиков, — наполняет его содержанием. Больше того, русскому этнографу совершенно точно известно, что подобная дифференциация нуждается опять-таки для точного определения понятия «русская» или «великорусская» народность в дальнейшем делении и северно-русских и южно-русских на более узкие географические зоны, сильно отличающиеся друг от друга. Отсюда совершенно ясно, что требуется сугубая осторожность, чтобы отыскать общие культурные признаки для всех этих групп. В самом деле, что же тогда объединяет их и каковы эти общие компоненты, слагающие «великорусскую» народность? Можно ли этим формирующим началом считать, например, русский литературный язык или признак государственного объединения — в данном случае Московское государство? Ведь сам же автор считает, что «отличительные особенности северновеликорусской культуры, например, является простым развитием общевосточнославянской культуры применительно к северной природе». О каких же специфических «великорусских» признаках можно тогда говорить применительно к «образованию великорусской народности?»

Думается, что современный этнограф, отрешившись от традиций нашей патриотической отечественной историографии, должен признать, что нет историко-культурного содержания в понятии «великорусская» народность или нация. В этом смысле Д. К. Зеленин пожалуй прав. Конечно, финны не принимали участия в сложении государственных и правовых признаков, оформляющих понятие «великорусс», но, очевидно, автор хотел сказать не то.

Исходя из предыдущего, автор допускает и вторую крупную методологическую ошибку как в постановке, так и разрешении вопроса. Зеленин, исходя из традиций русских историков, силится во что бы то ни стало доказать положение, что если бы финны принимали участие в образовании великорусской народности, то они должны были бы настолько подвергнуться руссификации, что потеряли бы свои национально-племенные признаки. Д. К. насчитывает и доселе более 17 финских племен, пребывающих в добром здравии, а отсюда формально-логическое salto mortale—финны не принимали участия в формировании «великорусской народности».

Но позволительно спросить у автора — по какой логике тогда некая группа поволжских финнов стала впоследствии чувашами (Д. К. Зеленин на 102 стр. своей статьи считает чуваш в своей основе финнами), если финны доселе сохранили даже в Поволжьи свою самобытность? Не будет же в отрицание себе проф. Зеленин опровергать роль финнов в образовании современной чувашской народности? Как видно из статьи, не отрицает же Зеленин этого и по отношению к башкирам, мишарям и т. д. На каком же основании можно тогда, подобно автору (стр. 107), говорить о роли греков в формировании великорусского костюма, когда потомки великих греков

живы и поныне. Остается у автора одно положение: «на 50 миллионов великоруссов потребовалось бы такое же количество обрусевших финнов», чтобы переродить великорусскую народность! Совершенно очевидно, что доказательство «от миллионов» по целому ряду оснований в опровержении не нуждается. На стр. 108 Д. К. совершенно отчетливо говорит о том, что речь идет не о физическом участии финнов в сложении великорусской народности, ибо «что касается антропологии, то она не сказала еще по нашему вопросу последнего слова». Поэтому совершенно очевидно, что автор намерен говорить о таком участии, в силу которого многовековые культурные взаимоотношения финнов и русских наложили свой отпечаток на культуре русских, так же как и обратно. Только о такой форме и таком содержании этого участия единственно и возможно говорить современному исследователю русско-финской проблемы. Если же это так, то автор далеко не прав в своем утверждении, что финны не участвовали в формировании культурного багажа русских. Постараемся это доказать прежде всего с точки зрения самого Зеленина.

III. Мы не будем говорить о «неводе» — этом единственно «крупном» факте заимствования, с точки зрения Д. К. Зеленина, в русском языке из финского (стр. 107). В этом отношении достаточно, сослаться на работы таких исследователей как проф. Калима (Kalima), а в прошлом проф. Веске[1] чтобы до бесконечности увеличить примеры древних и новых заимствований из финского. Прежде всего используем материалы самого автора.

На стр. 106 автор, говоря о топонимической номенклатуре различных русских областей, совершенно правильно заявляет, что там, «где финны уходили сами без открытой борьбы (с русскими), уходили вследствие разных неприятностей, связанных с близким соседством русских, там большой процент селений носит финские местные имена». А это что значит? Это означает, что в русской лексике различных русских областей много топонимических названий заимствовано из финских языков, что следовательно в свою очередь означает, что русский словарь обогатился «большим процентом» финских слов. У нас нет возможности за недостатком места давать длинные перечни топонимических названий хотя бы по одной б. Олонецкой губ., районов хотя бы Водлозера, Пудожа и др. Как же терминовать в таком случае это культурное явление в русской лексике — как «участие» финнов в обогащении этой лексики или как «неучастие»? Кроме того, профессор Зеленин по неведомым основаниям обходит молчанием вопрос о названиях рек, среди которых, как издавна установлено, немало и финских и по преимуществу очень древних.

После этого становится совсем непонятным заявление автора на той же 107 стр. что «ни великорусская диалектология, ни великорусская этнография

---

[1] Веске М. П. Славяно-финские культурные отношения по данным языка. 1890 г.

не находят в общевеликорусском говоре и быте сколько-нибудь значительных финских элементов». Непонятно и потому, что речь идет об общевеликорусском говоре и потому, что неясно, как случилось, что новый словарный материал в русском языке хотя бы и топонимический) нисколько не отразился на русской диалектологии.

То же самое можно сказать и о быте. Проф. З е л е н и н отмечает, что «бытовая этнография установила, что в великорусской одежде преобладают греческие элементы, а не финские» (стр. 107). Предположим, что это и так, но позволительно спросить, в какой «великорусской» одежде — в северно ли русском сарафанном комплексе или южно-русском поневном? В каком сарафане эти греческие элементы — в косоклинном ли — ферязи или круглом сарафане? Если греческие элементы находятся в южно-русском комплексе одежды, то то же самое можно спросить применительно, положим, к поневе, или кичке, или рубахе — безразлично. Все это говорит о том, что ни методологически, ни по существу этнограф не имеет права говорить о «великорусской одежде», как о чем-то едином и неделимом. Конечно, Д. К. З е л е н и н знает об этом лучше, чем кто бы то ни было. По отношению же к одежде нужно сказать, что не с меньшим правом можно говорить, и исследователи говорят, о греческих элементах в одежде финской, и еще вопрос — через какое посредство проникли эти элементы к русским? Во всяком случае сравнительная архаика этих элементов, например, в мордовском костюме, ставит вопрос о возможности опосредственного влияния на русских через финнов.

Опрометчиво также, даже условно, говорить и о «русском типе» жилища, усвоенного по мнению Д. К., финнами от русских. Казалось бы, что трудно говорить даже о едином северно- или южно-русском типе жилища. Положим ли мы в основу типологизации план жилища, ориентировку плана, способы рубки, покрытие или архитектурные детали — безразлично, все-таки о «русском типе» жилища говорить не приходится. Подтверждением этого являются соответствующие места работы самого автора.

Лишь в том случае, если мы будем говорить о следах культурных взаимоотношений русских и финнов определенной географической зоны, а не об участии в «образовании великорусской народности» эти следы мы найдем не в единичных примерах.

Если мы будем, например, изучать ныне русское население Балашевского уезда, Саратовской губернии в районе с. Б.-Карая или Дальне-Константиновскую и Борисо-Покровскую волость Нижегородского уезда Нижегородской губернии, то, наведя некоторые этнографические справки, мы убедимся, что весь комплекс быта ныне русских сел доселе хранит здесь крупные следы мордовской культуры и в области материальной и в обрядовой действительности, и в фольклоре, и в диалекте и т. д. и т. д. [1] Проф. З е л е н и н будет говорить, что мы имеем здесь следы позднего обрусения мордвы, но это лишний раз подчеркивает методологическую значимость по-

добного рода примеров. Лишь при условии допущения подобного рода взаимовоздействия народов нас перестанет интересовать вопрос — было ли финнов (или русских) 50 миллионов или меньше, рано или поздно начался процесс взаимоассимиляции финнов и русских. Совершенно очевидно, что данный процесс в данных условиях сожительства русских и финнов перманентен, так же, как перманентна и всякая реальная этническая культура. Варьируются и меняются лишь формы культурных взаимоотношений, ибо меняются формы общественные.

Для этнографа в этом смысле будет маловажным установить, мирный или военный характер носила русская колонизация финских земель, так же как неважным является и констатирование — хорошие или плохие места доставались финнам в столкновениях с русскими. Важен будет лишь конечный результат, в данном случае то, что колонизация происходила и что столкновение культур было.

Наоборот, если уже пользоваться историческими данными, то недостаточно констатировать только факт, например, наличия борьбы финнов и русских, как это делает автор. Здесь совершенно необходимо следует учесть исторически конкретные условия, обстановку и результаты этой борьбы. Д. К. Зеленин, например, ссылаясь на исторические данные, почти погодно констатирует все указания летописей о борьбе финнов и русских, а упускает из виду очень важный для историка факт, неоднократно упоминающийся в летописях о методах этой борьбы. Русские, как известно, почти всегда у побежденных финских племен: «жен и детей в полон браша». Это указание важно уже не только для этнографии, но и для антропологии и лингвистики. Оно означает, что пленники непосредственно не только культурно, но и физически входили в русскую жизнь, формируя и как-то видоизменяя ее. Этнограф, антрополог и лингвист и должны найти пути аналитического разложения этой жизни в ее беспрерывном генезисе.

Именно конкретная действительность и наличие «более 17 финских племен», поныне входящих в состав нашего Союза, за жизнедеятельность которых серьезно ратует в своей статье Д. К. Зеленин, и ставит в конечном итоге перед исследователем-финнологом и руссологом одну общую задачу — раскрытия путей, по которым шло накопление культурных ценностей и русских и финнов.

Категорический ответ — «да или нет» в поставленной автором проблеме не раскроет нам компонентов ни финской, ни русской культуры вообще. Лишь внимательный анализ каждого культурного явления в отдельности без патриотического «кто — у кого» в состоянии пролить свет на истинный генезис этого явления, на способы возникновения культурных ценностей и, наконец, на степень проявления творческих усилий отдельных соседствующих народов в создании той или иной культуры современности.

К ПРОБЛЕМЕ АККУЛЬТУРАЦИИ

(В СВЯЗИ С РАБОТОЙ ПРОФ. Д. К. ЗЕЛЕНИНА — ПРИНИМАЛИ ЛИ ФИННЫ УЧАСТИЕ В ОБРАЗОВАНИИ ВЕЛИКОРУССКОЙ НАРОДНОСТИ. СБ. «ЛОИКФУН», I, Л. 1929.

Сергей Толстов (Москва)

I

Общий культурный подъем, переживаемый народностями Союза, впервые получившими возможность проявить свои творческие силы через равноправное участие в строительстве социалистической культуры, обусловил и богатое развитие местной научной мысли, в первую очередь — и это совершенно неслучайно — направившейся на изучение национальной истории и культурного достояния родной национальности. Столетия угнетения, сжимавшие все общественные классы «инородцев» в жесткие рамки руссификаторской политики царизма — сотни народов, историческое прошлое которых пряталось в тумане веков или познавалось через чужие источники — все это властно требовало развития углубленной исторической и историко-культурной работы, через которую только, исторически «немые» народности советской страны, до революции изучавшиеся лишь как «объект» исторического процесса, пассивные жертвы чужой политической и хозяйственной экспансии, были выявлены как «субъект» истории, как творческие участники строительства человеческой культуры, не только в своих внешних отношениях с народами, волею истории ставшими народами-господами, но и во внутреннем процессе своей собственной истории.

Работы лингвистов, этнологов, археологов в национальных районах уже вскрывают слой за слоем целину неизвестного прошлого прежде угнетенных национальностей. Прежде немые — заговорили. Но, к сожалению, далеко не всегда на нашем языке, на языке людей, привыкших к мысли, что, строя национальные культуры — мы через них идем к интернациональной, социалистической культуре, что та культура, которую строят многочисленные народы СССР, является «национальной по форме — и пролетарской по содержанию».

Научное творчество, и в первую очередь, именно — разработка нацио-

нальной истории, сплошь да рядом оказывается в руках мелкобуржуазной, шовинистически настроенной, национальной интеллигенции, опирающейся в своей идеологии на разбитые, но еще недобитые остатки «национальных», но от этого не менее эксплоататорских классов: частью, как на Украине, в Белоруссии, в Закавказьи, в Средней Азии, в Татарии — на внутреннюю и зарубежную буржуазию, на остатки национального дворянства, и в особенности везде — на своего «родного» кулака — центральную фигуру развертывающейся в реконструктивный период, в период окончательной ликвидации эксплоататорских классов, классовой борьбы. Многочисленные историко-этнографические исследования, находящие себе выход, в первую очередь в краеведческой национальной печати, с одной стороны — смазывают классовую сущность своих национальных культур, стремясь превратить родную народность в бесклассовую общность, противопоставляющуюся как будто единственно-классовому — русскому угнетению, с другой стороны, воспитывают в массах шовинистические настроения, закрывая от них за рамками непомерно разростающейся национальной истории те общие для всех народов мощные социальные процессы, которые привели шестую часть мира к развертыванию социалистического строя. Это суживание кругозора растущих культурно масс рамками своей национальной истории, приучающее видеть в своей национальности пуп земли и основной рычаг исторического процесса. Дискуссия по проблемам истории Украины на I конференции историков-марксистов и мой доклад на Ленинградской конференции этнографов дают для этого богатые иллюстрации. Еще более яркую иллюстрацию классовой сущности этих, на первый взгляд невинных, культурно-исторических упражнений представляет «Союз вызволения Украины» и султан-галиевщина, наглядно показавшие невозможность отделения «академической» разработки проблем культурно-исторического порядка от актуальных вопросов политической борьбы. [1] Даже в мелких финских республиках Поволжья, в которых капиталистическое развитие в дореволюционный период не дошло до выделения своей сколько-нибудь крупной буржуазии, ограничившись выделением только кулака, представители мелкобуржуазной интеллигенции, отражающей интересы этого кулака, пытаются в трудах

---

[1] Любопытнейший иллюстрацией связи между политикой и культурной историей представляет недавно вышедшая работа польского проф. Костржевского (I. Kostrzewsk'ого), Vorgeschichtsforschung und Politik. Eine Antwort auf die Flugschrift von Dr. Bolko Frhr. v. Richthofen, Gehört Ostdeutschland zur Urheimat der Polen. Poznan 1930.

На протяжении почти двух печатных листов Костржевский дискуссирует с указанным Болько, Коссиной и другими фашиствующими немецкими профессорами по поводу вопроса об историческом приоритете славянской или германской культуры в Прибалтике, оперируя тяжеловесными археологическими доказательствами. Особенно любопытно одно место, где уважаемые профессора откровенно вскрывают политическую направленность своих исследований. С горечью и гневом отвергая

своих краеведческих обществ создать платформу «панфиннизма», не плохо увязывающуюся с проповедью некоторых «ученых» нашей кулацко-фашистской соседки — Финляндии. Панфиннистские националистические настроения многих «советских» финнов-историков и этнологов, находящих отклики даже в студенческой среде — ни для кого не секрет. Те антинаучные попытки превратить вотяков в «благородных арийцев» (Верещагин), густо шовинистические построения марийского историка Егорова, спор между татарами и чувашами за «болгарское наследство» — не требуют особого анализа для вскрытия их классовой сущности, и без того совершенно прозрачной. Но на ряду с национальным шовинизмом, на борьбу с которым должна встать молодая марксистская наука и в первую очередь — в самих национальных районах, есть и другой вид шовинизма гораздо худшего качества. Это — великорусский шовинизм. И от того, что сейчас он вынужден прибегать к очень тонкой маскировке, вуалируя свою сущность внешним объективизмом и описательщиной, не формулируя своих выводов, а лишь подводя к ним читателя — он ничуть не становится менее опасным. Скорее наоборот, ибо в таком виде он сумеет найти путь и в сознание людей, которые в противном случае, явились бы его первыми противниками.

Поэтому мы с особой бдительностью должны подходить сейчас к тем источникам, которые так или иначе трактуют проблемы развития русской культуры, в особенности ее генезис, ее корни, ее отношения с культурой других народов, и Д. К. Зеленин — автор Russische Volkskunde,[1] первого монументального труда по восточно-славянской этнографии — крупнейший авторитет в этой области, должен быть нами возможно более пристально изучен именно под указанным углом зрения.

II

Проблема культурного взаимодействия двух или большего числа народностей, развивающихся на основе исторически возникающих социально-экономических связей — проблема не новая, но, по существу еще не получившая сколько-нибудь удовлетворительного теоретического разрешения. Динамика становления сложных культурных общностей, исторически развивающихся на определенных территориях, и объединяющих разнообраз-

---

упрек Коссины в том, что славяне создали таких разрушителей культуры, как большевики, проф. Костржевский, бия себя в грудь, платит тою же монетой.

Он напоминает Коссине, что 1) современный большевизм — только осуществление принципов немецкого теоретика социализма Карла Маркса, 2) что только благодаря немцам «Lenin und Genossen» попали в Россию в 1917 г. и 3) напротив, поляки в 1920 г. своей грудью спасли Европу от ужасов большевизма.

Кажется ясно? Я думаю — ни один большевик не сумел бы разоблачить классовую сущность такой «чистой» науки, как археология, лучше, чем эти маэстро германской и польской науки.

[1] Dmitrij Zelenin, Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin, 1926.

ные общественные единицы этих территорий причудливой системой перекрестных влияний, процессы их возникновения, развития и распада, составляющие столь важную сторону процесса мировой истории, по существу либо остаются до сих пор в тени, либо исследуются чисто эмпирически, не подвергаясь сколько-нибудь глубокому теоретическому освещению. Если же это освещение дается, то оно далеко от того, чтобы вскрыть те социальные пружины, которые являются двигателем этих процессов. В этой области царят еще вульгарно-материалистические или идеалистические построения, весьма далекие от того, чтобы вскрыть реальную природу исследуемых явлений. Из сказанного выше достаточно ясно, насколько актуальным, актуальным политически является марксистское освещение этих вопросов, подведение под них прочной историко-материалистической базы, для того, чтобы, опираясь на революционную теорию, молодая советская наука могла атаковать те твердыни метафизики, механизма и идеализма, на которые опираются шовинистические теории, контрреволюционная сущность и классовая подоплека которых достаточно ясна.

Базой и отправной точкой для нас должна являться марксистско-ленинская теория нации, не оставляющая камня на камне от метафизических и психологических теорий, рассматривающая нацию как исторически возникшую, притом на вполне определенном этапе общественного развития, на этапе ликвидации феодализма и перехода к капиталистической формации, общность людей, выражающуюся в общности территории, языка, культуры и психики. Здесь не остается места для вневременной и внепространственной Völkergedanke, для рассмотрения нации и свойственной ей культуры как некоей метафизической субстанции, всегда себе равной и имманентно, по своему внутреннему плану, развивающейся. Исторически слагающаяся нация совмещает в себе осколки самых различных племенных систем данной территории, перерабатывая их культурные особенности в общем котле национальной культуры, на базе новой системы общественных отношений.

Между тем как эволюционно-психологическая, так и культурно-историческая с ее подразделениями школы в этнологии, до последнего времени являющейся почти монополистом теоретической разработки этих вопросов, по-разному, но одинаково неудовлетворительно освещают их, и эта этнологическая методология до настоящего времени лежит в основе всех конкретных исследований, касающихся проблем взаимодействия и развития этнических и национальных культур.[1]

[1] В основе всех построений лежат, крайне расплывчатые и разнотолкуемые категории «культуры» и «народности» — причем и то и другое понимается как явление внеисторического порядка. Если «культурные круги» Грэбнера и Шмидта вообще лишены какого-либо признака развития и с их точки зрения истории человечества выглядят на манер тришкина кафтана — в виде географического перемещения раз навсегда данных комплексов явлений и их внутренней перетасовки, то Volkstum Краузе

И в той и в другой школах культура, будь то русская или турецкая культура или «меланезийская культура лука», мыслится, как некая субстанциальная сущность, возникающая в чистом виде в определенном центре и оттуда, путем ли расселения конкретных носителей этой культуры, либо путем «диффузии» своих элементов сквозь чуждые окружающие культуры, распространяется по территории земного шара, охватывая более или менее значительную его часть.

Как переселение, так и диффузия понимаются как явления чисто механического порядка. Две взаимодействующих народности обмениваются культурными элементами, или одна из них навязывает свои признаки другой, так же, как если бы дело шло действительно о химической диффузии. Хотя многие представители современной этнологии (напр. Боас, Риверс и другие) подчеркивают необходимость изучения самого механизма диффузии, однако это изучение ведется в плане того же механистического представления об этих процессах. Диффузия не дифференцируется ни хронологически, ни социально. Процессы этнических взаимодействий, так же как и сами культуры, мыслятся как всегда сами по себе равные, подчиненные всегда одним и тем же закономерностям.

С другой стороны — не мыслится и теоретического различия между заимствованием различных элементов культуры в различные эпохи общественного развития, и заимствование, например, типа плуга, жилища, типа украшения, социального института или поэтического произведения, представляется чем-то примерно одинаковым, — причиненная обусловленность, механизм и социальная подкладка заимствования остаются в стороне.

Метафизическое представление о распространении культурных признаков от одного народа к другому достигло своей наиболее законченной концепции в работах Фробениуса и русского фробенианца Богораза, где была выставлена далеко зашедшая аналогия, больше того, отождествление процессов слияния отдельных культурных типов в сложное единство с биологическим совокуплением, были сделаны попытки разделения «культур» на мужские и женские. На ряду с этим, Богораз попытался тут же, а частью в своей статье в журнале «Этнография» дать «физико-химическую» теорию образования культурных единств, отождествив их с процессами кристаллизации. Этот «био-космизм», достаточно далекий от науки, особенно от материалистического понимания истории, с большей или меньшей определенностью проглядывает в работах не одного только Богораза. Это метафизическое понимание «культуры» и «на-

---

и других эволюционистов, развивается и ветвится только внутри себя, не имея ни начала ни конца. (Эта последняя концепция близко напоминает построения компаративистской лингвистики.) Вряд ли нужно говорить, что если за «культурой» легко прощупывается фробенианская «пайдейма», то из-за спины «народности» выглядывают уши не менее знакомой Volksseele. Воистину, все дороги ведут в Рим (и в переносном и в буквальном смысле).

*

родности», стоящее на пути подлинно научного исследования должно быть преодолено.

Во-первых, аккультурация не есть механический процесс. Это процесс социальный и, как таковой, он всегда базируется на конкретных предпосылках, коренящихся в тех социальных отношениях, которые развертываются в каждом из взаимодействующих обществ. Заимствование никогда не является пассивным. Оно всегда связано с сложным процессом перерождения «заимствующего» общества, внутри самого себя созидающего предпосылки для восприятия того или иного явления извне. Корни каждого заимствования нужно искать в изменениях производственных отношений, возникающих на базе социально-экономических связей между взаимодействующими обществами.[1]

Во-вторых, необходимо исторически дифференцировать сумму изучаемых фактов. Аккультурация в эпоху империализма—это не то, что феодальная аккультурация, взаимодействие племен в эпоху родового общества или те процессы, которые разыгрывались между общественными единицами дородовых формаций. На каждом этапе общественного развития аккультурация происходит в специфических, основанных на законах развития данной общественной формации, формах.

В-третьих, нельзя рассматривать развитие какой-либо «народности» или «культуры» как имманентный процесс, начало которого кроется где-то в незапамятных временах, а конец — в неизвестном будущем. На каждом этапе общественного развития более ранние культурные единства распадаются, чтобы в совершенно новой комбинации войти как известный ингредиент, хронологическое заимствование, вновь образующиеся на базе новой системы общественных связей общности.

В-четвертых, нельзя говорить о распространении «народности» или «культуры» из общего центра, нельзя объяснять возникновение культурных признаков, объединяющих ту или иную территориальную общность людей, распространением их путем расселения этих людей, или «диффузией» этих признаков из единого центра.

Каждая культурная общность возникает, в силу определенных социально-экономических предпосылок, на всей территории, где эти предпосылки имеют место. Те реальные связи, которые пере-

[1] При этом на этапе классового общества (как в данном конкретном случае) нельзя оставить в стороне вопроса о социальной дифференциации взаимодействующих групп и роли различных общественных слоев, как в подготовке почвы для аккультурации, так и в самом ее процессе.

секают эту территорию, связи различные на каждом этапе общественного развития, связи многосторонние, ведут к установлению, выработке из морфологически-разнородных зачатков единообразных форм культурных феноменов. Если и можно говорить о «диффузиях», то только о «диффузиях» многосторонних, пересекающих в самых различных направлениях всю территорию данной хозяйственной области.

Из этих предпосылок ясен вывод, что, не приурочивая этого к вполне конкретным историческим и географическим рамкам, нельзя говорить ни о «финской», ни о «турецкой», ни о «восточно-славянской» культуре.

Субстанциально отличной, метафизически обособленной от всех других, «русской» народности и культуры, так же как народностей и культур финских — не существует. Она имеет свое начало и свой конец, возникая не как развитие какого-то общевосточно-славянского, а потом общеславянского и т. д. пранарода и пракультуры, а как результат тех социально-экономических отношений, которые имели место в западной части восточной Европы в конце первого тысячелетия и в начале второго. Только под этим углом зрения можно решать вопрос об участии, или неучастии финнов в формировании «великорусской» народности.

Мы должны твердо помнить, что в первые века «русской» истории она еще не существовала.

III

> «Прозябая неподвижно на местах, ими издревле занимаемых, даже и ныне финны могут ли быть почтены народом, входящим в состав гражданского нашего общества? Ни мало: это волчцы и дикие травы, растущие по нивам, засеянным животворными хлебными растениями».
>
> (*Н. Полевой.* История русского народа.)
>
> На основании всего сказанного, мы должны признать, что те немногочисленные в общем финны, которые успели обрусеть к нашему времени, обрусели сравнительно не так давно... Ясно, что обрусение произошло в эпоху, когда великорусская народность уже вполне сложилась, выкристаллизовалась, и обрусевшие финны просто примкнули к чуждой им народности, а не переродили ее, да не могли бы этого сделать: на 50 миллионов великоруссов потребовалось бы такое же количество обрусевших финнов.
>
> (*Д. К. Зеленин,* Принимали ли финны...)

Проблема древнейших финно-русских взаимоотношений — проблема не новая, но отнюдь не утратившая своей остроты: она, пожалуй, занимает центральное место среди этногонических проблем Восточной Европы и, по существу, до настоящего времени как следует и не ставилась, как совер-

шенно верно отмечает Д. К. Зеленин. Тем более интересно услышать из уст авторитетнейшего специалиста по русской этнографии, глубоко изучившего всю сложную совокупность современной культуры восточного славянства, новое мнение по этому вопросу. И тем более важно, именно в силу авторитетности автора, подвергнуть его положения, по существу исчерпывающиеся приведенным выше отрывком, возможно более строгой критике. При этом нельзя ограничиться только приведенной в подзаголовке работой, явившейся лишь толчком для написания нашей статьи. Она неразрывно связана с общей концепцией автора, нашедшей отражение в его классическом труде по восточно-славянской этнографии. И это вынуждает нас быть особенно придирчивыми, так как этот труд по заслугам является настольной книгой всякого советского этнографа, да и не только этнографа.

Автор начинает с утверждения, что ставшее, с легкой руки Карамзина, общим местом положение о массовом обрусении финнов в эпоху образования русской народности по существу никем не доказано.

По его мнению, единственной базой для этого утверждения является исчезновение имен ряда финских народностей, занимавших, согласно древнейшим летописным источникам, значительную часть той страны, которая впоследствии оказалась основным ядром русской территории.

И главная часть работы, по существу вся исследовательская ее часть (ибо остальное — почти одни голословные утверждения), сводится к попытке последовательно доказать, что такого исчезновения, по существу, не было, и потомки этих племен и посейчас живут либо в своем исконном, финском (весь — вепсы, меря — мари, мурома — мордва, мещера — мокша, водь vatialaiset Ленинградской губ., пермь — коми-пермяки, югра — остяки, вогулы, мадьяры, чудь — корелы и на ряду с ними — коми-зыряне, заволочская чудь — от финского savolax) либо отуреченном (но не обрусевшем) виде.[1]

В наши цели не входит рассмотрение и критика этих сопоставлений. Некоторые из них уже достаточно известны, другие — новы и заслуживают внимания. Дело не в этом. Доказав — примем это за доказанное — что летописные финны не исчезли без следа, что их потомки живут под теми же или иными племенными названиями, автор понимает, что он не разрешил проблемы. Вопрос не в том, — сохранились ли следы летописных племенных имен в современной этнонимике. Вопрос в том, куда делись древние племена с той территории, которая оказалась занятой другой народностью. И автор пытается его разрешить в разделе III своей работы. Его объяснение сводится к изгнанию русскими финнов с их насиженных мест.

«Победа в этих битвах и войнах, за редким исключением, оказывалась

[1] Крайне любопытно, что из этих же предпосылок исходит приводимый в эпиграфе Н. Полевой (тот самый, которому посвящена известная эпиграмма Пушкина). Он пишет в цитированной работе: «Доныне финские племена живут в сих местах под именем чухнов, черемис, чуваш, мордвы».

на стороне русских, и побежденные финны очень часто бегут, уступая свою страну победителям».

«Известны случаи, когда русские приобретают землю покупкой».

«Наконец, известны случаи более или менее добровольного ухода финнов от русских: уходило, повидимому (подчеркнуто мной *С. Т.*) мирное деревенское население после того, как их воинственные соседи проигрывали битву или теряли свои укрепления в борьбе с русскими».

Таким образом, процесс весьма прост. Живут финны по Оке и верхней Волге. Приходят русские, бьют финнов или закупают их земли, или финны, не доводя дело до драки, сами убираются по добру, по здорову.

Процесс этот, повидимому, по мнению автора, совершенно одинаков и в XI, и в XIV, и в XVI веках, откуда он черпает свои примеры. И вытеснение вотяков и марийцев из бассейна Вятки, повидимому, в глазах автора, совсем не отличается от вытеснения мери и муромы с их коренной территории. Между первыми шагами русского феодализма и расцветом Московского государства, таким образом, в отношениях интересующей нас проблемы, ставится знак равенства.

Автора не особенно интересует и социально-экономическая подоплека исследуемого процесса. Есть «русские» («великоруссы») и «финны». Первым нужна земля вторых, одинаково, как в XI, так и в XVI веках. Первые сильнее, и вторые бегут или истребляются.

Мы склонны думать, что и в XI, и в XIV, и в XVI веках процесс взаимоотношений между русскими и финнами развивался по-разному. И если в XVI веке, когда русская народность уже сложилась, когда, на-ряду с торговой и политической экспансией, аграрное перенаселение толкало компактные массы русского крестьянства на освоение Среднего и Нижнего Поволжья и Северо-восточных районов, когда помещики и монастыри были заинтересованы в возможно более интенсивной эксплоатации занимаемых земель, что было невозможно при условии оставления ее целиком в пользовании туземцев, мы действительно имеем оттеснение финнов с их земель. X и XI века — эпоха хищнической эксплоатации масс «смердов» со стороны городов и дружинно-княжеских клик, — когда слово подданство, по словам М. Н. Покровского, имело буквальное значение, и главным видом взаимоотношения эксплоататоров и эксплоатируемых была именно дань, — то расчет в выгоне туземцев с места был небольшой. Это значило резать курицу, несущую золотые яйца. Гораздо естественнее предположить изгнание, прежде всего, туземной аристократии, разрушение туземных городов, захват их в свои руки. Гораздо правдоподобнее было бы отнести те немногие сведения о бегстве финнов, например, сведения об эмиграции мери к болгарам, именно за счет этой отечественной феодальной верхушки, уже тогда начинавшей ориентироваться, в силу растущей экспансии славянского феодализма, на другой политический и хозяйственный центр — болгар, впоследствии смененных Казанью.

На ряду с этим шел и другой процесс — процесс разложения племенных организаций. Туземный, зачаточный феодализм еще не перерос их рамок. Феодалы и города киевской и северной Руси уже переплеснулись за них. Одновременно, если не несколько раньше мери, муромы и мещеры из истории исчезают поляне, древляне, кривичи и прочие. И лишь с краю до XI века доживает осколок восточных славян, сохранивших племенную организацию, — вятичи. Историческое предание сохранило картину разрушения внутренней социальной организации одного из славянских племен — древлян. Повидимому, аналогичен был процесс и в других областях, в частности финских. Символом этого может быть соединение в легенде о призвании варягов имен мери и веси с именами словен и кривичей.

Именно этим путем может быть объясненно и исчезновение племенных имен из истории.

В глазах историка эпохи начало феодализма — эпохи, когда были разрушены племена, но не настало еще время для консолидации наций — этнический термин имел значение лишь тогда, когда в него вкладывалось конкретное социальное содержание. Племена, утратившие племенную организацию, превратившиеся в аморфную массу «смердов» (тоже, согласно Н. Я. Марру, этнический термин, уже к этому времени ставший нарицательным обозначением подчиненного сельского населения, в глазах слуги господствующего класса переставали быть племенем. Время делало свое. Христианизация довершала дело. Лишь кропотливое исследование отдельных имен смердов, иногда проскальзывающее на страницы исторических документов, данные палеоэтнологии, этнографии, топонимики и антропологии могут вскрыть нам механику этого процесса. Молекулярные процессы мелких внутренних миграций, рядом с общностью типа хозяйства и всего бытового уклада, вели к исчезновению двуязычия, к его превращению в язык социально-господствующей группы. И когда сложилось Московское государство, под его державой сидела на земле сравнительно однообразная масса русского крестьянства, двинувшаяся вслед за хозяйственно-политической экспансией Москвы в Восточные области. Но и тут процесс ассимиляции отнюдь не прекращался. Он шел параллельно все более растущему процессу вытеснения. Привилегированное, по отношению к туземцам, русское крестьянство занимало лучшие места. Но и это вытеснение носило в значительной степени внутренний характер, туземцы оттеснялись в худшие места того же самого сравнительно узкого района. Ясак давал меньше, чем эксплоатация своих собственных крестьян, отсюда — тенденция к переселению со стороны господствующих классов. С другой стороны, сохранение племенной организации, этнического типа было для туземцев знаменем в борьбе за экономическую независимость, за сохранение более вольготных условий быта, против жестоких московских поборов. Здесь родилась политика насильственной руссификации, очень

мало похожей на тот процесс, который развертывался в начале русской истории, когда русской нации, как таковой, еще не существовало.

Лишь с началом развития капитализма, в период ликвидации феодальных пережитков, как и в других странах — в России начинает оформляться национальная идеология, охватывающая уже создавшуюся в конце феодализма в эпоху торгового капитализма общность языковую и культурную, сплачивая зарождающуюся нацию.

IV

> Равным образом, бытовая этнография установила, что в великорусской одежде преобладают греческие элементы, а не финские. Что касается жилища, то давно известно, что финны усвоили русский тип жилища, а не наоборот.
>
> Сравнение быта северновеликоруссов с южновеликоруссами и украинцами убеждает этнографа, что отличительные особенности северновеликорусской культуры являются простым развитием общевосточнославянской культуры применительно к северной природе.
>
> (*Д. К. Зеленин* l. c.).

Наиболее интересным для нас является выяснить, насколько верно вышеприведенное утверждение З е л е н и н а. Действительно ли мы можем говорить об отсутствии, или крайней малочисленности финских элементов в русской культуре, действительно ли преобладают в русской одежде греческие элементы, а о финских даже не стоит говорить, действительно ли северновеликорусская культура является только модификацией общевосточнославянской?

Нужно сказать что именно здесь мы сталкиваемся с общей установкой автора, легшей в основу его «Volkskunde».

Нигде, на протяжении всей этой обширной работы автор не останавливается на бьющих в глаза параллелях между материальной культурой русских и различных финских племен, за исключением тех немногих случаев, когда идет речь о явных заимствованиях финнами от русских. Для него развитие русской культуры — это саморазвитие из единого общего корня, по существу, лишь модификации единой общевосточнославянской основы, в силу местных географических условий подразделяющейся на ряд ответвлений. Если он говорит о заимствовании, то только от относительно более высоко стоящих народов — от Византии, от иранцев (хотя это и очень редко), может быть от германцев. Финны везде стоят в стороне, механически элиминируясь.

Посмотрим, так ли просто обстоит дело. Остановимся раньше всего на одежде. Комплекс севернорусской женской одежды слагается из сарафана двух типов, рубахи с «прямыми паликами» и головного убора двух типов. Одним, повидимому более поздним, является кокошник, другим, наиболее

распространенным и, повидимому, наиболее древним, так называемая шамшура. Южновеликорусский костюм состоит в наиболее древних формах из рубахи с «косыми паликами», паневы, туникообразной верхней одежды, богато украшенной апликацией и вышивками, и сложного головного убора, основными частями которого являются двурогая кичка и сорока. Попробуем рассмотреть эти основные элементы, чтобы не останавливаться на деталях.

1. Рубаха северного типа, примыкает к формам рубахи западных славян и западных финнов. Она состоит из юбки из нескольких полотнищ, пришитого к ней лифа, двух широких лямок — оплечий, скрепляющих ее на плечах, и пришитых с боков рукавов. Если отбросить рукава, то прототип этой рубахи окажется тождественным древней форме рубахи более западных территорий — женской рубахе без рукавов, на лямках, типичной для некоторых групп западных славян и живущей сейчас во всем известной форме европейской городской женской рубахи. Повидимому, современная русская форма, равно как и ее аналогии, является результатом контаминации двух форм одежды — известной нам из раскопок скандинавского бронзового века кофты с рукавами и указанной выше рубахи на лямках.

Напротив, южнорусская рубаха совершенно не может быть выведена из этого прототипа. Ее наиболее древние формы конструктивно не имеют ничего общего с только что описанными. Она кроится и шьется совершенно так же, как туникообразные рубахи 1-го подтипа по классификации Куфтина, характерные, например, для мордвы нанга и покай.[1] Разница заключается лишь в особом разрезе на плечах, в который вставляется трапециевидный кусок иноцветной, обычно красной, материи, треугольниками спускающейся на спину и на грудь и играющий роль не основного конструктивного, а декоративного элемента. Если мы вспомним ромбические вышивки на плечах мордовских одежд, с богатым свастическим узором, например, терюханские мышки, связывающиеся с плечевыми украшениями очень многих туземных племен Поволжья — мари, чуваш, то мы увидим здесь вариации одного и того же элемента, с той разницей, что вышивка заменена у южноруссов — вставкой.[2]

На ряду с этим, у южноруссов мы встречаем и другой подтип туникообразной рубахи, наиболее распространенной у туземных племен Поволжья, правда, уже весьма здесь редкий и бытующий в качестве старушечьей рубахи.[3]

Сказанного достаточно, чтобы сказать, что русская рубаха севера и юга восходит к двум совершенно различным прототипам, первый из которых связан с прибалтийским кругом племен и прослеживается далее на запад, второй — тяготеет к Поволжью.

---

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

[2] Н. И. Лебедева. Народный быт в верховьях Десны и Оки. М., 1926.

[3] Н. И. Лебедева. L. c.

2. Туникообразные формы южнорусской одежды особенно характерны. Это большею частью холщевые, иногда шерстяные, по преимуществу белые прямые туники с широкими короткими рукавами или без рукавов. Они украшены вышивкой и аппликацией, особенно последней, вокруг ворота, по подолу, по краю рукавов, и в особенности характерны красные широкие полосы по обе стороны среднего полотнища туники.

Ничего схожего нет в севернорусской одежде. Напротив, целый ряд признаков тесно связывает эту часть южнорусского костюма с поволжскими племенами. Больше того, южнорусские формы отличаются значительно большим архаизмом, и в них значительно меньше тех сравнительно поздних включений, которые в волгофинском костюме могут быть расшифрованы, как результаты тюркских влияний. Южнорусские формы дают более непосредственные аналогии с некоторыми иранскими одеждами — например Афганистана и Кафиристана, и могут быть расшифрованы, вместе с финскими одеждами, под углом зрения тех непосредственных культурных связей, которые имели место в период господства на юге России яфетических кочевых цивилизаций, связывавших воедино гиперборейский север и далекий юго-восток.

И южно-русские, и финские одежды связываются этим путем с кругом форм костюма Восточного Средиземноморья, путь проникновения которых вряд ли лежал через греческие города Понтиды или тем паче через византийские элементы древнерусского общества. Целый ряд признаков ведет эти формы именно восточным более древним путем, группирует их распространение в Восточной Европе именно по волжской экономической магистрали, вплоть до бассейна Оки.

3. Мы должны подчеркнуть и еще один немаловажный факт, тесно связывающий южновеликоруссов с волго-финским и тюркским миром. Это — культура конопли и связанные с нею технические приемы народного текстиля. Северозападная группа русских, напротив, характеризуется культурой льна, связывающей ее с центрально-европейскими народами и Прибалтикой.

4. Мы не будем останавливаться на весьма сложной проблеме происхождения сарафана, в формировании которого играли роль повидимому несколько совершенно различных компонентов, часть которых ведет нас на юго-восток, к тюркским и предшествовавшим им цивилизациям, часть же — несомненно на запад, в Скандинавию и Прибалтику, связывая его с прототипами — юбкой, рубахой на лямках и хурсту. Ясно одно, что севернорусский сарафан и южнорусская панева, объединяющая южнорусскую одежду с одеждой украинцев и народов Балканского полуострова — явления, ничего общего между собой не имеющие. Сарафан, как установил сам Д. К. Зеленин,[1] проникает на юг в период оформления Московского

[1] Д. К. Зеленин. Переходные говоры....

государства, как одежда высших классов, объединяющих всю уже тогда огромную территорию — все же попытки доказать древнее бытование паневы у севернороссов можно считать совершенно неудачными.

5. Переходя к головному убору, мы должны отметить, что нас совершенно не удовлетворяет классификация Д. К. Зеленина, которая построена именно по принципу внутреннего саморазвития исконных «правосточно-славянских» форм.

В некоторых наших работах (см. напр. Les étapes principaux du développement de la civilisation des Tierioukhane)[1] мы уже наметили свою попытку классификации, где формы восточно-славянских головных уборов оказываются уложенными в одни и те же рубрики со многими формами народов Поволжья. Так, мы считаем, что «крылышки» района Богословщины Ряз. губернии [2] представляют форму, идентичную марийско - чувашскому шарпану, в Калужской же губернии [3] мы встречаемся с формами, ничем по существу не отличающимися от тастора мишарей, [4] башкир, аналогичной форм головного убора у чуваш анат-енчи, являющейся общей для племен турко-иранского востока и даже кочевого хамито-семитического мира.

С другой стороны, сорока — оказывается общей с западными группами финнов Поволжья — мордвой и луговыми мари и западными финнами (карелы). Наконец, северно-русская шамшура (надо иметь очень большое желание доказать исконной руссизм этого убора, чтобы выводить, как это делает Д. К. Зеленин, его название из глагола «сморщивать»), является вместе с однорогим кокошником элементом, входящим в круг форм, замыкаемых на с.-з. лопарским ш а м ш и р о м, далее ш а м ш у р о й пермяков, южнее — ш у р к а марийцев и п а н г о — мордвы и, наконец, уже в прошлом, через скифские женские единорогие уборы, продолжающиеся в восточное средиземноморье — в древности Троады, к современным друзам, и на запад, вплоть до Италии, Дании и Исландии. [5]

Такая, сравнительно мелкая деталь, как украшения в виде шаров из гусиного пуха на висках — связывает воедино южную и среднюю группу русских с мордвой и горными мари. [6]

Сказанного достаточно, чтобы убедиться, насколько худосочной является попытка автора очистить русский убор от иноземной скверны, и уяснить всю сложность тех доисторических и раннеисторических связей, которые обусловили географическое распространение форм восточно-европейского головного убора.

---

[1] Eurasia Septentrionalis Antiqua VI.
[2] А. Г. Д а н и л и н. Крестьянская одежда р-на Богословщины. Рязань, 1927.
[3] Н. И. Л е б е д е в а L. c.
[4] С. П. Т о л с т о в. Нацмены ЦПО, М., 1928.
[5] A. H a b e r l a n d t Hornputz. Slavia, 1925.
[6] Смотри карту в моей статье в E. S. Antiqua VI.

Отмеченная еще В. В. Богдановым[1] черта, связывающая южных великоруссов с восточными финнами — с одной стороны, и лишь одним из южно-славянских народов, болгарами, с другой, обилие бисерных украшений и их формы — еще более укрепит наши положения.

Мы не можем в двух словах не остановиться на орнаменте, которому мы посвящаем выходящую в ближайшее время особую работу.[2] В этой работе мы не соглашаемся с выводом В. А. Городцова, связывающего аналогии в дакийской и северно-русской орнаментике с вопросом о русской прародине. Этот цикл орнамента — всадники и женщина, являющийся лишь наиболее позднейшей модификацией женщины с конями (иногда крылатыми), которой предшествуют изображения дерева, иногда наделенного антропоморфными чертами, так же с конями, и раннее — с птицами или оленями, — связывает русскую орнаментику, с одной стороны, — с современным орнаментом карел, остяков, башкир,[3] — равно как мордвы, мари[4] и чуваш, а далее к востоку — и с киргиз-казаками,[5] с иранцами, а в археологических материалах с этрусками[6] и архаической керамикой Беотии[7] на западе, Ассирией на юге и может быть Монголией,—на востоке.

В Восточной Европе — несомненны связи с скифской орнаментикой более ранней, чем указанная В. А. Городцовым — с одной стороны, и готской — с другой. Не будем останавливаться на этом детально. Достаточно подчеркнуть, что и здесь мы имеем полную этнографическую чересполосицу и несомненное наличие двух территорий, одна из которых связывает русских с Прибалтикой и западными финнами, другая — это орнаментика остяков, башкир, волго-финнов и чуваш, образующая прикамский круг.

Чрезвычайная устойчивость орнаментальных форм, устойчивость, основанная на связях с религиозной идеологией, заставляет отказаться от дешевой теории заимствований. Перед нами несомненно следы древних хозяйственных и общественных связей, пересекающих современные этно-языковые границы.

Не нужно особенно долго останавливаться на анализе жилища, чтобы убедиться, что северо-западный круг, объединяющий корел, коми и северных «великоруссов», обладает многими чертами весьма архаичного харак-

---

[1] В. В. Богданов, К истории женского южновеликорусского костюма.

[2] Орнамент тверских карел в сб. Карельской экспедиции Моск. обл. музея. Доклады об этой работе были прочтены в Яфетическом институте, Институте антропологии I МГУ и Московск. обществе краеведения.

[3] В. А. Городцов, Сармато-дакские мотивы. Труды Истор. музея вып. 1, М., 1926.

[4] С. И. Руденко, Башкиры. Ч. II.

[5] A. O. Heickel, Stickmuster der Tscheremissen.

[6] Шнейдер. Казанская орнаментика.

[7] N. T. Sirelius, Die Vogel und Pferdmotive in karelischen und ingermanlandischen Broderien. Studia Orientalia I. Helsingfors, 1925.

тера, связывающими его воедино. Прежде всего нужно отметить несомненное наличие общих свайных традиций, строительно-технических приемов, способов конструкции крыши — особенно интересны аналогии в устройстве гнетов, держащих тес на кровле. Распространение овина-шиша в среднюю Россию, до Москвы, — не менее показательно.

Печь с подвесным котлом над очагом, типы промысловых зимовок костромских лесов, весьма красноречиво доказывают тесную связанность древнейших традиций финского и русского жилища.

Нам было бы очень интересно узнать, откуда Д. К. Зеленину «давно известно, что финны усвоили русский тип жилища, а не наоборот». Научная добросовестность требовала бы хотя бы минимальных доказательств. Однако, они отсутствуют. Мы лишь вскользь упомянем о том, что аграрная техника, техника промыслов, утварь и т. д., особенно та техника деревянных изделий, которая характеризует северно-евразиатскую Holzkultur, — не позволяет проводить каких-либо, сколько-нибудь серьезных разграничений, между культурой русских и соседних финнов.

Наконец, удивляет та легкость, с которой Д. К. Зеленин говорит о старых «баснях, которые повторяет и Ключевский».[1] Напротив, можно подчеркнуть, что сам Д. К. Зеленин, еще в своей диссертации о «Культе заложных покойников», старательно элиминирует бьющие в глаза аналогии с мифологическими представлениями поволжских народов. Нужно было бы удвоить размеры этой статьи, чтобы показать, насколько значительны общие слои в религиозной идеологии народов восточной Европы, связывающие воедино финнов и славян. Это не входит в задачи нашей статьи.

Я думаю, указанных моментов достаточно, чтобы по крайней мере поставить под сомнение вопрос о «приспособлении общевосточнославянской культуры к северным условиям». Напротив, скорее напрашивается вывод другого порядка, вывод, подтверждаемый историей, идущей уже почти на наших глазах. Этот вывод сводится к тому, что общие черты, связывающие обе группы русских и резко отделяющие их от финнов, есть не черты «пракультуры», а, напротив, сравнительно поздно возникшие в процессе образования «великорусской народности», в значительной своей части уже в период Московского государства, культурные формы, связавшие воедино слагающуюся нацию. Напротив, большая часть черт, разделяющих южную группу русских от северной, и связывающих их с финнами, причем не всеми, а одних с северными и с западными, а других — с финнами и тюрками Поволжья и обскими уграми — являются следами размежевания более древних этнических систем, повидимому, в значительной своей доле предшествовавших образованию не только восточнославянской, но и финской систем.

---

[1] Зеленин. 107.

V

Нельзя не коснуться еще одной группы вопросов, вскользь затронутых Д. К. Зелениным, — вопросов лингвистических. На стр. 98 он отмечает: «Равным образом, никаких ощутительных следов слияния с финнами ни диалектология, ни этнография в великорусском народе на находят...» Буквально то же он повторяет на стр. 107, добавляя, что «заимствование русским финского рыболовного термина «невод» — самый крупный факт в этом отношении». Интересно отметить одну фразу, брошенную Д. К. Зелениным в своей статье «Перспективный план работ по изучению генетики культуры»,[1] где он говорит, что «проникнуть в таинственную область доисторической культуры можно с помощью анализа языковых явлений, — что и делает весьма плодотворно возглавляемый нашим (АИМК С. Т.) председателем, академиком Н. Я. Марром, Яфетический институт Академии наук СССР».

С этим любопытно сопоставить, что, отдав таким образом долг «модной» теории, Д. К. Зеленин, повидимому, из ученой осторожности предпочитает обойти ее сторонкой в своих собственных исследованиях, предпочитая оставаться на обветшалых, но привычных подмостках старинного сравнительного языковедения.

Между тем, у Н. Я. Марра, помимо общих методологических положений, которые довольно далеко отстоят от «методологии» Д. К. Зеленина, есть целый ряд непосредственных указаний, которые проливают свет на многие стороны занимающей нас проблемы.

Место не позволяет нам специально остановиться на этом вопросе, тем более, что выводы Н. Я. Марра достаточно известны.[2]

Мы лишь резюмируем итоги его работ, посвященных восточноевропейской этногонии. Они сводятся к установлению глубоких связей доисторических пластов русского языка с языками народов Волго-Камья. Это постоянно заставляет Н. Я. подчеркивать неразрывность истории этих, теперь раздельных, лингвистических систем, единство субстрата из которого, на разных стадиях языковой эволюции, связанной со стадиями развития производственных отношений, они возникают.

Мы должны особенно подчеркнуть, что, основываясь на положениях яфетической теории, мы не можем рассматривать доисторических предков — предшественников финнов и восточных славян, в частности, русских, как две изолированные друг от друга линии развития, два корня обособленных «генеалогических деревьев». «Русская» и «финская» речевые культуры выступают в своем генезисе как классовая надстройка зарождающегося феода-

---

[1] «Краеведение», 1928, № 5, стр. 258.

[2] Н. Я. Марр. Чуваши-яфетиды. Абхазоведение и абхазы. Книжная легенда о происхождении, и т. д. Скифский язык, и другие.

лизма над единым, при всем своем многообразии, яфетическим субстратом, и их борьба скрывает за собой борьбу феодально-государственных образований ранне-исторической эпохи Восточной Европы. Таким образом, если мы будем стоять на базе методологии яфетической школы, на базе материалистической лингвистики и исторического материализма вообще, мы будем помнить, что и «финнов» мы должны брать синхронистично, в той же стадии становления их этнической культуры и языка, для нас станет ясным, что не в термине «невод» тут дело, что, несомненно, «исчезнувшие» меря, мурома и мещера, на ряду с кривичами, вятичами, северянами, были носителями тех, одних и тех же, яфетических напластований, которые вскрываются яфетидологическим анализом одинаково в русской, украинской, марийской, чувашской речи.

V

> Очередная задача понять процессы этногении не как явление, законченное в период какой-то прадоисторической жизни человечества, а как непрерывную и бесконечную смену истории культуры, живую основу исторического процесса в его целом. Отсюда — назревшая потребность уяснения связи между доисторической и исторической жизнью, вернее устранение их противопоставления, как мнимого и условного, а, следовательно, понимания истории культуры, как единого, во всем своем многообразии вековечного процесса скрещения и взаимодействия этнических и культурных явлений и элементов.
>
> (А. Пресняков. Яфетический сборник V.)

Область, о которой не упоминает Д. К. Зеленин совсем, но которая «не может молчать» — область палеоэтнологии. Прежде всего мы располагаем колоссальным (7 729 курганов) количеством изученных А. Уваровым[1] курганов Владимирской губ., так называемую «мерянскую» культуру, по своим датировкам доходящую до времен Суздальского государства и монгольского нашествия, а может быть и более позднего времени, и носящую очень сложный характер, где элементы «славянские» являются лишь одним из компонентов, общий же облик культуры гораздо ближе к культуре финских могильников. Во-вторых — костромские курганы, раскопанные Ф. Д. Нефедовым (542 курганов), также представляющих очень сложную культурную картину, но с несомненным преобладанием предметов, сближающих эти курганы с архаическими культурами финских племен. Курганы датируются X — XII веками, и в них, на ряду с арабскими дирхемами (так же, как и в «мерянских» курганах), христианские религиозные символы и образки со славянскими надписями.[2] И то и другое говорит нам

---

[1] Гр. Уваров, Меряне и их быт по курганным раскопкам, М., 1872.

[2] Ф. Д. Нефедов, Раскопки курганов в Костромской губ. летом 1895—96 гг.

о том, что уже после славяно-русской «колонизации» волго-окского междуречья и Костромского края, когда уже существовали «русские» города и в них сидели «русские» князья, рядом с ними существовало — может быть уже частично обрусевшее по языку, но сохранившее яркое своеобразие в культурно-бытовом укладе — аборигенное население, постепенно все более и более подпадавшее «русскому» влиянию.

Уже этих фактов было бы достаточно для утверждения, что археология стоит в коренном противоречии с Д. К. Зеленины м.

Однако, есть еще кое-что, на чем следует остановиться. Это — те археологические факты, которые могут послужить опорой для сложившихся у нас на основе анализа этнографических фактов, положений.

Это — в высшей степени характерное размежевание культурных провинций в бронзовый период. Мы имеем, с одной стороны, скандинавскую и восточно-балтийскую бронзовую культуру, двумя крыльями охватывающую Балтику, связанную неразрывными связями с средне- и западно-европейской бронзой,[1] и с другой стороны — в высшей степени характерный и совершенно своеобразный «восточно-русский бронзовый век»,[2] особенно интенсивный в Прикамьи и Приуралье, а оттуда, все более растворяясь среди других более архаичных культурных форм, идущий до Балтики. Здесь может быть ключ к проблеме происхождения финской системы племен и языков. Повидимому, это — заключительное звено в образовании, на базе раннего феодализма, цепи классово-племенных культур вдоль волжской экономической магистрали, первым звеном которых является культура фатьяновская. Экономические связи с древнеземледельческим Востоком, Кавказом и Предкавказьем ускоряюще действуют на процесс выделения из субстрата цивилизаций охотничье-рыболовственного неолита Северной Евразии первых классовых образований, идущих параллельно развитию примитивного земледелия, но, главным образом, питающихся торговыми связями с переднеазиатским, восточносредиземноморским миром.

Кажущаяся несвязанность фатьяновской культуры, Сеймы, Галича с предшествующими и последующими цивилизациями, в частности, с культурой городищ, как Дьякова типа, так и костеносных, получает здесь свое разрешение так же, как и до сих пор заставляющие спорить о «происхождении» Фатьянова аналогии, с одной стороны — с Балтикой, с другой — с Кавказом.

Не с Кавказа, и не с Балтики, а на месте, путем выделения особого социального слоя, возникновения цепи паразитических феодально-торговых государств, имеющих на своей периферии подчиненные массы населения, хранящие, почти до X века, традиции неолитического хозяйства — вот

[1] Д. Н. Анучин, О культуре костромских курганов и в особенности о находимых в них религиозных символах. Материалы по археологии восточных губерний. Т. III, М., 1899.

[2] A. M. Tallgren, Pontide présciphique и др.

ключ к пониманию как Фатьянова, так и более поздних бронзовых культур. То, что рассматривалось как культура народа в целом, продукт жизни целого расово-этнического образования, оказывается фактически лишь признаками определенного общественного класса, концентрирующимися географически лишь в силу концентрации этого класса в середине хозяйственно-политических образований, периферию которого занимали охотничье-рыболовственные и может быть примитивно-земледельческие племена, несущие в слабо измененном виде традиции неолита.

По линии этой основной магистрали — Волги, и возникает, повидимому, к концу бронзового периода из яфетического субстрата финская система племен, объединяющая прикамский и прибалтийский очаги в единую этно-культурную провинцию.

Хозяйственное преобладание днепровской магистрали в более поздний период, соединенное с более прочной хозяйственной базой для развития феодализма, растущего более быстрым темпом и характеризующегося гораздо более устойчивыми формами, переносит экономическую и политическую гегемонию в Поднепровье, в область древних земледельческих традиций, первый узел которых завязан еще в Триполье.

Именно более высокий уровень земледелия, позволяющий растущему славяно-русскому феодализму меньше зависеть от случайностей экономической ситуации на средиземноморском рынке, наряду с переносом центра тяжести экономической жизни Восточной Европы с Волги на Днепр, обусловил его победу над феодализмом гиперборейского севера.

VI

> Что касается антропологии, то она еще не сказала по нашему вопросу последнего слова.
>
> (Зеленин. L. c.).

Перейдем к разбору этого последнего утверждения автора. Прежде всего нужно сказать, что оно неверно, прежде всего формально, так как целый ряд антропологов, а отнюдь не один только Зограф,[1] на которого ссылается автор, совершенно справедливо, после работы Ивановского и Рождественского,[2] сомневаясь в обоснованности его суждений, высказали довольно определенные утверждения по этому вопросу. Так, рязанский тип («восточный великорусс») Чепурковский[3] вполне

[1] Н. Ю. Зограф, Антропологические исследования мужского великорусского населения Владимирской г., Ярославской и Костромской губерний. Москва, 1892.

[2] А. А. Ивановский и А. Рождественский, Насколько верны выводы проф. Н. Ю. Зографа... и имеют ли эти исследования какое-нибудь научное значение. М., 1894.

[3] Чепурковский. Геогр. распред. формы головы и цветности. Труды Антр. отдела. Т. XXVIII, вып. II, М., 1913, 108 и др.

основательно сопоставляет с восточными финнами, а Бунак[1] тесно связывает один из компонентов антропологического типа восточных финнов — относительно светлый и брахицефальный, с аналогичным типом восточных славян — валдайским типом, в свою очередь связывающимся с балтийцами и балтийскими финнами в обширный subvarians baltica.

Нужно быть очень требовательным, чтобы не видеть в этих фактах наглядного подтверждения глубоких связей различных групп «великоруссов» с соседящими финскими группами. Попытаемся разобрать этот вопрос по существу. Вопрос этот сложнее поставленных нами ранее, так как здесь мы сталкиваемся с воздействием социальной истории на физическую природу человека. Длительное сожительство различных, уже в самом своем генезисе, расово-гибридных человеческих группировок, социальное объединение и культурные связи, интенсифицируя и углубляя процесс смешения, в конечном итоге приводит к установлению на исторически объединенной территории такого расового типа, который при всем своем внешнем разнообразии позволяет наметить некоторые основные координаты, отличающие его от населения других территорий, связанного системой других общественных связей, тяготеющих к иным, экономическим и политическим, центрам и путям.

Таким образом антропологический анализ физического типа населения позволяет вскрыть преломленные через этот физический тип исторические связи и социальные пертурбации, направлявшие и обусловливавшие процесс становления этого типа, его кристаллизации из разнородного, но оказавшегося исторически связанным материала. Под этим углом зрения для нас понятными становятся подчеркнутые выше факты. Процесс образования русской нации, сложными диффузиями и мелкими внутренними миграциями и гибридизацией ведущий к выравниванию физического типа на всей огромной территории, явившейся базой для этого процесса, еще не успел сгладить следов предшествовавших ему этнических размежеваний, отложившихся в признаках, территориальное распространение которых вскрывается антропологическим анализом. Палеантропология позволяет вскрыть некоторые черты динамики этого процесса. Исследования Богданова и Дервиза позволяют говорить об становлении элементов, связывающихся скорее с Балтикой, на территории гораздо более южной, о постепенном внедрении формирующихся расовых признаков русской народности в среду, первоначально тяготеющую в гораздо большей степени к Приуралью и Средней Волге. С этой точки зрения не вызовет удивления и расовая обособленность Коми[2] от восточных финнов — ее корни может быть в более древних этнических размежеваниях, чем само образование финской системы племен.

[1] Бунак, В. В., Антропологический тип черемис. «Русский антропологический журнал», 1925. Антропологический тип мордвы. «Р. А Ж.», 1925.

[2] Пушкинская, Материалы по антропологии зырян. «Р. А. Ж.», 1926.

*

Таким образом, антропология не молчит. Если избавить ее от той расово-национальной метафизики, противоестественного, но увы, столь частого смешения вульгарного материализма с ничем не прикрытым идеализмом, и взглянуть на ее данные сквозь призму материалистического понимания истории, — она заговорит и скажет то же, что мы услышали из анализа исторических и этнографических источников: северные «великоруссы» неотъемлемо, своими историческими корнями, всем своим племенным habitus'ом связаны с северно-финскими племенами. Южные «великорусы» — тяготеют к востоку, тесно сплетаясь с сложным финно-угорским населением Поволжья и Приуралья, в основу расового типа которого легли, смешавшись, два темных долихоцефальных типа — протомонголоидный и средиземноморский. Русская народность, образование которой вызвало новые расовые смешения, — явление значительно более позднего порядка.

VII

Наконец, особенное недоумение вызывает замечание автора, что «некоторые из новейших историков-марксистов обходят этот вопрос полным молчанием (Н. А. Рожков, М. Н. Покровский)» (Зеленин, стр. 97).

Я думаю, не нужно быть особенно многословным, чтобы доказать, что марксистская наука (и не только революционный марксизм, но и австромарксисты,[1] и Каутский[2] никогда не отстаивали тезиса о «чистоте» какой бы то ни было нации, о ее исконном единстве и неделимости. Напротив, все работы по национальному вопросу подчеркивают смешанность всех наций, объединение в единую нацию разнообразных племен.

Вот что пишет, напр., т. Сталин (Марксизм и нац. вопрос): «Нынешняя итальянская нация образовалась из римлян, германцев, этрусков, греков, арабов и т. д. Французская нация сложилась из галлов, римлян, бриттов, германцев и т. д. То же самое нужно сказать об англичанах, немцах и прочих, сложившихся в нации из людей различных рас и племен».[3] Вряд ли нужно говорить, что у нас нет оснований делать для русских исключения.

Но даже по данному частному вопросу мы имеем весьма недвусмысленное высказывание того самого М. Н. Покровского, которого проф. Зеленин, не совсем осторожно, обвинил в молчании. Вот оно:

«Таким образом, славянский язык еще не доказывает, что в наших жилах течет непременно славянская кровь: русский народ образовался из очень различных племен, живших на русской равнине, но славянское племя ока-

---

[1] О. Бауэр, Национальный вопрос и социал-демократия. Сб. «Марксизм и национальная проблема».

[2] К. Каутский, Национальность и международность. Там же.

[3] Сб. «Марксизм и национальный вопрос». Харьков, 1923, ч. II, стр. 69.

залось из них всех самым культурным и самым сильным, — оно и навязало всем другим свой язык». [1]

Несколькими строками выше М. Н. Покровский пишет:... «когда то здесь жили финские племена, и до сих пор не вымершие, а только покоренные славянами, и ославянившиеся, усвоившие себе восточно-славянский, т. е. русский язык»...

Чем же объяснить замечание проф. Зеленина, как не стремлением еще раз обойти факты и представить марксистов воздержавшимися по вопросу, по которому они не могут не голосовать против проф. Зеленина.

VIII

Нам остается сформулировать выводы:

Особенности южно- и северно-русской («великорусской») культуры не могут рассматриваться лишь как результат приспособления единой общевосточнославянской культуры к различной географической среде. В основе различий обеих групп русского племени лежат более древние, чем создание самой русской народности, повидимому, более древние чем само возникновение славянской, равно как и финской этнических систем, этно-культурные размежевания. Это наглядно вскрывается в распространении культурных явлений по территории восточной Европы, распространении, очень мало считающимся с современными этническими границами. Напротив, черты, общие обеим группам русских и отличающие их от финнов — продукт значительно более позднего времени, времени консолидации русской нации на базе развития торгово-капиталистического Московского государства.

Повидимому, уже очень рано произошла дифференциация двух крупных хозяйственных провинций и связанных с ними культурных ареалов, взаимодействовавших между собой в пограничной зоне: 1) прибалтийского, обособляющегося в связи с созданием круга прибалтийской бронзы, и 2) прикамского — цикла бронзово-каменных и бронзово-железных культур.

Первый, антропологически, является центром локализации светлоокрашенного, высокорослого мезоцефального и брахицефального типа, объединяющегося далее к западу с долихоцефальным, но также светлым типом. Второй — объединяет элементы средиземноморского типа с протомонголоидным, являясь средоточием сравнительно низкорослого, темноокрашенного и долихоцефального населения. Оба круга в эпоху перехода к металлам тесно связываются с средиземноморским, причем первый — через Среднюю и Западную Европу с северным побережьем Средиземного моря, второй — непосредственно с восточным Средиземноморьем, Малою Азией и Кавказом. Комплекс культуры северных великоруссов, равно как и их соматический тип вместе с культурой западных финнов, восходит именно к этому се-

[1] М. Н. Покровский, Русская история в самом сжатом очерке. Гиз, М.-Л., 1929 (8 изд.), стр. 23.

верозападному крылу яфетических культур средиземноморского мира. Культура южных великоруссов, вместе с культурой восточных финнов и субстратом волго-тюркской культуры — относится к северовосточному крылу.

1. Размежевание финской этнической системы — с одной стороны и русско-славянской — с другой, относится к более позднему времени, во всяком случае, первая — к концу бронзы, вторая — к эпохе развитого железа, к эпохе, может быть, начала нашей эры. Сущность этого процесса заключается в дифференциации и распаде южнорусского кочевого мира, связанном с социально-экономическими пертурбациями срединоземноморской вселенной. Из яфетического субстрата, сохранившегося на северо-востоке Европы, дифференцируются наиболее молодые прометеидские группы — славянская и балтийская, связанные с развитием на периферии разлагающейся Римской империи могущественных варварских феодальных государств. Параллельно с этим, в кочевом яфетидо-иранском мире, слившемся с миром прамонгольских кочевников, может быть тоже яфетидов, восточной оконечности азиатского материка, протекает мощный процесс выделения новой классово-этнической системы — системы тюрко-монгольской, процесс, докатывающийся и до западного конца кочевого мира. На стыке эти две волны сталкиваются с возникшей значительно раньше их — третьей, — попытка этно-лингвистического объединения европейского северо-востока, вдоль волжско-балтийской экономической магистрали, на базе установления феодальных связей и закрепления за собой опорных экономических путей, т. е. образование финской системы языков.

Таким образом, «великорусская территория оказывается разрезанной на-двое между двумя могучими очагами аккультурации, двумя феодально-племенными системами, — если не считать третьей, явившейся преемницей влияний яфетидо-иранского кочевого мира — системы тюркской.

2. Взаимоотношение русских и финнов в эпоху образования русской («великорусской») народности, уже классово-национального образования, нужно рассматривать как процесс борьбы между, с одной стороны, этнически различными группами феодалов волго-окского бассейна, с другой — путем борьбы русских феодалов с подчиненными массами земледельцев, безотносительно от их этнического происхождения, — в том числе, следовательно, и финнами. Туземные феодалы, не порвавшие еще и не поставившие себя над племенами, как славяне, так и не славяне, исчезали, частью под военным напором, уступая место представителям дома «Рюриковичей» и их дружин, частью вливаясь в сложный этнический аггрегат «Руси». С другой стороны, культурное давление со стороны мощной своим экономическим положением Киевской Руси, постепенная христианизация, начиная с высших слоев, постепенно стирали этническое своеобразие туземных племен. Это усугублялось полным разложением племенной организации. Почти одновременно с упомянутыми у З е л е н и н а финскими племенами исчезают из поля зрения истории и славянские племена. Они (как вятичи) сохра-

няются некоторое время лишь на периферии оформляющейся государственной территории, консервируясь, как органы социальной самообороны земледельческого населения, цепляющегося за свой племенной строй и зачаточный феодализм, противопоставленный развитой системе феодальных отношений русской народности. Сам термин «Русь» (первоначально, повидимому, этнический термин), с момента своего появления на страницах истории, связан с внеплеменным и надплеменным социальным слоем, объединяющим самые разнообразные в этническом отношении элементы. Споры «норманистов» и «антинорманистов», по существу, с этой точки зрения — теряют свою цену. В различные периоды в этом слое преобладают различные элементы, причем, конечно, и норманы некоторое время играли известную роль. Как социальный термин «сарт» в Средней Азии не может без натяжки быть исторически привязан к определенной этнической группе, так же обстоит дело и с «русью». Первоначально — «русь» противостоит племенам, но уже к XI веку последние исчезают и остаются противостоящие друг другу «русь» — владетельница «русской земли», и «смерды» и лишь много спустя первый термин становится национальным именем.

3. Статья Д. К. Зеленина (так же, как и его «Volkskunde» в отношении вопросов генезиса и развития восточно-славянской культуры и народности и ее отношения к другим культурам и народностям), представляет собой антинаучную попытку тенденциозно интерпретировать факты, попытку, где отсутствует всякая критика источников, где голословные утверждения переплетаются с произвольным истолкованем исторических и этнографических явлений, попытку, основанную на реакционной методологии и дающую «научную» базу для заинтересованных в развитии русского шовинизма групп как внутри Союза, так и вне его.

В обстановке обостренной классовой борьбы, когда каждое даже весьма теоретическое высказывание приобретает особую политическую актуальность, эта попытка, вопреки всем фактам, отстоять девственную чистоту «единой и неделимой» русской народности должна встретить со стороны марксистской науки жестокий отпор.

Это тем более необходимо и неотложно, что мы имеем дело с одним из крупнейших русских этнографов, главой целой школы.

Эта критика не должна ограничиться чисто негативным разоблачением реакционной сущности высказываний проф. Зеленина и методологически близких к нему этнографов. Перед нами — большая задача, по-новому подойти к колоссальным этнографическим материалам, еще почти неиспользованным источникам, для реконструкции истории народов СССР и своей конкретной работой создать подлинно научные построения, которые должны быть нашим ответом на всякую попытку, хотя бы и под соусом чистой науки, содействовать росту шовинизма — и тем играть на руку врагам социалистического строительства.

РОЖДЕНИЕ И СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА ПО ВОЗЗРЕНИЯМ ГИЛЯКОВ[1]

Е. А. Крейнович (Ленинград)

Гилякам известно, что coitus является причиной беременности женщины. В то же время я нашел у них отголоски древнего представления, что беременность есть результат вселения в чрево женщины души ребенка. По этому представлению души детей приходят из леса и с гор (páleršxnux) и из моря (tòleršxnux). Женщина во время сновидения берет душу ребенка в виде какого-нибудь, найденного ею в лесу или на берегу моря, предмета и после этого становится беременной. Старая гилячка Каунк-мам из с. Хои рассказывала мне, что если женщина во время сновидения возьмет на берегу моря выброшенное бурей морское животное из рода моллюсков — keš, своей формой напоминающее половой орган женщины, то это значит, что она взяла душу девочки, если же она возьмет морское животное из рода голотерий — vex, своей формой напоминающее половой орган мужчины, то это значит, что она взяла душу мальчика; если же идя по лесу она войдет в амбар, где находятся принадлежности медвежьего праздника, и возьмет оттуда колчан для стрел, то это также означает, что она взяла душу мальчика. По сообщению гиляка Очи из Потово женщина, взявшая во время сновидения китайские палочки для еды, берет душу мальчика, если же ложку или серьги, душу девочки. Старый гиляк Чурка мне говорил, что женщина в сновидении берет душу детей в виде яиц. Если же она возьмет птичку, то родившийся ребенок не долго будет жить, так как, будучи птичкой, душа ребенка может куда-нибудь далеко улететь, и ребенок в это время умрет. Несмотря на то что гиляки большей частью дают своим детям имена сородичей предков, мне не удалось найти у них представления о том, что души младенцев, вселяющиеся в тела женщин, есть души предков гиляков. Душа умершего гиляка может возродиться в новорожденном, но это возрождение не обязательно, а случайно.

Забеременев, женщина продолжает производить тяжелые домашние работы — рубку дров, ношение воды и проч., воздерживаясь лишь от тех

---

[1] Настоящая статья представляет собой предварительную сводку материалов, собранных мною на о. Сахалине за период 1926 — 1928 гг.

видов работы, которые могли бы затруднить ей роды — таковы: плетение невода, кройка тюленьей кожи для обуви, шитье, в том случае если сшитая вещь должна быть вынесена за пределы дома и отдана чужим, и др. Считается, что эти работы могут оказать плохое воздействие на исход родов.

Как в дни родов, так и в течение некоторого времени после родов женщина воздерживается от употребления в пищу некоторых пород рыбы: напр. красноперки — masxso, форели — lojmын, нярки — n'alx и зубатки — tlančo, также воздерживается она и от соли. Воздержание роженицы от этих видов пищи гиляки объясняют тем, что они расстраивают ее пищеварение. Повидимому, мотивы этого запрета носят несколько иной характер. Об этом может свидетельствовать следующий факт. Однажды во время моего пребывания в с. Кекр-во гиляк Феук угощал меня строганиной из мороженой красноперки. Прежде чем приступить вместе со мной к еде, Феук что-то пробормотал. Оказывается, он просил красноперку: «О, красноперка! Тебя поесть очень хочу, не причиняй боли моей ноге». После чего, успокоившись за здоровье болевшей у него в это время ноги, он стал со мной есть. То же самое произносит больной к соли, когда ему необходимо перед едой посолить какую-нибудь пищу. Обладая способностью ухудшать состояние больного, эти рыбы, в такой тяжелый для женщины период, как роды, конечно, являются тоже опасными. Помимо вреда, которые они могут причинить роженице, они могут повредить еще и ребенку. Между прочим, гиляки с. Чайво сообщили мне, что если охотник во время беременности своей жены убьет беременную нерпу, то женщине эту нерпу разрешается есть только в том случае, если возраст ее плода старше плода нерпы, если же наоборот, то мясо этой нерпы ей есть запрещается.

Забота о благополучном исходе родов дело не только самой беременной, но в не меньшей степени и ее мужа. Эта забота, как со стороны мужа, так и жены, сводится к избеганию ряда работ и действий, которые могут отрицательно повлиять на исход родов. Начиная с предпоследнего месяца беременности женщины, муж ее, как и она сама, воздерживаются от производства в доме и вне дома некоторых работ; так, мужу в это время нельзя связывать нарту, работать над железом или свежевать нерпу и др. В с. Танги мне пришлось наблюдать, как двое из группы, работавших над так называемым вставным неводом японского типа, воздержались от завязывания мешков с песком, служивших ему якорем, по причине беременности их жен. Завязав мешки, они лишали себя возможности развязать их в момент наступления родов, так как извлечь мешки со дна моря было бы невозможно. Несоблюдение запретов приводит к неприятным последствиям. Так у гиляка Пнаргуна в с. Агиво зимой 1928 г. родился мертвый ребенок с пуповиной, обмотанной вокруг шеи. Гиляки обвинили в смерти ребенка самого Пнаргуна и... суку. Оказывается, что в дни нарастания нового месяца, в котором должна была рожать жена Пнаргуна, ощенилась сука, и Пнаргун, не желая кормить родившихся щенят, передушил их веревочной петлей. Не удуши

Пнаргун щенят, его ребенок не родился бы мертвым, с пуповиной, обмотанной вокруг шеи в виде петли. В данном случае можно усматривать не только отрицательно магическое влияние этого поступка, но и месть суки. Показывая на свою маленькую дочь, гиляк Курчук из с. Чайво, рассказывал мне, что он едва не явился виновником ее смерти. Дней за шесть до ее рождения он притащил домой кулек муки, привязав его себе на спину веревками. Когда родилась его дочь, ее спина и грудь были таким же образом обмотаны пуповиной. Курчук был уверен, что если бы его ребенка тотчас же не освободили от стягивавшей его пуповины, то он бы умер. Даже запряжка собак и надевание им через голову хомута может иметь дурные последствия при рождении ребенка. Если поездка неотложна, то отец будущего ребенка просит кого-нибудь запрячь собак, воздерживаясь сам от этого дела. В дни родов и в течение всего того времени, пока у ребенка не заживет пупок, муж роженицы абсолютно не производит никаких работ и проводит все эти дни в своем доме. Эти обычаи очень близки к группе обычаев, известных под именем la couvade.

Роды, безразлично зимой или летом, происходят в специальном шалаше, устраиваемом мужем роженицы невдалеке от дома и в стороне от места испражнения гиляков. Чувствуя приближение родов, женщина удаляется в этот шалаш и пребывает в нем до окончания их. Для того чтобы в родильный шалаш, до прихода в него роженицы, не проникли злые духи, оставляют внутри него топор или нож. Родильный шалаш имеет конусообразную форму, составляется из шестов и покрывается еловыми ветками или брезентом и называется laŋraf (от laŋы — младенец и raf — жилище). Для оказания различного рода помощи в шалаш к роженице входят старуха и муж роженицы. Во время родов муж в шалаш не входит. Совершенно запрещается входить в шалаш к роженице ее родным братьям, так как для них смертельно опасна ее родильная кровь. Одна капля этой крови, попавшая на их тело, может причинить им сухотку — ɣokand. Роженица в шалаше расплетает свои косы, а муж и старухи гилячки в том доме, где она жила, начинают развязывать узлы и разнимать крепко соединенные или связанные вещи, например, нарту и др. Если роженица сшила что-либо в период последнего месяца беременности, то необходимо распороть немного шов в сшитой ею вещи или хотя бы разорвать одну нитку, чтобы облегчить роды. После того как все уже разнято, муж отправляется к шалашу роженицы и говорит ей ʁыrund, что означает развязать, отвязать, отпустить, в данном случае — развязал. По представлению гиляков, подобными действиями облегчаются роды женщины. Между прочим этим же словом ʁыrund называется выкидыш. Факт совпадения обозначений для выкидыша и для развязывания заставляет предположить, что у гиляков существует или существовало представление о том, что плод привязан в утробе матери. Иначе непонятно, почему выкидыш обозначается словом «развязать», «отвязался» или почему гиляк перед родами говорит жене «развязал». При таком представлении общераспростра-

ненное среди многих народов земли явление развязывания узлов при родах, в частности, развязывание узлов и разнимание вещей у гиляков, получает вполне осмысленный характер. Это развязывание можно рассматривать как магическое воздействие на ускорение процесса такого же развязывания, происходящего в утробе матери при родах.

Выкидыш, по представлению гиляков, вызывается внезапным, не предупрежденным словами, столкновением постороннего лица, мужчины или женщины, с беременной. Это вызывает, повидимому, у последней испуг. Достаточно, по мнению гиляков, без предупреждения задеть рукавом своей одежды беременную женщину, чтобы вызвать у нее выкидыш. Гиляк Сарат из Потово сообщил мне, как однажды, раскалывая дрова, он нечаянно ударил топором по следу только что прошедшей мимо него беременной женщины, после чего той сразу же сделалось нехорошо. Если бы Сарат немедленно не сделал бы из ветки тальника инау, не завернул бы его в кусок неводной сети и не отдал бы сразу беременной, то у нее наверно был бы выкидыш. Совершенно ясно, что обматывание неводом инау имело целью магически повлиять на запутывание плода в утробе матери и помешать ему отвязаться, что могло бы произойти после удара по следу.

Если роды проходят трудно, то в шалаш к роженице входит женщина и неожиданно ударяет роженицу концом халата по лицу. Приняв при этом весьма рассерженный вид, эта женщина выходит из шалаша, не сказав при этом роженице ни слова. После этого роды, по мнению гиляков, проходят благополучно. По-гиляцки этот обряд называется «orxis zand»— полой ударить.

Родившееся дитя мать сама отделяет от своего тела, перерезая соединяющую ее с ребенком пуповину при помощи специального маленького, кривого ножа — kыrčeko (от kыr — пуповина и seko — нож). Кусок пуповины она оставляет торчать на теле ребенка и сразу же туго перевязывает его ссученой из крапивных волокон ниткой.

Оправившись немного от родов, роженица завертывает плаценту в сухую траву, завязывает веревкой и вешает снаружи, на один из шестов родильного шалаша. Плаценту гиляки называют exlыŋ inind, т. е. пища ребенка. Туда же, повидимому, завертывается часть плаценты, которую гиляки называют as'k̆. Гиляк Сарат из Потово говорил мне, что вместе с ребенком женщина будто бы рождает также as'k̆. As'k̆ по-гиляцки — младший брат или младшая сестра. Воззрение на плаценту, как на живое существо, как на брата или сестру родившегося, свойственно многим примитивным народам. После того как у женщины прекращаются послеродовые кровоизлияния, она прячет пропитанные кровью стружки и мох вместе с плацентой, повешенной на родильный шалаш, в прогнивший ствол березового дерева. С этой целью она подыскивает сгнивший ствол тонкой березы, на котором сохранилась еще целиком кора, отрубает или отламывает от этой березы небольшой кусок ствола, делает внутри него углубление, не повреждая коры, и прячет в него плаценту. Обрубок березового ствола вместе с плацентой ставится на де-

рево. К сожалению, исследовать подробней сообщение Сарата мне не пришлось.

Причиной удаления роженицы в особое помещение является убеждение в нечистоте женщины в это время, как и во время менструаций. Менструирующая женщина не может прикасаться к огню очага и готовить пищу для жителей дома, хозяйкой которого она является. Л. Шренк, [1] основываясь на том, что ни он, ни другие исследователи не находили у гиляков ничего, что могло бы хоть сколько-нибудь напомнить обряд очищения роженицы перед входом в дом, считает, что подобное толкование этого обычая, в отношении гиляков, было бы неправильным. Между тем, какой то обряд очищения роженицы перед входом в дом существует. Несмотря на совершение этого обряда, женщина считается еще нечистой и спит на настиле из сухой травы и еловых веток в стороне на нарах, пока не прекратятся послеродовые кровоизлияния. После этого настил из травы и еловых веток выбрасывается, и женщина спит уже на своем обычном месте, а послед, как мы уже это указывали, прячется на дерево. Обряд очищения называется pšarnd — себя лечение, от pi — себя и šarnd — способ лечения раскаленным камнем, завернутым в стружки из коры тальника. Таким образом лечат опухоли, нагноения, вывихи. Камень, завернутый в кору, прикладывают к больному месту, отчего, по мнению гиляков, все плохое из этого места удаляется. У тымовских гиляков очищение роженицы происходит таким образом: на разостланные на земле стружки из тальниковой коры бросается раскаленный камень; этот камень покрывается толстым слоем стружек из той же коры тальника. Женщина садится на нагревшуюся тальниковую кору, пропаривается на ней, после чего идет в дом. Гиляк Плетунка из с. Хои рассказывал мне, что очищение женщины в их селении устраивается на ветвях пихты, а не на коре тальника, причем зеленые ветки пихты бросаются в большом количестве не на раскаленный камень, а на кучу горячих углей.

Рождение ребенка отнюдь не является доказательством того, что душа его не станет добычей злых духов, что он останется живым, что душа его останется в данном теле, в данной семье, поэтому до заживления пупка ребенка ни отец, ни мать, ни посторонние не производят в доме никаких работ, за исключением самых необходимых, как-то: зажигание огня на очаге, приготовление пищи. До заживления пупка про новорожденного говорят: пары nigыvыn mund xavrnd — еще гиляком он не стал. Отпавший пупок ребенка прячется в специальное инау, сделанное из тонкого ствола тальника, в самую середину между стружек. Края стружек инау обвязываются, и получается, что пупок как бы спрятан внутрь дерева. На верхней части этого инау вырезается фигурка человека. В одной из юрт тымовских гиляков мне пришлось видеть инау, с запрятанным внутри него пупком, совершенно другого рода. Фигурка человека была сделана из отдельного куска дерева и воткнута в

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края. Т. III, стр. 11.

инау. От вышеописанного инау это отличалось тем, что стружки его были отогнуты в обратную сторону, и им была придана причудливая форма гриба, повернутого шляпкой вниз. Инау с пупком подвешивается над люлькой или в стороне от нее, но непременно в том доме, где находится ребенок. Когда ребенок подрастает, ему дают этот пупок, и он должен бросить его где-нибудь в тайге. Бросать в воду пупок не разрешается. После того как у ребенка зажил пупок, в доме приступают к повседневной работе. Предварительно отец ребенка совершает кормление живущего в очаге хозяина огня, хозяев леса и моря. Это кормление можно рассматривать, как обряд приобщения ребенка к родовым богам. После заживления пупка про ребенка говорят уже «пары ыčix (mam) mund» — теперь стариком (старухою) стал, что на нашем языке значило бы: «ну, теперь он у нас доживет до глубокой старости».

С момента рождения ребенка и в течение всего времени, пока он находится в колыбели, основной заботой родителей является ограждение ребенка от козней злых духов и от смерти. С этой целью употребляются различные обереги и совершаются обряды особенно в тех случаях, когда у роженицы часто умирали дети. Смерть детей гиляки приписывают злому духу, который по их представлениям утаскивает души детей. Если у роженицы часто умирали дети, то, в целях спасения своего новорожденного ребенка-сына от смерти, она откусывает и съедает кусок мизинца от его левой руки. Если-бы роженица бросала этот кусок мизинца, то в этом обряде можно было бы видеть принесение в жертву злому духу части ребенка взамен всего ребенка, но съедение мизинца преследует повидимому иную цель—показать злому духу, что ребенок съеден, что ему не осталось чем поживиться. Иногда новорожденного — мальчика — не вносят в дом через дверь, а прорывают под нижним бревном (pxu) задней стены дома отверстие и сквозь него протаскивают ребенка. С этой целью отец ребенка просовывает из дому сквозь вырытое им отверстие лопату (для отгребания снега), а мать выходит в это время из шалаша, приносит новорожденного сына к отверстию и кладет его на высунутую из дома лопату. Отец протаскивает сына в дом и дотаскивает его на лопате к двери. В это время в дом входит специально приглашенная девушка и одновременно переступает через порог и через лежащего возле порога ребенка. Этот обряд называется: jalimund, что в переводе значит «перешагнуть». После этого ребенок принимается на нару, и в дом входит мать. Переступать через ребенка может дочь сестры отца ребенка и дочь младшего брата отца ребенка. Протаскивание ребенка сквозь отверстие под домом есть запутывание дороги злому духу. Отверстие вскоре после протаскивания ребенка закапывается. Должен отметить, что все эти обряды мне известны в применении к мальчикам. Применяются ли они к новорожденным девочкам — мне не известно.

Помимо средств ограждения ребенка от злых духов, применяемых гиляками только в исключительных случаях, существуют еще и другие сред-

ства, распространяющиеся на всех младенцев. Эти средства составляют ряд приспособлений, называемых общим именем milk auŋыr (от milk — злой дух и auŋыnd — стеречь); такие предметы навешиваются над люлькой ребенка с целью устрашения злых духов. Перед тем как уложить ребенка в люльку, устраивают следующее: берут несколько маленьких кусочков сухого нароста, растущего на стволе березы или осины (этот нарост употребляется гиляками как трут — evršx), раскладывают его по внутренней стороне спинки пустой колыбели и зажигают, чтобы дым трута выгнал из люльки злого духа, который мог найти себе в колыбели укромное место и там спрятаться. Если колыбель приготовляется для мальчика, то на внутренней спинке ее размещают три кусочка трута, если для девочки — то четыре. На верхний острый конец колыбели навешивают кожу, снятую с головы зайца. Заяц является оберегом от злых духов, — в особенности от той категории морских духов - людей, которых усть-агневские и найнайские гиляки называют čxarur. [1]

В качестве оберега употребляется маленький лучок из лиственницы или ели. На тетиве этого лучка повешены миниатюрная стрелка с тупым наконечником, стрелка с острым наконечником, стрелка с двойным вилкообразным наконечником, нож, топор, копье. Старик Чурка говорил мне, что душа ребенка при помощи этого лучка защищается от нападающих на нее злых духов. Другим оберегом является auŋыrke, маленькая сеточка, сделанная из крапивных ниток и навязанная на небольшой обруч из тальника или черемухи. Возможно, что крапивные нитки играют роль оберега, ибо крапива обжигает, и быть может это свойство отпугивает злых духов, но с другой стороны возможно, что крапивные нитки употребляются гиляками потому, что иных ниток они не делают. Помимо того оберегом употребляются еще lašxn — вилочки с заостренными концами, делаемые из лиственницы или ели и hiškuš — петли, делаемые из тальника.

Эти устрашающие злого духа вилочки попарно с петлями втыкаются изнутри дома в промежутки между пластами коры на крыше, в количестве трех или четырех пар над самой колыбелью ребенка. В качестве оберегов употребляются также железная стрела (древко с наконечником) и железное копье также с коротеньким древком, чтобы удобнее было повесить его над колыбелью; кусок неводной сети и др. Наконечник стрелы и копье обертываются в березовую кору. В качестве оберега употребляется также собачья шерсть. Так, в тех семьях, где часто умирали дети, вскоре после рождения нового ребенка, в большинстве случаев мальчикам, устраивают zixыnd, т. е. обвязывают руки и ноги ребенка около сгиба кистей и лодыжек ниткой, ссученой из волокон крапивы и шерсти собаки. Это делают для того, чтобы новорожденные не умирали и долго жили. Собака, шерстью которой обвя-

---

[1] Особые морские духи. См. Этнография. № 1, 1929 г. Е. А. Крейнович. Очерк космогонических представлений гиляков. Стр. 92.

зывают руки и ноги ребенка, называется exlыŋ -diγn-ҳanыŋ (от exlыŋ — ребенок, ziҳыnŋ — см. выше и ҳanыŋ — собака) и как бы посвящается ребенку. Эту собаку не следует бить, так как от этого может заболеть ребенок, поэтому же не должна переступать через эту собаку менструирующая женщина. Гиляки, подобно многим другим народам, считают, что собака способна видеть злых духов, отгонять их своим лаем. Естественно, что и шерсть ее, навязанная при помощи крапивной нитки на ручку ребенка, будет отгонять злых духов. Иногда вместо собачьей шерсти употребляют волосы старика или старухи, присутствоваших при этом обряде. Старик или старуха, производящие обвязывание рук ребенка своими волосами, говорят ему следующее: «живи так же долго, как и я живу». Мальчику и в том и в этом случае навязывают по три нитки, а девочке по четыре. Гиляки говорят, будто в древности их предки производили также обвязывание рук и ног ребенка жилами касатки, что сообщало ребенку большую физическую крепость и долголетие. Способ обвязывания рук и ног ребенка жилами касатки гиляки переняли у айну, у них же они доставали и эти жилы. По словам гиляка Крайбина из с. Трамбаусс, айны приготовляют эти жилы особым способом. Они выдерживают их три дня в морской воде, взятой в море во время шторма. Подойдя вплотную к берегу моря, айну отсчитывает первую, вторую, третью набежавшие волны и старается взять воду с четвертой, пятой и шестой волн.

Молодой гиляк Заган, студент Северного факультета ЛВИ, сообщил мне, что на подошву первой пары обуви ребенка пришивают по пуговице, к следующей паре обуви, которая сшивается тогда, когда ребенок уже начинает ходить, пуговицы не пришиваются, так как с пуговицами на подошвах он не мог бы ходить. Объяснение этого обычая, по нашему мнению, состоит в следующем. Под землей, по представлениям гиляков, живут различные злые духи. Эти духи через след или подошву ноги человека могут утащить его душу. Пуговица, пришитая к подошве ноги, является преградой, через которую злому духу не утащить души ребенка.

Уход матери-гилячки за грудным ребенком очень трогателен. Для того чтобы ребенку было тепло и мягко в колыбели, мать укладывает его на короткошерстую собачью шкурку, такой же шкуркой она накрывает его голое тельце, плотно пришнуровывая его ремнями к колыбели. Каждый день, как я сам это не раз наблюдал, мать обмывает ребенка своими молоком. Распеленав ребенка, она кладет его себе на колени или на левую руку, достает вату (прежде вату заменял мягкий белый мох), вытаскивает грудь и брызнув на кусочек ваты немного молока, тщательно вытирает его все время увлажняемой таким образом ватой. На ночь мать берет ребенка к себе в постель, предварительно уложив его в другую, специально приспособленную для этой цели, колыбель, сделанную из березовой коры. В нижней части дневной колыбели имеется отверстие. Под колыбель привязывается берестяная коробочка. В коробочку накладываются деревянные гнилушки, на которые

стекают испражнения ребенка. Испражнения непременно выливаются в одно место — возле елочки, на которую навязано инау. Эту елочку отец вырубает через несколько дней после рождения ребенка и ставит ее на стойбище в стороне от общего места испражнений, дабы избежать случайного испражнения вблизи нее менструирующей женщины. Если бы это произошло, то ребенок заболел бы — у него помутнели бы глаза от крови. Ни рубить, ни ломать эту елочку нельзя. Она стоит обыкновенно до тех пор, пока сама не подгниет и не упадет. Дерево выполняет, повидимому, роль оберега ребенка. Оно всасывает в себя свойства человеческого тела, имеющиеся в испражнениях ребенка, и не дает, таким образом, воспользоваться ими злому духу во вред ребенку. Если ребенок, будучи вместе с матерью в тайге, там же испражнится, то его испражнения несут домой или оставляют на месте, положив, в последнем случае, возле них кусочек материи, оторванный от одежды отца или матери. Этот лоскуток, по объяснению гиляка Загана — сторожит испражнения ребенка от злого духа.

Наречение имени ребенку происходит в доме. В шалаше имя ребенку дается в том случае, когда боятся, что злой дух успеет дать имя ребенку раньше родителей и от этого ребенок умрет. Ребенку даются имена сородичей-предков, умерших три поколения назад. Часто имена просто придумываются. Каждый гиляцкий род имеет свои имена, как для мужчин, так и для женщин. Этим объясняется то, что крайне редко можно встретить у гиляков двух человек с одинаковым именем.

Многие гиляки имеют два имени, одно настоящее имя, urlan kxa — от слова urland — хороший и kxa — имя, и другое не настоящее имя, lerun kxa — от lerund — шутить. Так, например, настоящее имя моего проводника, гиляка из с. Чайво, было Кельм, а не настоящее, которым я его звал и которым его звали другие, было Симаин или просто Семен, как произносили это имя русские. У некоторых молодых гиляков это ненастоящее имя является только сокращением настоящего имени. Имя и телесный человек в представлении примитивных народов одно и то же. Знание имени человека может принести носителю его вред, так как оно может быть использовано против него так же, как и его волос, ноготь или часть одежды. Поэтому, у одних народов имя тщательно скрывается, в особенности от злого духа, а у других, на ряду с настоящим именем, существует другое имя, ненастоящее. От «настоящего имени» «ненастоящее» отличается тем, что не составляет части самого человека; вот почему, без опасности для носителя его, оно может произноситься кем угодно. [1] Разговаривая в присутствии старика, молодые гиляки никогда не назовут настоящего имени старика, а непременно произнесут его ненастоящее имя. Это избегание они объясняют стеснением, которое почувствуется, если произнесут настоящее имя старика в его присутствии.

Когда у выросшего ребенка выпадают молочные зубы, то последние с

[1] См. Д. Фрезер. Золотая ветвь. Ч. II, стр. 87.

куском юколы или с другой какой-нибудь пищей отдаются на съедение его exlыŋ-diγn-xanыŋ. Если же у ребенка такой собаки нет, то молочные зубы его отдаются на съедение какой-нибудь собаке, которая после этого называется emzlar-xanыŋ (собака, кормленная зубами). Зубы девочки часто отдаются на съедение суке. Exlыŋ-diγn-xanыŋ и emzlar-xanыŋ не могут быть ни проданы, ни подарены на сторону. Они должны до самой своей смерти жить у своих владельцев. Когда exlbыŋ-diγn-xanыŋ состарится, ее удушают, и ребенок, стал ли он к этому времени взрослым мужчиной или нет, должен вместе с другими гиляками при удушении собаки тянуть ее за ноги. Необходимо, чтоб сам хозяин собаки убил ее, говорят гиляки. Если одна из этих собак была кормлена зубами сестры, то мяса этой собаки не может есть брат этой женщины, и наоборот, если собака была накормлена зубами брата, то мяса этой собаки не может есть его сестра. Остальным лицам, в том числе человеку, чьими зубами была кормлена эта собака, мясо последней есть разрешается. Если ребенок, у которого имеется exlыŋ-diγn-xanыŋ, заболевает, то волосами этой собаки ему делают zixыnd, и волосы собаки снова служат оберегом.

Обвязывать руки ребенку должен совершенно здоровый человек. Если отец ребенка болен или недомогает, то он не станет обвязывать сам рук и ножек ребенка, а пригласит для этого дела другого здорового мужчину или женщину. Иногда после обвязывания проделывается следующее: обвязывающий руки и ноги ребенка человек дает ребенку tšыpŋ — рыболовный железный крюк с привязанной к нему веревкой длиною в три маховых сажени, если ребенок мальчик, или в четыре сажени, если ребенок девочка. Если ребенок взрослый, то он дает взамен полученного tšыŋ также рыболовный крючек с веревкой, без соблюдения размеров последней. Если ребенок грудной, то за него дают крючек родители. Эти крючки, как та, так и другая сторона должны беречь и не должны никому дарить. Подросший мальчик этим крючком колет рыбу. Tšыŋ, полученный больным человеком от здорового, является сильным оберегом против злого духа.

Амурский гиляк Могуч, студент Севфака ЛВИ, сообщил мне, что на Амуре гиляки также устраивают zigыd' (Амур. диал.), но обвязывают ребенку только мизинец левой руки и маленький палец левой ноги. Мизинцу левой руки придается амурскими гиляками бóльшее значение, нежели правому, почему — Могуч не смог ответить. Тот же Могуч сообщил мне, что если у гилячки часто умирают новорожденные, то считается, что их утаскивает злой дух. Когда у такой гилячки рождается снова ребенок, то муж ее зовет какого-нибудь мужчину из рода зятьев, у которого много детей, чтобы тот высватал себе этого ребенка, безразлично, является ли этот ребенок мальчиком или девочкой. Мужчина этот является в дом новорожденного, сватает его за себя или за кого-либо из своих детей. Родители обыкновенно соглашаются отдать ему ребенка, и тогда мужчина делает ему zigыd', после чего ребенок считается принадлежащим ему. С этого момента злой дух ничего не может

сделать ребенку, так как он считается принадлежащим к другому роду. «Чорт придет, увидит, что ребенок чужой, что у него zigьd', и отстанет, это все равно что крест для него», — сказал мне Могуч. Между прочим, для подобного рода сватания приглашается не всякий мужчина, а кьs'-iv-nivux — гиляк, обладающий счастьем, т. е. гиляк, у которого выживали все дети и которому везет и в других отношениях, например, на охоте, рыбной ловле. Про сосватанного ребенка амурские гиляки часто говорят enan кьs'kis, mošxad' — чужим счастьем жив. Несомненно, что вышеописанный tsыŋ у сахалинских гиляков помимо своей роли оберега является также средством передачи кьs' — удачи, счастья здоровым человеком больному.

К сожалению мною не вполне выяснено, к какому возрасту ребенка относятся следующие факты: если ребенок страдает расстройством желудка (čoz'nd), то один из его родителей слегка намазывает кусок юколы или другой пищи калом ребенка и затем угощает этим пикантным кушаньем ничего не подозревающего супруга. После этого состояние желудка ребенка должно стать нормальным. Если больна девочка, то отец старается преподнести матери подобный кусок; если болен мальчик, то наоборот — мать старается накормить отца. Если ребенок плачет, когда отец уходит из дому, то мать заворачивает его в одежду отца, и ребенок, как полагают гиляки, от этого перестает плакать. Если же нет лишней одежды, то жена старается незаметно оторвать кусочек материи от одежды отца, и пришивает его к одежде ребенка. Если накормить грудного ребенка глазом необыкновенно зоркой птицы čfeŋr — скопы (бросающейся с высоты в воду и вытаскивающей оттуда в когтях рыбу, которую она замечает на большой глубине), то ребенок будет таким же зорким, как эта птица. Это будет для него весьма выгодно, когда он станет охотником. Если накормить ребенка глазом чайки, то ребенок будет страдать бессонницей, так как будет просыпаться при каждом крике чайки (чайки постоянно летают вблизи гиляцких стойбищ) и, измучившись от бессонницы, умрет. Если накормить ребенка кусочком ногтя с мизинца левой передней лапы медведя, то, сделавшись охотником, он будет неутомим во время охоты и никогда не заблудится в лесу. Если накормить ребенка костным мозгом или сердцем безразлично какого зверя, то, в первом случае, устав от ходьбы, ребенок может совсем перестать ходить, так как у него заболят ноги, а во втором случае у него при ходьбе постоянно будет болеть сердце. Между прочим, если в доме, где находится младенец, находятся и щенята, то гиляки кормят щенят сухой, а не жидкой пищей. Если кормить щенят жидкой пищей, то вместе с разбуханием от жидкой пищи брюшка щенят будет разбухать животик ребенка.

Но часто, несмотря на принятые предосторожности, ребенок все-таки умирает. По воззрениям гиляков, души детей, умерших до 5-6-летнего возраста, возвращаются в утробу матери для возрождения, а старше этого возраста — отправляются в селение мертвых. Грудные, не умеющие еще ходить дети не сжигаются, а кладутся в гробик из двух корытцев, которые выдалбли-

*

ваются из одного и того же древесного ствола. Корытца связываются и вместе с заключенным между ними тельцем ребенка ставятся в лесу на развилке дерева. Такой гробик называется kохčik. Тела умерших детей в возрасте года и выше сжигаются, за исключением гиляцких селений Арково, Агнево, Най-най и Пиляво, где покойников хоронят в земле. Сжигать тело ребенка на том дереве, на котором сжигают взрослых — на лиственнице — нельзя. Лиственница при горении трещит. Душа ребенка, испугавшись треска, убежит и никогда не вернется к матери для возрождения. Поэтому тело ребенка сжигают на тальниковом дереве, которое горит тихо, без треска.

В селе Танги мне удалось видеть два места сожжения детей. Место сожжения человека называется paгыf. В с. Танги paгыf был включен в четырехугольную дощатую раму. Стенки рамы были укреплены деревянными колышками, вбитыми в землю по обе стороны доски. Дрова были сложены в одной части рамы, а в свободной от дров части стоял двухскатный шалашик сделанный из коры. Вокруг шалашика были разбросаны игрушки ребенка, а внутри стояло блюдце с остатками еды, чашечка с водой и грязные куски сахара. Это были места сожжения детей гиляков Таткана и Тоги. В течение нескольких дней утром и вечером, когда жители селения Танги спали, жены Таткана и Тоги отправлялись к местам сожжения своих детей, расположенных вблизи их домов. Дети всегда хоронятся или сжигаются вблизи тех мест, где проходят их матери. Подойдя к местам сожжения своих детей, жены Таткана и Тоги звали по имени умершего ребенка, кликали его так, как кличут маленьких детей: рыča, рыča, вынимали свои груди, брызгали молоком на место сожжения и, пристально глядя на paгыf, пятясь, уходили назад и не переставая призывали детей. Пройдя таким образом шагов 20, они поворачивались и шли домой. Дома, ложась спать, они брали в постель сапожки и халатик ребенка и засыпали с ними. Матери продолжают так поступать в течение 2—3-х месяцев, пока не убеждаются, что души их детей или безвозвратно ушли или вернулись в их чрево назад для возрождения, о чем они судят по своей новой беременности.

Игрушки и сладости кладутся в шалашик для привлечения души умершего ребенка к этому месту. Иногда туда же кладут маленький лучок со стрелкой. Гиляки уверяют, что если на следующий после сожжения день притти к этому месту, то можно увидеть игрушки передвинутыми, можно даже видеть следы детских ножек. Это значит, что душа ребенка приходила поиграть. Тога меня уверял, что рядом с передвинутыми игрушками он видел вокруг шалашика, на свеже насыпанном песке, следы детских ножек. Если в течение нескольких дней ничего в расположении игрушек не изменяется, то это значит, что душа, не желая вторично возрождаться, безвозвратно ушла. У гиляков существует воззрение, что душа умершего взрослого человека может притти из селения мертвых, вселиться в тело женщины и возродиться. Отличительной особенностью такого ребенка является то, что он рождается с готовыми дырочками в мочках своих ушей. Для такого ре-

бенка гиляки имеют специальное название — uziŋыr exlыŋ. Одна гилячка из селения Кекрво рассказала мне следующий, происшедший на Тыми, случай. У тымовской гилячки Ютлик умер 10-летний сын. Через некоторое время после того как его сожгли и проводили в селение мертвых, у другой гилячки в том же стойбище родился сын. Когда он вырос, он однажды сказал своей матери, что не она его настоящая мать и не ее муж его настоящий отец; настоящие его родители — это Ютлик и ее муж, у которых он впервые родился. Этот случай она мне рассказала для того, чтобы убедить меня, что души умерших могут возрождаться, возвращаясь из селения мертвых и вселяясь в тело женщины. Но такие случаи редки. Обыкновенно души взрослых отправляются в селение мертвых и больше не возрождаются на земле. Возрождение — участь душ детей.

По мнению гиляков люди могут умереть или от глубокой старости, или от болезней, причиненных им обозленным чем-нибудь морским или горным духом, или птицей taxč (душою убитого, но не отомщенного родича), или от того, что человека убьет шаман. В последнем случае шаман при помощи своих духов старается похитить душу убитого человека. Гиляки стараются защитить душу родича, не отдать ее шаману, чтобы проводить ее в селение мертвых. Для этого гиляки устраивают pыvd. Этот обычай состоит в том, что несколько человек мужчин остаются вблизи покойника и стерегут его всю ночь. Ночью к покойнику подлетают различные птицы, подходят разные звери, пока, наконец, не приходит медведь или тигр, или даже сивуч. (Безмолвно сидящие вблизи тела гиляки слышат иногда как душа покойника начинает от страха кричать.) Тогда они стреляют в этого зверя, и зверь исчезает, оставляя иногда после себя кровавый след. После этого обыкновенно узнают, что в эту ночь от раны где-нибудь умер шаман.

О том, что смерть есть нормальное завершение жизни, так же как рождение — ее нормальное начало, гиляки не понимают и не знают. Однажды я стал расспрашивать гиляков, что они делают с мертвым зверем, нерпой, медведем и др., когда находят их в лесу или на берегу моря. Гиляки рассмеялись в ответ на заданный мною вопрос, и один из них мне ответил: «Зверь как сам помирай? Сам помирай не может. Нерпа сам помирай нихто не посмотри. Как это она сама помрет в воде? Косатка нерпу глотает, когда нам отрыгнет, тогда берем. Кит, нерпа, рыба сам помирай нету. Кита косатка убивает. Нерпа рыбу охотит, мало-мало кожу портит, кости ей поломает, тогда рыба помирает. Сама рыба помирай нету. Я сам мало-мало охотник,—говорил мне старик Плорун,—тайга много куда-куда ходи, шибко старый зверь один раз посмотри нету. Шибко старый медведь или олень сам земля лежи, помирай, никто посмотри нету. Ворона тайга помирай, кости нашли бы, ни разу никто не посмотрел». Подобное представление крайне характерно для охотника гиляка. Он наблюдает смерть только как следствие удара и выстрела и совершенно не может понять, как это возможна смерть сама по себе. Беспричинной смерти гиляки не знают и смерть от

старости, по крайней мере для зверей, признают невозможной. Если гиляки и найдут в тайге мертвого зверя, то они его не тронут, боясь плохой проделки злого духа.[1] Смерть рассматривается гиляками как отрыв души от тела. Это видно из того, что слово mund — смерть, гиляки заменяют иногда словами — texn vaγid — душа оторвалась или ыґγыŋ vaγid — жизнь оборвалась. Амурские гиляки, вместо того чтоб сказать — такой-то гиляк умер — говорят, что у такого-то «кровь оторвалась» — ŋar vыγd. Это говорит о том, что по их представлению душа помещается в крови. Между прочим, гиляки макушку головы называют tau и кыs'γuf — местонахождение счастья (от кыs' — удача, счатье и xund — находиться), считая, повидимому, это место обиталищем души. Так если срезать гиляку с макушки волосы и унести их с собой, то гиляк умрет. Поэтому в тех случаях, когда гиляки остригают ребенка, они непременно оставляют на макушке клок волос. В селении Чайво я записал легенду из истории войн чайвинских гиляков с гиляками западного побережья Сахалина. В этой легенде рассказывается, как чайвинские гиляки перебили гиляков западного побережья, которых они поймали в лесу. Одного из этих гиляков они оставили живым. Срезав с его макушки волосы вместе с кожей (кыs'γuf) и часть одежды напротив его сердца (nifrara), они отпустили побежденного врага. Добравшись до своей деревни, он только успел сообщить о происшедшем и сразу же упал мертвым; его душу вместе с волосами утащили противники. Так объяснили мне причину его смерти гиляки. По сообщению Л. Я. Штернберга, каждый гиляк имеет две души, одну большую, равняющуюся по размерам телу человека и размещающуюся при жизни последнего по всему организму, и другую, маленькую душу, помещающуюся в голове большой души, «после смерти которой маленькая душа превращается в большую и становится дубликатом покойной.» Эта маленькая душа рисуется гилякам в виде яйца.[2]

У гиляков есть очень смутное представление о внешней душе. Иногда, во время охоты, гиляк может быть испуган своей душой. Если во время охоты в тайге гиляк испугается раздавшегося позади него шороха и, оглянувшись, никого не увидит, то это он ps'exn klund — своей души испугался.

Из парциальных душ я знаю у гиляков только душу глаза, живущую в зрачке. Помню разговор с гиляком Таном из Чайво, у которого один глаз был испорчен порохом и покрыт бельмом. Я ему сказал что с одним глазом плохо охотиться. — Нет, одинаково, — сказал он мне, — один глаз все равно что два. Товарищ из больного глаза переселился в здоровый глаз. — Товарищ — это человек, которого гиляки видят в зрачке и, так как их двое, то ясно, что они товарищи. Позже, от других гиляков я тоже слышал,

---

[1] Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гил. яз. и фольклора. Стр. 30, прим. 4.

[2] Его же, Гиляки. Стр. 75. Москва, 1905 г.

что душа из больного глаза переселяется в здоровый глаз, и что поэтому зрение при одном больном глазе абсолютно не ухудшается.

Старый гиляк Чурка сообщил мне, что каждый мужчина умирает три раза, т. е., что после смерти на земле он умирает еще два раза,[1] а каждая женщина умирает четыре раза, т. е. после смерти на земле она умирает еще три раза, после чего души женщины и мужчины превращаются в раγ laŋ čŋыr — красную траву или траву кыz'ŋ. Души некоторых людей после всех своих смертей превращаются в черемуху (?), а некоторых в кукушку. Кукушку гиляки называют иногда не рик, а nigыvыŋ t'exn — душа гиляка. Так называются кукушки, которые летают вокруг гиляцких домов и кричат особым, отличающим их от всех кукушек голосом. Убивать кукушек, летающих близ дома, гиляки воздерживаются. Зубы умерших людей превращаются, по словам гиляков, в земляные клубни — ŋošk̆. Поэтому, во время морских жертвоприношений гиляки употребляют сарану, а не эти клубни. Эти обрывки сведений о превращениях душ после смерти, так же как и вышеприведенные представления о вселении душ детей в тело женщины, мне удалось собрать с огромным трудом, ибо они уже не являются общим достоянием гиляков.

Умирающего человека гиляки стерегут и днем и ночью. Как только увидят, что человек умирает, его сажают на нару, садятся рядом с ним и поддерживают его руками до тех пор, пока он не перестанет дышать. Гиляки не боятся своих покойников. Часто даже они ложатся с покойником рядом и дышат ему в лицо табачным дымом, чтобы сделать ему что-либо приятное, ибо курение табака — любимое удовольствие гиляков. Покойнику расплетают косы, кладут спиной на нару и подгибают его ноги таким образом, чтобы ступни их стояли на наре. Чтобы ноги в таком положении у покойника застыли, их перевязывают вокруг колен ремнями. Сразу же после смерти человека, родители умершего расплетают свои косы. Через некоторое время после похорон родители перевязывают свои волосы ниточкой и носят их таким образом незаплетенными еще долгое время. Возможно, что расплетание кос преследует цель освобождения души, находящейся в волосах покойника, путем магического содействия, развязыванием. Умершего, если это мужчина, оставляют в доме на три дня, если женщина — на четыре. В эти дни случайно, конечно, можно увидеть душу покойника. Ничем не отличаясь по внешнему виду от умершего человека, она бродит по дорожкам вокруг дома, обозревая места, где она раньше жила. Если ей крикнуть, она исчезнет. Гиляк, увидевший душу покойника, сообщает об этом другим гилякам словами jez'exn n'šind — его душу увидел. Как только разносится весть о смерти человека, сородичи собираются в дом покойника, чтобы

---

[1] Это же представление отмечено Л. Я. Штернбергом и в отношении гиляков, умерших неестественной смертью, задранных медведем или утонувших. См. Л. Я. Штернберг. Гиляки. Стр. 86 — 87. Москва, 1905 г.

выразить ему в последний раз свои родственные чувства и участвовать в его сожжении и проводах в селение мертвых. Пришедшие в дом покойника женщины помогают устроить mu nigыvыŋ рыvr, — погребальную трапезу, угощают находящихся в доме гиляков и сами угощаются чаем, рисовой кашей, смешанной с нерпичьим жиром, курят табак, который, как и все остальное, им дает в виде угощения ближайший родственник умершего, его отец, мать или брат. Из ящиков, находящихся на нарах, вытаскиваются куски китайских шелковых материй, китайские шелковые халаты, и все это развешивается (šaγund varund) над покойником. Мужчины, родственники покойника, усаживаются на наре и отрезают по небольшому куску от каждого свертка шелковой материи и от каждого халата. С этой целью халаты распарываются и от них отрезаются куски подкладки. Покрышка халата оставляется в целости. Все отрезанные куски передаются женщинам, которые шьют из них одежду для покойника и для деревянной фигуры kak, о которой речь будет ниже. Для покойника сшивают специальную шапку из белой материи, а обувь сшивают из шелка, так как нерпичьей обуви и вообще ничего нерпичьего покойнику с собой давать нельзя. Гиляк Хайкак из с. Кекрво рассказывал, что во времена отдаленного прошлого, когда умирал человек вскоре после того как он ел нерпичье мясо, ему разрезали живот и кишки, очищали их от содержимого и только после этого несли его сжечь на костер. Если дать покойнику что-либо нерпичье, то испортится погода, и на море будет шторм. Повидимому давать покойнику вещи, принадлежащие хозяину водной стихии, не следует, так как этим можно навлечь на себя его гнев. Если зимою, во время сожжения покойника, гиляки не очистят от снега дрова, из которых складывается костер, то испортится погода. Наколенники (pan'), штаны (waŕ) и халат (oǩ) одевают на покойника обычные. За пазуху покойнику кладут кисет с табаком, трубку и спички.

В то время как часть мужчин родичей занята распарыванием халатов, другая часть на нартах или на лодках, в зависимости от времени года, отправляется за лиственничными дровами. Покойников сжигают на лиственничных дровах. Гиляки, живущие на узких косах Охотского побережья, сжигают умерших на кострах из кривых стволов кедровой сланки (himŋ), так как там лиственницу достать нельзя. Костер для сожжения покойника складывается из тонких полутораметровых дров. Дрова кладутся на ровное место, бревно к бревну, пока из них на земле не образуется квадрат. Тогда поперек этих дров накладывают таким же образом второй квадрат, затем поперек второго квадрата третий. Костер из трех рядов дров складывается для мужчины, а из четырех для женщины. Дрова, из которых складывается костер, называются har, а самый костер har vыz'nd. Когда костер сложен, в дом вносят нарту, кладут на нее покойника, привязывают его к ней и выносят ногами вперед из дому. Нарту несут четыре гиляка. Каждый гиляк держит одной рукой палочку. Впереди нарты ведут несколько собак, которых убивают во время сожжения покойника и после, в день проводов

покойника в селение мертвых. Сбоку к нарте привязывается ремнем одна собака или же помещается на нарту поверх покойника.[1] Эта собака идет все время рядом с нартой, пока не оканчивают обносить нарту вокруг костра. Тогда эту собаку уводят в дом и сажают на почетную нару или на то место, на котором раньше лежал покойник. Эта собака становится временным вместилищем души покойника. Гиляки относятся к ней как к человеку и кормят ее из тарелки и той же пищей, которую едят сами. Эта собака называется prɪs'ki. На западном побережьи Сахалина она называется naγвik, от naγıŋ — нара и pind — находится. Обычно для prɪs'ki выбирается хорошая нартовая собака, наиболее любимая покойным.

Когда нарту с покойником приносят к костру, ее ставят на один из его углов и делают čačand, т. е. ударяют по нарте несколько раз палочками. Затем переносят нарту к другому углу и делают то же самое. Так останавливаются на каждом углу костра и устраивают čačand, пока не кончают обносить покойника вокруг костра. Мужчину обносят три раза, а женщину четыре. Покойник обносится по направлению движения солнца, с востока на запад, так как на западе находится селение мертвых и туда уходит на ночь солнце светить мертвецам. Устройство čačand гиляки объясняют тем, что покойнику, по дороге к селению мертвых, придется отдыхать. Если не устраивать таких остановок и čačand, то покойнику без отдыха придется итти до самого селения мертвых. По окончании обнесения покойника вокруг костра, его отвязывают от нарты, развязывают его колени, до тех пор еще связанные ремнями, и кладут его на костер. В это время гиляки усиленно приготовляют стружки и накладывают их большими кучками возле каждого угла костра. Все население деревни — мужчины, женщины, дети, родственники и чужие собираются в это время у костра. Костер поджигается сперва со стороны головы, а потом уже со стороны ног. Когда костер подожжен, гиляки быстро обкладывают его дровами har, приставляя их наклонно к костру со всех его сторон, пока не закроют ими костер и покойника целиком. Каждый из присутствующих, безразлично ребенок или взрослый, бросают на костер стружку или щепочку, чтобы выразить, повидимому, этим покойному свое участие в его сожжении. Еще при Л. Шренке гиляки поджигали костер при помощи деревянного прибора для вытирания огня, в виде сверла.[2] После того как огонь был добыт, этот инструмент непременно бросался в костер. По словам гиляков, для добывания огня при помощи сверла требовалась работа двух человек. Гиляки говорят, что во время сожжения покойника его душа сидит в стороне и наблюдает вместе с другими гиляками, как горит тело. Если тело плохо горит, то это значит, что душа чем-нибудь недовольна. Большей частью это недовольство объясняется отсутствием какого-нибудь родича, находящегося вдалеке от селения.

---

[1] См. Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 77.

[2] См. Л. Шренк. Т. III, стр. 135.

Понимая, что душа покойника хочет с ним в последний раз повидаться, гиляки быстро делают из дерева человеческую фигуру, надевают на нее вещи ушедшего человека и показывают эту фигуру покойнику и говорят: pnafx nšьja — на своего товарища погляди. Иногда же фигуры не делают и к костру просто приносят одежду, шапку или даже трубку отсутствующего, показывают покойнику и говорят ему те же самые слова. После этого покойник хорошо горит и быстро сгорает. Около костра остаются сидеть двое-трое гиляков. При помощи длинных шестов они поправляют на костре труп, чтоб он лучше горел. Если дров мало, они приподнимают труп шестами и подкладывают под него новые дрова. Гиляки сжигают тело до тла. Когда тело сгорает, гиляки дают остыть углям и покрывают их оставшимися дровами. Чайвинские гиляки откалывают щепку от одного из оставшихся поленьев и оставляют его лежать на земле возле места сожжения покойника. В этот осколок дерева временно вселяется душа покойника. После того как будет поставлена фигура, ǩak — душа переселяется в нее, а осколок ломают. Брать дрова с места сожжения нельзя. Во время сожжения покойника ломают нарту, на которой его вынесли из дома, и сильными ударами тормозной палки по голове убивают несколько собак, из числа тех что шли впереди покойника, когда его несли на нарте. Остальных собаки убивают позже, в день проводов души покойного в селение мертвых, о чем речь ниже. Если живы еще emz'ar хапыŋ — собака, которую кормили зубами покойника, или exlыŋ diγn хапыŋ — собака, шерстью которой обвязывали руки покойника во время его болезней, то их непременно убивают. Для взрослого покойника убивают целую упряжку собак, а для ребенка всего лишь 3-4 собак, так как душа его слаба и у нее не хватает сил удержать нарту с полной упряжкой собак. Гиляки селения Чайво при сожжении человека перестали убивать собак тормозной палкой, а просто удушают их. Они говорят, что если убиваемая тормозной палкой собака завизжит, то покойник может воспринять это, как нежелание собаки следовать за ним в селение мертвых, и обидится на своих сородичей, что они дают ему плохих собак. Каждую собаку освежевывают два человека. Когда туши собак по всем существующим на то у гиляков правилам разрезаны на части, их мясо варят в большом японском котле. Из домов выносят тарелки, столики, и тут же на воздухе поедается сваренное собачье мясо, пьют чай, едят кашу. Ничто из потребляемой в это время пищи не может быть внесено в дом. Все остатки пищи должны остаться на месте. Если остается нерпичье сало, его выливают из пузыря на землю и разрывают пузырь.

Через несколько дней после сожжения покойника устраивают проводы его души в селение мертвых. Эти проводы совершаются в čxar-osun-ku — день поднимания дерева (от čxar — дерево, josund — поднимать и ku — день). Каждый гиляцкий род имеет свой čxar osuf — место поднимания дерева, — которое представляет собой родовое кладбище. На этом родовом кладбище

имеются домики — raf, внутри которых находятся деревянные фигурки — ǩak, заменяющие собой покойников. По каждому умершему человеку ставится такая фигурка. В устройстве ǩak и raf наблюдается много различий. Так гиляки селения Чайво помещают деревянные изображения своих покойников в общий для всего рода домик. Когда такой домик заполняется фигурами, тогда рядом с ним строят другой. Входное отверстие домика у чайвинских гиляков обращено к западу, также на запад обращены лица всех фигур. Домики гиляков р. Тыми селения Танги отличаются от домиков чайвинских гиляков как своим внешним видом, так и тем, что домики у них не общие. Для каждого человека ставится отдельный домик. Отличаются они также и по помещаемым внутри фигурам — ǩak. Так мужская фигура гиляка с. Чайво делается из одной дощечки, а женская из двух — одна из лиственницы, другая из ели. Обе дощечки сделаны в виде фигурок, причем фигура из ели равна по высоте половине лиственничной. Лиственничная фигура обращена на запад, а фигура из ели прибита к ней сзади деревянными гвоздями. Некоторые гиляки неуверенно говорили мне, что фигура из ели — это будто бы лицо женщины. У гиляков Тыми как мужская, так и женская фигуры делаются из одной дощечки, а сзади фигур прикрепляются равные им по величине дощечки, которые называются гиляками tugunɨr или ɣɨmn — носилки. Между фигурой и носилками накладывается множество мелких вещей, которые уносятся душою в селение мертвых. Фигуры у гиляков с. Танги и с. Хои одинаковы для мужчин и женщин. Они делаются из одной дощечки, посредине она имеет отверстие, в которое вставляется круглая палочка, называемая гиляками kɨlmɨr — пупок. Перед фигурой гиляки с. Танги и Хои непременно ставят изображение кукушки, воткнутое на длинную палочку.[1] Перед кукушкой на палочке ставится чашечка, в которую кладут кусочек mos'. Гиляки не могут объяснить, почему перед фигурой ставится изображение кукушки. Возможно, что представление, будто души умерших превращаются после всех своих смертей в кукушек, было когда-то более распространенным среди гиляков западного побережья, и поэтому они ставили кукушку, как образ души, в домик, на ряду с фигурой, заменяющей собой покойника. Гиляки с. Танги возле домика ставят двускатную крышу на двух высоких жердях. Это амбар для покойника. Под крышей вешаются сарана, кружка, березовое ведерце и другие предметы. Судя по описаниям Л. Шренка, такой же формы raf и ǩak, как в с. Танги, делаются гиляками, расположенными по зап. берегу Сахалина к северу от Танги, и амурскими гиляками.[2]

Житель с. Чайво, гиляк Семен, на одном čxar-osun-ku делал фигуру ǩak. Я сидел рядом с ним и наблюдал процесс выстругивания этой фигуры. Выстругав дощечку, он подозвал одного гиляка и посоветовался с ним

---

[1] Л. Я. Штернберг. Гиляки. Стр. 78.

[2] См. Л. Шренк. Т. III, стр. 136 — 141.

относительно того, где в ней вершина, а где корневая сторона, так как во время разговора со мной он якобы не уследил этого. Я спросил, зачем ему это нужно, тогда он мне сказал, что голову фигуры делают на стороне, обращенной к корню, а ноги на стороне, обращенной к вершине, иначе говоря, переворачивают дерево корнями вверх, а вершиной вниз. Больше ни разу и нигде я с подобным фактом не встречался. Не доверять словам Семена нет у меня оснований, тем более, что по убитому в порядке кровной мести гиляку в землю втыкается дерево, вывороченное корнями вверх. Душа убитого гиляка превращается в кровожадную птицу taxč, которая требует отомщения и жаждет крови своего убийцы. Когда душа убитого отомщена, птица taxč перестает надоедать гилякам требованиями о мщении и как будто куда-то исчезает. Л. Шренку гиляки говорили, что она после отомщения улетает «кикр» — вверх. Сомневаюсь, чтоб это приводимое Шренком объяснение гиляков было правильно им понято при его слабом знакомстве с гиляцким языком. И теперь гиляки говорят, что птица taxč после убийства человека улетает вверх, но куда она исчезает после отомщения, они не знают. Правда по сообщению Л. Я. Штернберга постепенно эта птица истлевает и превращается в «прах». [1] Думаю, что вывороченное корнями вверх дерево ставится для того, чтобы душа отомщенного гиляка успокоенная ушла вниз в селение мертвых. Это представление могло быть забыто гиляками. Любое дерево для птицы taxč может служить местом отдыха, но только по дереву, врастающему вершиной вниз, есть возможность для души убитого уйти после своего отомщения в находящееся внизу селение мертвых. Полагаю, шаманское дерево у племени удехэ, обернутое корнями вверх и воткнутое вершиною в землю, служит деревом, по которому шаман спускается в подземный мир, так же, как по обыкновенному шаманскому дереву он поднимается на небо. По нашему мнению дерево, воткнутое вершиною в землю, служит средством проникновения души убитого у гиляков и шамана у удехэ в нижний загробный мир. [2]

---

[1] Л. Я. Штернберг. Гиляки. Стр. 96.

[2] См. описание этого дерева — Доклады Академии наук СССР. 1928, № 15, стр. 331. Е. Г. Кагаров. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх. Сборник «М. А. Э.» V, вып. 2, Л., 1925, стр. 737 — 738. Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. Е. Г. Кагаров, уточняя мысль Л. Я. Штернберга предполагавшего, что источник представления о дереве, обернутом вершиною вниз, надо искать на юге на побережьи Персидского моря, считает, что этот образ мог быть заимствован в Индии, от смоковницы, имеющей воздушные корни. На наш взгляд образ такого дерева вне зависимости от Индии и Персии мог возникнуть всюду под влиянием наблюдений опрокинутого отражения дерева в воде на берегах рек, озер, заливов. Несомненно, что дерево и его опрокинутое отражение в воде воспринималось первобытным человеком как нечто целое. У индусов дерево, растущее вершиной вверх и вниз, приняло образ мирового дерева, проникающего все миры, средний, верхний и нижний. У народов, по представлениям которых загробный мир расположен внизу, дерево, растущее корнями вверх, вершиной вниз должно быть связано с загробным миром, ибо оно врастает в него своей вершиной.

В «день поднимания дерева» гиляки собираются к своему родовому čхаr-osuf — месту поднятия дерева. Там они убивают собак, оставленных со дня сожжения покойника. Мясо этих собак варят в большом японском котле, варят рисовую кашу, кипятят чай, выносят из дому столики и так же, как в день сожжения покойника, съедают всю эту пищу на воздухе, не внося ничего в дом. Женщины обычно сидят в стороне от мужчин и шьют для фигуры одежды, а одна из женщин непременно готовит mos'. Мне удалось видеть только следующие одежды для фигуры k̆ak: миниатюрную шапку, сшитую из белой полотняной материи, края которой были обшиты голубым шелком; два халатика, один белый, обшитый красной материей, а другой из лилового шелка. Из такого же шелка были сшиты наушники и нарукавники, а из белого полотна были сшиты обувь, кисеты и ножны. На мужскую фигуру одевают три комплекта одежды, а на женскую четыре. Если одежды мало, то на мужскую фигуру одевают один комплект одежды, а на женскую два. Один из присутствующих мужчин в это время изготовляет из лиственницы фигуру k̆ak и маленькую чашку для mos'. На лицевой стороне фигуры выцарапывают ножом глаза, рот, нос. Фигуру, одетую в специально сшитые для нее одежды, помещают в raf, чашечку на тонкой палочке ставят перед фигурой на высоте ее рта. Перед тем как поставить фигуру в raf, внизу фигуры делают расщепление и вставляют туда кусочек камня — ŋak, из которого высекают огонь. Затем это место непременно обмазывают угощением mos.[1]

После того как фигура укреплена в земле, на ее голову нацепляют рыболовные крючки, наконечник остроги и непременно с согнутыми остриями нож. Гиляки говорят, что если не нацепить этих вещей на фигуру, то душа покойника не заберет их с собой. Рядом с фигурой втыкается нижний конец тормозной палки для нарты, отломанный от рукоятки, и железный наконечник пешни для пробивания льда, оба остриями вверх, ибо вниз уходят души покойников. — Поэтому же острием вниз запрещается втыкать в землю ножи, крюки и т. д. В домик рядом с фигурой укладываются всевозможнейшие вещи, например, железки для ошейников собак, спички, заряженные дробью патроны, аинское серебро — kugi šagud,[1] кусочки шелковых материй, табак и др. Если не снабдить покойника необходимыми вещами, здесь, на земле, в том числе и домом, то у него ничего не будет в загробном мире. Кроме того, рядом с фигурой, втыкают ветку дерева, и на нее навешивают миниатюрные обувь, кисет, ножны и др. В то время когда родственники покойного заняты помещением фигуры и указанных выше вещей в домик, другие гиляки ломают в стороне от домика охотничьи ружья, котлы, чайник кружку, разбивают блюдца, тарелки, бутылочки, не забывая ничего из тех вещей, которые могли бы пригодиться в селении мертвых покойнику. Когда

---

[1] Аинским это серебро называется только потому, что гиляки покупают его у айну, которые, в свою очередь, покупают его, повидимому, у японцев.

все необходимые вещи помещены в домик, его покрывают корой, и прикрепляют ее при помощи веревок к палочкам, воткнутым по бокам домика. Гиляки говорили мне, что вечером в домике можно услышать разговоры. Это старые фигуры говорят с пришедшим. На этом «день поднимания дерева» оканчивается. Родичи доедают остатки пищи и отправляются по домам, а душа покойника, восседая на нарте, запряженной собаками и нагруженной целым ворохом вещей, отправляется по направлению к селению мертвых.

После этого дня собаку, которая заменяла собою покойного (prɪs'ki) выводят из дома на улицу. Через некоторое время ее непременно продают или обменивают в род зятьев. Только представители рода зятьев могут съесть мясо этой собаки. Ни род тестя, ни сородичи покойного мяса этой собаки, по обычаю гиляков, есть не могут.

Смысл наименования проводов покойника «днем поднимания дерева» заключается, по нашему мнению, в следующем. Гиляки считают, что первые представители их народности произошли от сока лиственницы. В возможности происхождения людей от дерева гиляки не сомневаются. Так они уверены, что от сока, вытекающего из шишкообразного нароста ольхи, рождаются дети mauzir или heuŋi exlыŋ. Последние бегают по лесу и пугают своим криком гиляков. Эти дети похожи по своему виду на человеческих детей и считаются злыми духами. Легенд об обитании душ человеческих детей на дереве я у гиляков не нашел. У соседей гиляков, гольдов, такое представление имеется.[1] Но, в то же время, целый ряд фактов, изложенных в этой статье, свидетельствует о том, что какие-то представления о связи человека с деревом у гиляков были. Ибо не случайно то, что грудных детей хоронят на деревьях, что плаценту прячут на дерево, что пупок ребенка прячется внутрь дерева, что испражнения ребенка выливаются у дерева, наконец, не случайно то, что сжигают человека непременно на лиственничном дереве и что преимущественно из этого же дерева делают фигуру ǩak, заменяющую покойника. Воздерживаясь от попытки восстановления всей этой концепции, я хочу указать только на то, что само название дня проводов покойника днем поднимания дерева — свидетельствует о том, что у гиляков очевидно существовало представление, что в момент смерти человека падает дерево, в котором жила душа покойника, отправляющаяся в селение мертвых. У соседей гиляков, гольдов, существует представление, что одна из трех душ человека, душа — дерево morso, «выростающее при рождении человека, падает перед концом его жизни».[2] Вполне возможно, что в целях скорейшего отправления души покойника в селение мертвых гиляки действительно поднимали какое-нибудь упавшее дерево.

---

[1] «Сибирская живая старина». Иркутск, 1925, вып. III — IV, стр. 148. Н. А. Липская-Вальронд. Материалы к этнографии гольдов.

[2] И. И. Козьминский. Сборник этнографических материалов. № 2 1927 г. Стр. 44.

По сообщению Л. Я. Штернберга гиляки ставили вывороченное вверх корнями дерево и после лиц, умерших естественной смертью.[1] Возможно, что именно это действие гиляки называли подниманием дерева. С течением времени вывороченное вверх корнями дерево заменилось фигурой ǩак, а название обряда осталось одним и тем же.

Гиляки селений Арково (ašxej-vo), Усть-Агнево (Arni-vo), Най-най и Пиляво не сожигают своих покойников, а хоронят их в земле. К сожалению, подробнее ознакомиться с этой формой погребения мне не пришлось. Для погребения покойника в земле выкапывается сравнительно неглубокая, но широкая яма, и в ней устраивается mu nigыvыŋ raf — дом для покойника. Этот дом представляет собою ящик, составленный из толстых лиственничных плах, выструганных топором. Покойника гиляки указанных селений укладывают лицом на юг. Вместе с покойником в гроб кладут кисет с табаком, спички, трубку, чашки, блюдца, ружье и другие необходимые ему вещи. Все вещи изламываются. Когда покойник и все необходимые ему вещи уложены, ящик покрывают двумя толстыми плахами и оставляют посредине между ними щель. Эту щель покрывают толстой, особо украшенной плахой, которую гиляки называют лодкой. Затем гроб зарывают. Та небольшая часть «лодки», которая находится над головой покойника, оставляется незарытой. Если покойник мужчина, то в эту часть втыкается наконечник для гарпуна и различные рыболовные крючки, которые необходимы будут покойнику в селении мертвых. По краям могилы втыкаются четыре красиво вырезанные дощечки — это весла для лодки покойника. Посредине, между веслами втыкают над гробом большую фигуру ǩak, в средине которой имеется отверстие. Сквозь это отверстие просовывается длинный шест, нужный для лодки, и затем длинные,тщательно выструганные древки для крюка, которым гиляки колют рыбу. Затем у гроба, возле головы покойника, в землю втыкается очищенное от коры деревцо, с укороченными сучьями, какие ставятся гиляками возле домов для навешивания на них различных вещей. На это деревцо навешивают ведерко, кружку, петли для ловли соболя (роča), покойник в селении мертвых будет также заниматься соболиной охотой, и другие вещи. Между прочим, если умирает приехавший в гости чужеродец, то гиляки его не сожигают, а хоронят в земле, ибо сожигать чужеродца на огне своего рода нельзя. Если умерший чужеродец был очень уважаем гиляками, то они складывают из дров клетку, прячут туда его тело и посылают за его сородичами. Приехавшие сородичи сожигают его тело и устраивают потом в своем селении проводы души покойного в селение мертвых.

Похороны — это дело рода. Умершего члена рода хоронят только сородичи.

Человек, по представлениям гиляков, продолжает и после смерти жить такой же жизнью, какой он жил на земле. Дорога в эту деревню мертвых —

---

[1] Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 77, 396.

mlыx-vo — идет где-то через дыру в земле, дыру такую широкую, что сквозь нее можно пройти совершенно не сгибаясь. По словам гиляков, вход в эту дыру сторожит старуха, которая держит в руке шило. Старуха просматривает у душ входящих в селение мертвых уши, и если на ушах есть следы проколов, она беспрепятственно пропускает души в селение, если же проколов нет, то она прокалывает своим шилом ухо души и уничтожает ее этим проколом. По другому варианту этого предания старуха стоит на перекрестке двух дорог. К ней направляются души мертвых. Тех, у кого уши продырявлены, она пропускает в селение мертвых по хорошей дороге, а тех, у кого уши не продырявлены, она пропускает по плохой дороге, и они там погибают. Единственная разница, существующая между жизнью в млыхво и здесь, на земле, та, что когда здесь ночь, там день, и наоборот. Солнце, обойдя нашу землю, уходит по представлениям гиляков светить мертвецам, а в остальном там все одинаково. Люди живут там в таких же домах, как и здесь, ловят рыбу и приготовляют из нее юколу, так же вступают в брак и рожают детей, как и здесь на земле. Жизнь в mlыxvo представляется гилякам настолько реально, что живой и мертвый супруги сохраняют друг на друга супружеские права. Так если оставшийся в живых супруг не вступает снова в брак, то умерший супруг тоже не вступает ни с кем в брак и ожидает супруга, чтоб продолжать начатую ими на земле жизнь. Если же живой супруг снова вступает в брак, то и умерший поступает так же, находя себе по своему вкусу мужа или жену. Покойник, направляющийся в селение мертвых, идет к умершим до него родичам, т. е. в свой род. Каждый гиляцкий род непременно имеет в селении мертвых своих родичей, живущих там таким же родом, каким они живут здесь на земле. Этим объясняется то, что каждый гиляцкий род имеет свои čxar osuf и свои raf. Если умирает гилячка, то в зависимости от того, состоит ли она в браке или нет, она отправляется в род своего отца или мужа.

Описания погребений лиц умерших неестественной смертью будут даны особо, здесь же мы только отметим, что души повесившихся гиляков (higurškis pigunigыvыŋ) влачат жалкое существование. Старик Моклей из с. Чайво рассказывал мне, что на северо-западном поб. Сахалина жили два брата Куигрин и Лыськын. Оба они были очень богаты, в особенности Лыськын. Не вылечившись от изнурявшей его болезни, Лыськын повесился. Taxrtonigыvыŋ — человек, душа которого отлучается во время сна и бродит по миру, наблюдая происходящее, рассказывал, что его душа спустилась в селение мертвых и видела там Лыськына. Лыськын вступил с ним в переговоры и осведомился, отдали ли гиляки его брату Куигрину все причитавшиеся ему Лыськыну, долги, лодку, собак и др. Лыськын питался одними лягушками и uzlaŋ lojmыŋ — полугнилой высохшей форелью, валявшейся на берегу реки. В погоне за лягушками он о кустарники в клочья разорвал свою одежду. Жил он вдали от жителей селения мертвых, по другую сторону реки, на берегу.

Чайвинские гиляки рассказывают, что лет 10 назад один гиляк из с. Агиво отправился зимою на Мал. Горомай на ловлю рыбы и повесился. Они уверены, что душа его бродит вблизи этой реки и что ночью можно услышать как он кричит. По сообщению гиляка Хайкайка из с. Кекрво душа повесившегося на дереве волочит на себе душу дерева и никаким образом не может от него освободиться, если самоубийца не имел при себе ножа, точильного камня и иголки. Итак, мы видим, что по одним сообщениям, душа повесившегося остается на земле, а по другим — уходит в подземный мир, но в обоих случаях она живет вдали от всех на берегу какой-нибудь реки и питается лягушками.

Вышеизложенными фактами исчерпывается весь собранный мною материал по вопросам рождения и естественной смерти человека у гиляков.

Луга, 20 июня 1929 г.

В мае т. г. я ознакомился с неизданными Л. Я. Штернбергом материалами по гилякам, подготовленными к изданию в г. Хабаровске С. А. Ратнер-Штернберг. Эти материалы содержат весьма интересные данные по погребению. По этим материалам пупок ребенка вешается им самим, когда он подрастет, в лесу на дереве. Поминки, периодически совершаемые амурскими гиляками возле raf, называются tigr az'radž — дерева наблюдением. Эти данные подкрепляют установленный нами факт о связи человека с деревом у гиляков, требующий еще своего объяснения.

Ленинград, 7 июля 1930 г.

БОГОВЫ ОЛЕНИ В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ХАСОВО

Л. Костиков (Ленинград)

Народность, живущая к северу от полярного круга по всему побережью Ледовитого моря и к северо-западу от Енисея до реки Мезени, именует себя хасово, что в переводе на русский язык означает — мужчина. Русские присвоили обитателям этого района, равно как и ветви их, кочующей между Енисеем и рекой Хатангой, общее название — самоядь, самоеды, самоедины, сыроядцы и т. д.

В данной статье, описывающей религиозные верования родов, кочующих между устьями Енисея и Оби, употребляется их самоназвание — хасово.[1]

Основным занятием хасово, вызванным условиями существования и нашедшим себе отражение в культе, является оленеводство. Приручив оленя и тесно связав с ним свою жизнь, оленевод считает необходимым на всех принадлежащих ему оленях ставить свой знак собственности. Меты эти делаются путем отрезывания части уха. Каждая семья наследственно принимает свою мету. Таким образом, по надрезам на ушах оленя нетрудно определить, кому он принадлежит. Весной, когда самка во время отела стремится к уединению, хасово, опасаясь, что отделившаяся может смешаться со стадами соседей, не ограничивается существующей на ушах метой и добавляет к ней свою родовую тамгу.

Тамга обыкновенно ставится на левой стороне у лопатки путем надреза шерсти. Такие меты встречаются и на молодняке, если стадо сборное и принадлежит нескольким хозяевам. Однако, при ближайшем рассмотрении стад, обращают на себя внимание олени с изображением на шерсти каких-то непонятных знаков, по своему виду не подходящих к обычным тамгам. Оказывается, что это боговы олени, олени, посвященные богам.

Каждому из божеств, имеющему в жизни хасово то или другое значение, посвящается олень определенной масти. Посвящению этому предшествует жертвоприношение, во время которого оленевод теплой печенью жертвенного животного ставит на левом боку посвящаемого оленя соответствующую богову тамгу — ха́ге пе́ттеме (на Енисее тамга называется — е́сир).

[1] Национальное самоназвание самоедов — непсу. *(Прим. ред.)*

Посвящаемые богам олени выбираются из тех, которые не были обучаемы езде в упряжке и не только по своему цвету и окраске, но и по форме рогов и вообще внешнему виду отличаются от других. После посвящения они ставятся в особое положение. Ловить их — грех. Когда перед запряжкой кучно гонят стадо — «неводят», — и посвященный олень попадет вместе с остальными в специально сооруженную для этого загородку — «невод», то его сейчас же освобождают, так как — йӧркалапть — «неводить» его нельзя. Боговых оленей нельзя и арканом ловить. Если случайно рога такого оленя запутаются в брошенный хватательный ремень — тыньте, владелец ремня тотчас же исправит ошибку. К ним вообще не следует и прикасаться, не только женщинам, но и мужчинам. Они — неприкосновенны, их назначение служить украшением стада, быть носителями его благополучия. Они не работают и умирают, не узнав, что такое ярмо. Хозяева им не люди, а сами боги.

Прежде чем приступить к перечислению божеств, коим посвящаются олени, уделим несколько строк первобытным верованиям хасово.

О главном божестве их — Нуме — М. А. Кастрен в своих письмах отмечает, что Нума «часто смешивают с видимым небом, которое тоже зовется нумом. Звезды считаются частями Нума и потому называются Numgy, т. е. принадлежащие к Нуму. Радуга — край плаща Нума, как то видно из ее названия — numbanu; солнце тоже называется Нумом или илимбеамбаэртие... От некоторых я слышал, что и земля и море и вся природа — нум.... Другие же, — говорит далее Кастрен, — под влиянием христианства обыкновенно почитают Нума творцом мира и твердо убеждены, что он самый и есть мироправитель, что он дарует человеку и счастье, и благо, и оленей, и лисиц, и всякого рода богатство. Нум же хранит оленей от диких зверей, почему и называется илимбеамбаэртие, т. е. хранитель скота. Нум все знает и видит, что ни делается на земле». [1]

Итак, по словам М. А. Кастрена, Нума смешивают с видимым небом и вообще со всей природой. Ему же приписывают охрану оленей, называя илимбеамбаэртие, эпитет, который придают и солнцу. Радуга — край плаща Нума, а звезды части Нума. Наконец, под влиянием христианства некоторые, по мнению того же Кастрена, почитают Нума творцом и владыкою мира.

Архимандрит Вениамин, без сомнения большой знаток нравов и обычаев хасово, приводит другое определение Нума — илевбарте — и производит его от илеиц — жизнь, или илеве — век, и глагола баргав — делаю, и причастия барт — делающий. Благодаря этому получается — век дающий, жизнь дающий, церковно-славянское — жизнодавец. [2]

---

[1] Собрание старых и новых путешествий. Ч. II. Путешествие М. А. Кастрена. М. 1860, стр. 130 «Этнографический сборник Русск. геогр. об-ва.» Вып. IV, 1858. Этнографические замечания и наблюдения М. А. Кастрена — стр. 293.

[2] «Этнографический сборник Русск. геогр. о-ва». Вып. IV, 1858. Самоеды мезенские, стр. 56.

Действительно, сейчас по словам хасово, Нум — владыка вселенной, хозяин всякой твари, отец ни́се. О своем отце хасово говорит: «ни́се ми»— отец мой. О Нуме он так же скажет: «Нум ни́се ми» — Нум отец мой. Когда же в глубокой тундре, там, где по свидетельству прибрежных жителей, живет «дикой вьін хасово» — дикий тундренной хасово, начнешь разговаривать на религиозные темы, картина миропонимания данного народа представляется несколько иной, чем о ней говорит М. А. Кастрен и, как мы увидим ниже, противоречит словам архимандрита Вениамина. Так, звезды — «numgy» не «часть, принадлежащая к Нуму», как то указано в цитированных уже русских переводах писем М. А. Кастрена, а уши Нума. Это словообразование может быть подтверждено следующим примером. Двухстворчатая раковина — яунха (я́unha). Яу — море, ха — ухо, яунха — морское ухо, ухо морского зверя. Нум ха — ухо Нума. Numgy— уши Нума. М. А. Кастрен дает не совсем ясное объяснение слову «numgy» и в подлиннике указывает: [1] Die Sterne werden als Bestandtheile von Num betrachtet und deshalb Numgy d. h. etwas zu Num gehörendes genannt». Дословный перевод указанной фразы таков: звезды рассматриваются как составные части Нума, и потому numgy обозначает нечто Нуму принадлежащее.

Таким образом, по нашим сведениям, Нум представляется существом с бесчисленным количеством ушей — звезд, через посредство которых он знает, где что делается. Ему посвящается бык — силирты — беловато-серый, как песец-синяк. Шерсть белая, а подшерсток темный. Ежегодно осенью Нуму приносят в жертву оленя, кровью которого ставят на посвященном животном богову тамгу — кровавую богову печать. Обычай этот носит название очищения — то́рапт, но в нем можно уловить и элемент посвящения. Мясо жертвенного оленя может быть употребляемо в пищу всеми, несъеденные остатки вносятся в чум.

Мясо жертвенных животных съедается преимущественно мужчинами— хранителями отцовской веры при агнатическом родовом строе. К культу предков и почитанию общего родоначальника жена при строго соблюдаемой экзогамии, как чужеродка, не допускается. Мясо животных, приносимых в жертву надземным богам, считается чистым и потому не может быть вносимо в чум, являющийся помещением нечистым — поганым. Если жертва приносится земным или подземным божествам, жертвенное мясо может быть внесено в чум, так как и сами боги — земные, нечистые, поганые, т. е. духи злые, напр.: оспа, сибирская язва и т. д.

В этом отношении допускаемое при жертвоприношениях Нуму разрешение всем есть жертвенное мясо и вносить остатки его в чум является единственным исключением.

---

[1] M. A. Castren, Reiseerinnerungen ausden Jahren 1838—1844. St.-Psb., 1853, стр. 198.

Приносимые в жертву олени, равно как и предназначенные для еды, по обычаям хасово обязательно должны быть задушены петлей, а не зарезаны. Кроме того, жертвенное животное большею частью съедается в сыром виде. В некоторых случаях в этой трапезе разрешается принять участие и женщинам, но отдельно от мужчин, причем им дают лишь определенные части жертвы. Равным образом и варить можно только некоторые части туши. Так, голова даже и не жертвенного оленя всегда съедается в сыром виде и только мужчинами, ноги и круп оленя — монзанг — отдаются женщинам. Самый акт жертвоприношения носит название — ха́нунта. О жертве хасово говорят в неопределенных выражениях — хан, или хэ, а на вопрос, что это означает, объясняют: «оленя душить — туда послать».

Вернемся, однако, к оленю, посвящаемому Нуму. В случае смерти этого оленя шкуру его нельзя употребить на постель. Она может быть использована на изготовление верхней мужской одежды — соок (на Енисее русские называют эту одежду — сокуй, или совик, на Оби — гусь), или в крайнем случае ею прикрывают мужские сани.

Печать Нума, делаемая на посвященном ему олене, изображена на рис. 1 и представляет собой следующее:

Горизонтальная линия, идущая от головы к хвосту, означает: «божий спинной мозг — Нум пуда». [1]

Три изогнутые линии, идущие вниз, являются «божьими завязками» — Нум ине. Этими завязками Нум удерживает оленя около себя, около своего мозга. Что касается трех дуг, идущих от одного конца горизонтальной линии до другого, то они изображают не что иное, как радугу — Нум пану́ (Numbanu — К а с т р е н а), или верхнюю одежду Нума. Почему на нем женская одежда паны́, как будто и непонятно. Однако, надо принять во внимание, что мужчины ночью всегда снимают свою малицу и укрываются одеждой, имеющей покрой халата. В этой одежде они проводят часть вечера перед сном и часть утра после сна, когда не работают и отдают, так сказать, часть своего времени семье, играя с детьми или беседуя с домочадцами. При приличном калыме и хорошем приданом невеста всегда привезет для своего супруга эту одежду, которая хотя и имеет женский покрой, но предназначается для мужчины. Поэтому и неудивительно, что у Нума оказалась такая нарядная одежда с широкой разноцветной полосой на подоле. Очевидно радуга, производящая на хасово впечатление узора, дала им основание к представлению о характере одежды Нума.

Перейдем теперь к следующему божеству — солнцу. По понятиям хасово солнце — ха̀йер — мать света — я́ле на́бе. Ему посвящают белого двухгодовалого быка. Это — ха́йер ты — солнца олень, или я́лен ты — света олень. Нет ни одного оленовода, который в месяц лимбы иры — «орловый» месяц (январь) не принес бы солнцу жертву. В этом месяце солнце в север-

[1] Головной мозг — на́йвай.

ной зоне лесо-тундры едва поднимается над деревьями, а в чистой тундре оно начинает появляться лишь на короткое время и по величине не более орла. Вот почему январь и получил название ли́мбы иры́. Солнцу приносят жертвы именно в январе, когда оно впервые после долгой полярной ночи снова появляется над горизонтом. По представлению хасово солнечное светило ушло туда, куда уходят мертвые. Казалось, ушло и более не покажется и вдруг оно появляется снова. Снова дает свет и тепло, а за ними идет пища в смысле улова рыбы, идет отел — увеличение стад, т. е. обогащение. Наконец, за ними, или скорее с ними, идет возможность возвращения на дедовскую землю, где приволье, свобода и сытая жизнь, где проведены лучшие годы юности и где похоронены родные.

Как и при жертвоприношении Нуму, на олене, посвященном солнцу, ставят особую мету, называемую ялэ́ и́не. Инь — нить. Ялэ́ — свет. Ялэ́

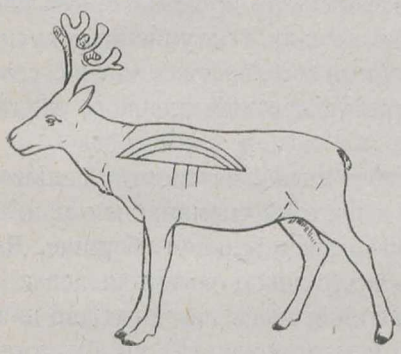


Рис. 1

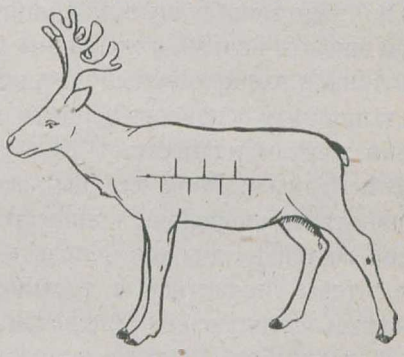


Рис. 2

и́не — нити света. Их семь. Этими семью нитями солнце должно удерживать свет. Описываемая тамга изображена на рис. 2.

Мясо приносимого в этом случае жертвенного оленя обязательно должно быть съедено все сразу тут же на месте. Вот почему это жертвоприношение обставляется некоторой торжественностью. Для самого жертвоприношения выбирается какой-нибудь пригорок или холмик. Если наличного состава мужчин в данной семье недостаточно, чтобы выполнить закон предков и собственными усилиями справиться с уничтожением жертвенного животного, приходится приглашать гостей. Охотников полакомиться свежим мясом всегда найдется в тундре немало. При этом приглашающий гостей надеется, конечно, что и его позовут оказать ту же услугу. Богачи, побуждаемые желанием, чтобы о них и их богатстве говорила молва, приносят в жертву солнцу одновременно нескольких оленей, созывая при этом соответствующее количество гостей.

Здесь не лишнее отметить, что при исполнении этого обычая всплывает наружу невыявляемая в обыденной жизни, с давних времен существовав-

шая, внутренняя племенная вражда, а отчасти обнаруживается также патриархальный, агнатический родовой строй.

На эти свои, если можно так выразиться, праздники, хасово избегают приглашать тех, из среды которых они берут себе жен, например обдорских остяков-оленоводов — народность, всецело ими поглощенную, перенявшую и язык их и веру и обычаи. Остяки, с своей стороны, беря себе жен из среды хасово, исполняя те же обряды, что и они, в то же самое время в своей интимной жизни также предпочитают общаться в своем кругу, т. е. в кругу бывших остяков. Таким образом получается как бы искусственный подбор, и на эти жертвенные торжества как теми, так и другими приглашаются лишь родственники по мужской линии. Однако, кто бы случайно ни попал на такие жертвоприношения, старый, освященный веками, обычай гостеприимства заставляет номада и богатому и бедному оказать одинаковые почет и уважение.

При жертвоприношениях солнцу мясо жертвенного животного, конечно, в чум вносить нельзя, и женщины его обычно не едят. Отступление допускается лишь в том крайнем случае, когда наличный состав мужчин не в состоянии выполнить основного условия обряда, требующего немедленного уничтожения жертвы на месте.

В холодные зимние месяцы хасово способен съесть невероятно большое, по понятиям европейца, количество мяса, и поэтому упоминание о приглашении гостей не должно наводить на мысль о значительном сборище. Для того, чтобы справиться с теленком, надо всего шесть-восемь человек, и от жертвы останутся не больше как через час одни лишь негодные для пищи в сыром виде отбросы, да шкура. Все, что только можно съесть, будет съедено без передышки. При этом лакомством являются такие части животного, которые для нас совершенно неприемлемы, например: хрящи горла, уши и т. д.

Если посвященные солнцу или Нуму олени умирают, и причина смерти говорит за то, что мясо их не грозит съевшему смертью, то, конечно, павших оленей съедят. При этом соблюдается непременное условие съесть мясо в сыром виде, не внося его в чум, так как оно чистое, освященное некогда жертвенною кровью.

Практикующийся среди кочевников обычай съедать сырым мясо павших оленей ежегодно уносит ряд человеческих жизней, несмотря на то, что путем горького опыта хасово дошли до сознания быть крайне осторожными в употреблении внезапно павших животных. Однако, голод и нужда заставляют иногда пренебрегать выработанными ими же самими правилами гигиены. В таких случаях можно встретить поразительные примеры самопожертвования. Так, например, во время нашего пребывания в тундре, обремененный большою семьею шаман, обманным образом овладевший тушей павшего оленя, употребить которого в пищу не решился его владелец, запретил своим сыновьям прикасаться к этому мясу до тех пор, пока он сам со своей

старухой не испытает на себе безвредного действия падали. Сыновьям воспользоваться этой добычей не удалось, так как она оказалась роковой для стариков, умерших в тот же день.

После смерти владельца, которому принадлежал посвященный солнцу олень, последний хотя и утрачивает свое особое значение, переходя на положение обыкновенного непрягового оленя — менарýй, все же, будучи однажды помазанным жертвенной кровью, освобождается навсегда от работы. Дети и родственники умершего для блага семьи посвящают солнцу нового быка тем же способом помазания.

Нередки случаи, когда родственники находящегося при смерти оленевода, не имея надежды на выздоровление больного и желая во чтобы то ни стало отдалить момент смерти, умерщвляют посвященного солнцу оленя в твердом убеждении, что душа его может быть послана взамен души умирающего. В тех случаях, когда после такого жертвоприношения в состоянии здоровья больного наступает улучшение, окружающие объясняют это принятыми мерами. Если же после умерщвления оленя безнадежно больной, сверх ожидания, выздоравливает, это приписывают совершенному обмену душ, еще более укрепляя веру в силу богов.

По верованиям хасово каждому человеку положено прожить определенное количество времени и совершить определенные деяния. Все это изложено на личном листке каждого. Когда предначертанное на бумаге дойдет до конца — наступает смерть. Пáдер тетейвы́ — гумашка (бумажка) дошел... смерть.

От хáйер ты, посвящаемого солнцу, надлежит отличать белолобого пестрого оленя. Этот олень также носит название хáйер ты, а иногда его называют хайеря́с ты. У него на лбу — солнце, и хозяин ему само солнце. Запрягать такого оленя, конечно, нельзя даже в священные санки. Бедняк, если и решится сделать это, то только весной, когда животное линяет, и отличительный знак его на лбу теряет свои очертания. Под старость этого оленя ожидает участь быть принесенным в жертву в орловый месяц.

Среди почитаемых хасово божеств едва ли не на первое место следует поставить покровителя оленей илимбеамбаертие по тому влиянию, которое приписывается ему на развитие экономической мощи кочевника, а следовательно и по тому почету, который ему оказывается.

Нум — пожилой бог, солнце — женщина-богиня, а покровителя оленей по внешнему виду представляют себе человеком средних лет. Одет он так же, как одеваются все хасово. По профессии он пастух. Его забота только пасти и охранять оленей. Он один может уберечь стада и от многочисленных болезней, из которых каждая имеет своего злого представителя, стремящегося погубить оленей, и от волков, и от бескормицы, и от беспричинного падежа, и от комаров с оводами, и от гололедицы и т. д. Во время пастьбы он невидимо руководит стадом. Захочет — и на плохом пастбище олени будут

кормиться кучно, не рассеиваясь, и досыта наедятся. Не захочет—и на самом тучном пастбище скот будет голодать и истощаться.

Богатство в смысле количественного обладания стадами оленей объясняется тем, что во время кочевания по глубокой тундре богач лично встретился с илимбеамбаертие и при встрече не растерялся, а обратился с просьбой уделить ему оленей. Илимбеамбаертие — существо доброе и в исполнении лично обращенной к нему просьбы никогда не отказывает. Хасово настаивают, что не было случая, чтобы он отказал, если просьба сделана лично.

Ему посвящается серая важенка — ялинáны ты, называемая илимбеамбаертие ед ягдей. Конечно, она совсем не ученая, ее не неводят и ремнем не ловят.

Обряд жертвоприношения покровителю оленей совершается два раза в год — осенью во время спаривания и весной во время отела. Жертвенной кровью этих животных ставят на посвященной важенке, богову мету — хáге éсер, которая изображается так, как это показано на рис. 3. Эта тамга, по словам хасово, означает, что олень должен жить сúу по— семь лет.

— А когда помрет, будем другого давать, и все олени должны жить не меньше семи лет.

После семи лет уже на восьмом году зубы оленя наполовину стираются. К десяти годам от зубов почти ничего не остается. Поэтому рабочим животным олень может быть только до восьми лет. От восьми до десяти лет олень по силе своей равен годовалому бычку. В соответствии с состоянием зубов и мясо его, в смысле отложения жиров, и шкура его, в смысле густоты шерсти, значительно ухудшаются в качественном отношении. Вот почему хасово просит богов, чтобы олень прожил не менее семи лет.

Когда посвященный илимбеамбаертие олень умирает, его заменяют другим. Мясо его, если условия смерти позволяют, едят, а из шкуры делают хватательный ремень — ты́ньте. Остальное все кладут на священное место.

Почитая своих богов хасово не пренебрегают и чужими, лишь бы только они помогали ему в тяжкой борьбе за существование. Так, позаимствовав по всей вероятности у русских моряков почтение к Николаю угоднику, хасово сопричислили его к числу своих богов, и теперь он ничем не отличается от обыкновенных божеств хэ́ге (xahe).

В случае опасной болезни, когда никакими другими мерами помочь нельзя, Николаю угоднику посвящают белолобого двухгодовалого быка — та̀йсер ты. Богова тамга Николая угодника изображена на рис. 4. Горизонтальная линия означает возжу — на́йво и́не — головная веревка. Волнистая линия с двумя маленькими черточками — части седла — те́рптад.

— Маленькие ремни пойдут поперек груди, чтобы седло не сползало назад, — объяснил шаман.

Другая большая изогнутая линия, идущая почти параллельно первой,

изображает я́допть — палку, посох старика Николая, а пересекающая последние две представляет собой нгай — ногу Николая угодника.

У хасово олень не употребляется как вьючное животное. Их порода оленей слишком мелка и не годится для верховой езды. Седел у них в употреблении нет. Ближайшими их соседями, имеющими сейчас представление о седлах, являются русские и живущие по правому берегу Енисея долгане, употребляющие оленей в качестве вьючных животных.

Олень, посвященный Николаю, называется никола́ен ты. Его так же ежегодно освящают жертвенной кровью в месяц ли́мбы иры́ (январь).

В случае смерти такого оленя его всегда заменяют другим. Если умирает владелец оленя и после него остаются дети, то они принимают на себя обязанность иметь оленя, посвященного Николаю, до тех пор, пока в их семье имеются олени.



Рис. 3

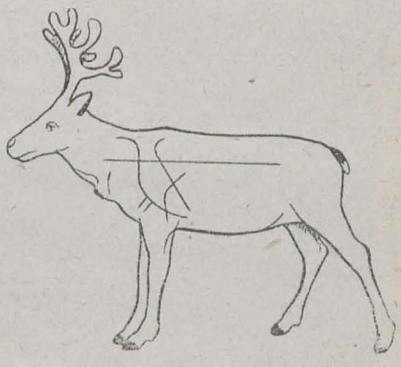


Рис. 4

Пришлось видеть еще одну мету, поставленную на посвященном олене хотя и остяками, но теми из них, которые ассимилировались с хасово, не знают своего родного языка и жены и матери которых принадлежат к родам хасово. К сожалению выяснить значение этой меты не удалось.

14 января, т. е. на новый год по старому стилю, было принесено в жертву в присутствии пишущего эти строки четыре оленя. Подробности жертвоприношения из опасения загромождать статью описывать здесь не будем, отметим лишь, что на пятом, специально выбранном для этой цели, пестром быке — па́двы ты — владелец стада печенью одного из четырех жертвенных животных нарисовал в области левой лопатки круг, перечеркнув его сверху вниз одной широкой полосой. Изображение этой тамги см. на рис. 5.

Кроме этих оленей, имеющих определенную мету, в стадах оленеводов встречаются и другие посвященные божествам, олени. Так, хозяину огня — ту ие́ру—посвящают темного оленя—теймие́й ты. Шерсть темносерая, дымчатая, как дымленная постель. Оспе посвящают пестрого оленя — си́упари ты, покрытого черными точками — пятнами. Оспа — нгы́ликако, но этого слова стараются не произносить. «Лучше не упоминать, не сердить ее, а то

можно навлечь беду на свое семейство». О ней стараются говорить описательно: я́кона на́йда-та — которая рожу пишет; лицо, изрытое оспой, называют: ся́тата хаба́й — ломаная рожа, испорченное лицо. Оспе приносят жертву в начале года.

Сведений об оленях, посвящаемых хасово своим богам, в литературе встречать не приходилось. Только Ю. И. Кушелевский сообщает, что на оленях, обреченных в жертву, кладут «дьявольское клеймо», представляющее круг с точкой-центром внутри. «Дьявольские тавры — говорит он — кладутся самоедами на оленей во время своих болезней и разных несчастий, и олени носят их до того времени, пока не выздоровеет больной, и лишь по выздоровлении его убивают в жертву и съедают; если бы кто раньше убил оленя с подобным тавром, то сам захворает тою же болезнью, которой затаврен был олень. Некоторые самоеды нарочно подпускают подобных оленей в чужие стада, думая, что олень унесет на себе все их несчастия и, войдя в чужое стадо, оставит несчастье тому, кому принадлежит стадо». [1]



Рис. 5

В данном случае, нам кажется, имеет место не акт посвящения, а скорее обещание (обет) принести в жертву намеченного оленя в случае выздоровления хозяина, или заклинание животного, которое должно перенести несчастье в другую семью.

Приписываемое туземцами дьявольскому тавро значение дало повод Кушелевскому, в целях сохранения стада, поставить этот знак на всех его 400 оленях. При этом рабочие остяки и хасово советовали ему не делать этого, в твердой уверенности, что на таких оленях ездить не следует, так как на них постоянно придется блуждать, кружить по тундре, т. е. они будут приносить несчастие.

Возвращаясь к боговым оленям, необходимо отметить, что рядом с ними могут быть поставлены также те олени, которые в счет калыма не идут и которые жених по обычаю дарит отцу невесты в количестве двух-трех штук при калыме до тридцати оленей. Когда же калым более тридцати оленей, жених должен дать семь оленей или дважды семь. Эти олени предназначаются для боговых санок—хэ́ген хан и носят название хэ́гнин ты. В этих священных санях, имеющих обязательно семь копыльев, хасово прячут своих домашних богов и берут их с собою в дорогу (рис. 6). Жених подводит приносимых в дар оленей к священным санкам тестя и тут же душит специально для этой цели приведенного теленка—хэгнен кан, кровью которого мажет оленям бока. Мясо этого теленка вносить в чум нельзя, и жених этого

[1] Ю. И. Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал. Спб. 1868, стр. 66.

мяса есть не имеет права—грех. Помазанных женихом оленей, получающих после помазания название хэ́вутавы ты, резать для употребления в пищу нельзя — грех. В долг дать можно.

Самый акт совершаемого женихом жертвоприношения у священных санок, где хранятся родовые семейные боги невесты, и посвящение для перевозки этих саней определенного числа оленей, пожалуй, может быть рассматриваемо, как компенсация предкам чужого рода за душу невесты, переходящей в другой род.

К этим оляням примыкают и собственные олени отца невесты, предназначаемые для перевозки боговых саней. Никакой другой работы они нести не могут.

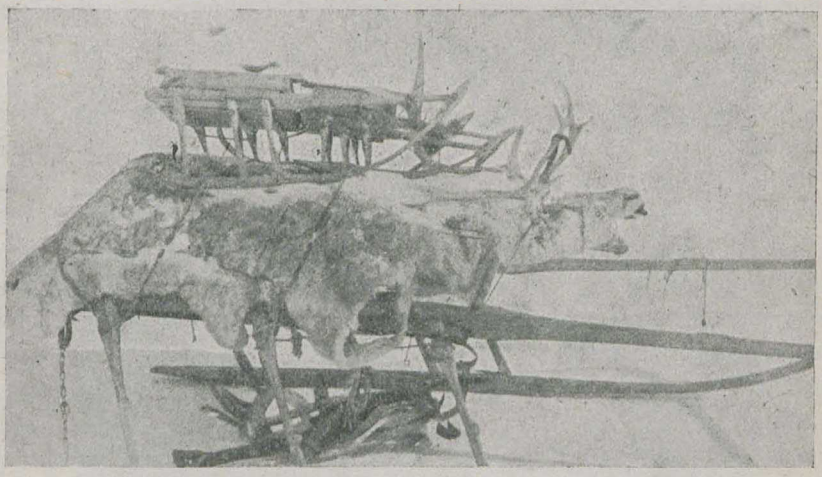


Рис. 6

В противоположность боговым оленям в каждом семействе имеется не менее двух поганых нечистых оленей—ся́бунси. Их назначение возить поганые санки—ся́бу, т. е. те сани, на которых женщины перевозят свою обувь, чумовые доски и прочее имущество, считающееся нечистым. К этим оленям и санкам мужчины не прикасаются, чтобы не потерять своего яб—«талана-счастья». Мясо этих оленей мужчина, конечно, есть не будет.

Таким образом по мастям посвященные олени распределяются так: 1) Нуму — си́лир ты — беловато-серый бык; 2) солнцу — сэ́р ты — белый двухгодовалый бык; 3) покровителю оленей илимбеамбаертие — ялина́ны ты — серая важенка; 4) Николаю-угоднику — тайсер ты — белолобый двухгодовалый бык; 5) на новый год неизвестному божеству — па́двы ты—пестрый бык.

Кроме того, считаются принадлежащими божествам, благодаря своей оригинальной окраске и потому не нуждающиеся в дополнительных метах: 1) хайеря́с ты — пестрый олень с белым пятном-солнцем на лбу, по-

священный солнцу, и 2) си́упари ты — покрытый темными пятнами с мелкими черными точечками-оспинами, посвящаемый оспе.

Остается упомянуть еще о темносером олене — теймýй ты, посвящаемом огню, но о нем подробных сведений достать не удалось.

Кроме этих определенной масти боговых оленей на особом положении находятся также олени, предназначенные для перевозки боговых саней, но здесь масть роли не играет, хотя они и выбираются из наиболее выдающихся по своему внешнему виду.

Что касается пола посвящаемых оленей, то необходимо отметить, что только илимбеамбаертие посвящается важенка, остальным богам — быки. При этом в одних случаях придается значение возрасту посвящаемого животного, в других он не обязателен. Кроме того, в честь илимбеамбаертие жертвоприношение совершается два раза в год, а потому и возобновление меты на боговом олене происходит ежегодно осенью и весной, остальным же богам жертвы приносятся один раз в год. Впрочем, в особых случаях, когда необходимо просить об экстренной помощи, приходится некоторым из божеств, помимо традиционных жертвоприношений, приносить в неурочное время дополнительные жертвы. Так, например, в случаях гололедицы, падежа оленей и пр. — приносят жертвы илимбеамбаертие. В случае необычной слишком ранней весенней оттепели, вызывающей преждевременный отел, что не может не отразиться при последующих морозах и метелях на еще неокрепшем молодняке, необходимо усиленными жертвами взывать к милости Нума, солнца и т. д.

Интересно отметить, что в этих случаях хасово вешают шкуру жертвенного животного в тундре на специально воткнутые шесты, а в лесотундре на деревья, подобно тому как это делают алтайские турки, о чем подробно изложено в статье А. Глухова, Тайэлга.[1] Для сравнения с помещенной им фотографией приводим снимок, снятый после жертвоприношения солнцу в тундре.

Наш очерк был бы неполон, если бы мы не упомянули некоторых божеств, которым хасово считает необходимым приносить умилостивительные жертвы.

Словом хэ́не (xahe) у хасово, как уже отмечалось, обозначается вообще понятие о боге, о божестве. Так, владыка — Нум хэ́ге, солнце — ха́йер, тоже хэ́ге. И таких хэ́ге богов у хасово очень много.

При рождении ребенка отец убивает у изголовья родильницы теленка соответствующего пола. Душа этого оленя посылается матери-земле — я не́бе, чумовой бабушке — мя́дико пу́гучи, дающей душу человеку и оленю взамен человеческой души, посланной ею на землю. Таким образом, по твердому убеждению хасово «жизнодавцем» является не Нум, как утверждал архимандрит Вениамин, а по отношению к людям и оленям мать-

[1] «Материалы по этнографии». Т. III, в. I, Л., 1926. г. А. Н. Глухов. Тайэлга.

земля. Она имеет своим супругом хозяина земли я иру — земли начальник. Он роли не играет, состоит только в начальниках, хозяевах, при влиятельной богине, но все же и сам числится богом. Относительно этого божества М. А. Кастрен говорит: «На острове Вайгаче находится главный их идол и называется я иеру хахе (Ja jeru Hahe), т. е. хахе владыка земли. Это огромный камень, лежащий вблизи пещеры... Форма его похожа на человека, за исключением головы, которая слишком заострена. По этому образцу, говорит предание, самоеды стали делать идолов различных размеров из дерева; они называют их съядаями (sjadaei), потому что у них человеческое лицо (sja) ».[1]



Рис. 7.

Одним из божеств, которому также ежегодно приносятся жертвы весной и осенью, является водяной бог — ийд иéру — водяной начальник. При осенних жертвоприношениях часть жертвенной крови обязательно выливается в реку, впадающую в море, так как он обитает там. Самый акт выливания крови называется — ит хадовы́ хан на́йво. Череп жертвенного теленка, надетый на палку, выставляется на берегу. Под ним, словно визитная карточка, помещается в положении плывущей одна из рыб, пойманных в последнем неводе (рис. 7). Этой рыбой натирается шея жертвенного теленка для того, чтобы при удушении петля легче скользила. Вокруг водруженного черепа земля посыпается золой, взятой от очага, и на этом месте кладется несколько костей от жертвы. Предварительно кости в течение

[1] Кастрен. Путешествие. Стр. 131.

нескольких дней лежат в чуме в переднем святом углу — си́няны, под шкурой жертвенного животного, которая там подвешивается, причем ее обязательно сшивают так, что получается как бы целая шкура, но вывернутая наизнанку (рис. 8). Иногда ее закладывают в этом же месте за чумовые шесты.

Когда охота на песцов неудачна, приносят в жертву — па́двы нуги́ небе— пѐстрой многопесцовой матери. Однако, это жертвоприношение может совершать только шаман — та́дибе. Только он сумеет отправить душу жертвенного животного по прямому назначению.



Рис. 8

Сибирской язве — по́санга, как самой опасной для благосостояния оленевода, в свою очередь приносят жертву. Слово по́санга так же, как и слово нгыликако — оспа, произносить избегают. Лучше заменить его словами во́йвоко ха́пти — худая болезнь.

Заканчивая рассмотрение божеств, имеющих в жизни хасово наиболее важное значение, и условия жертвоприношений им, можно с уверенностью сказать, что разное время жертвоприношений, различные масти боговых оленей, разные меты на них — все говорит за то, что эти олени посвящаются именно разным божествам: Нуму, солнцу и илимбембаертие, которых проповедники христианского учения в продолжение многих лет настойчиво пытались объединить в умах хасово в одном творце-вседержителе мира. Сказанное подтверждается также существованием ряда других перечисленных выше божеств, которым, если и не посвящают специальных оленей,

то все же приносят в честь их кровавые жертвы и чтут как хозяев стихий.

Что касается самого обычая хасово посвящать божествам оленей, обратим внимание на следующее.

Харузин, в своем курсе этнографии, считая, что культ тотема как и сама система тотемизма, чрезвычайно элементарен, приводит пять пунктов, его характеризующих. [1]

1. «Почитание тотема, — говорит он, — выражается, главным образом в запрещении его убивать и употреблять в пищу». Эту основную черту наблюдаем и в акте посвящения у хасово. При этом отмечается нежелательность прикосновения к посвященному животному даже мужчин.

2. «Вторым проявлением тотемического культа оказывается кормление тотема». У номадов хасово олень сам добывает пищу, и заботы о нем выражаются в освобождении от работы, что дает ему возможность насыщаться когда угодно.

3. «Культ тотемизма... выражается в почитании умершего тотема». У хасово остатки умершего посвященного оленя обязательно помещаются на священном месте.

4. «Культ тотема приводил иногда к торжественному жертвоприношению самого же тотема». У хасово в случае болезни хозяина душа посвященного оленя посылается взамен души больного.

5. Вера в родственную связь с тотемом проявляется в подражании своему тотему. Это стремление находит себе между прочим внешнее выражение в ношении шкуры тотема. У хасово шкура посвященного животного после его смерти употребляется на изготовление мужской верхней одежды.

Почитание тотема сказывается также в том, что посвященного оленя женщины не имеют права употреблять в пищу, или же им дается только определенная часть его, или, наконец, они не смеют прикасаться к посвященному оленю.

Кроме того у хасово родство человека с оленем сказывается, как уже отмечалось при описании жертвоприношений, в целом ряде представлений, а именно: мать-земля дает душу и человеку и оленю. Души их равноценны, и при рождении ребенка богине земле посылается душа оленя соответствующего пола. При увозе невесты жених у священных санок тестя, в виде компенсации за душу невесты, уходящей в другой род, приносит в жертву оленя, но сам его есть не должен — грех и т. д.

При расспросах о происхождении фамилии хореле пришлось услышать о том, что предок их был настолько крепок и силен, что сам обслуживал своих важенок (хора на языке хасово — не кастрированный бык). Здесь невольно вспоминается легенда лопарей о происхождении северных оленей от женщины получеловека и полу-оленя.

---

[1] Харузин Н. Этнография. Спб. 1905, т. IV, стр. 74—78.

Итак, несмотря на наслоения других верований, в посвящаемом олене у хасово можно усмотреть ряд признаков, характеризующих индивидуальный тотем.

Институт посвящения скотоводами домашних животных отмечен исследователями у многих туземцев Сибири. Так, И. Георги говорит, что «скотоводствующие народы делают сие в том намерении, дабы предохранить стада от бед или привлечь на оные благословение и размножение». [1] Описав обряд посвящения лошади у бурят и отметив, что при выборе лошади «не разбирают ни шерсти, ни роду», он говорит, что степные тунгусы, телеуты, и качинцы поступают со своими божьими лошадьми «совершенно сходно». О качинских татарах говорит и П. С. Паллас, указывая, что они посвящают злому духу вороного или рыжего жеребца. [2] В. Л. Серошевский указывает, что якуты «приносят живую жертву (тыннах ытык), т. е. просимую духом скотину посвящают и отпускают свободно в степь; предварительно, однако, шаман должен ее свести на небо и там показать тому, кому она пожертвована». Для этого существует определенный обряд проводов. Конечно и здесь мы встречаем указания на то, что пожертвованных животных нельзя убивать, продавать, заменять и т. д. В старину их даже не доили. «В прежнее время, — говорит Серошевский, — около петрова дня на ысыахе хозяин, у которого были пожертвованные животные, одевал одного из гостей в шапку и вместе с ним и со своей женой уходил тайком в поле, где, отыскавши священное животное, брызгали ему на хвост, гриву и шею сливки и кумыс». [3]

Е. К. Яковлев, дающий подробные сведения об обряде посвящения лошадей туземцами долины южного Енисея, указывает между прочим следующее: [4] «Поклонение небу качинцами является молением «небу и солнышку» и представляет общественное моление, бывшее ранее родовым или племенным и ставшее теперь территориальным. При этом даже животные женского пола в день посвящения не должны быть на том месте, где совершается жертвоприношение». Цель жертвоприношения благодарность за благоволение духов природы к семье или роду за то, что «скот плодится, добро не пропадает и дети ведутся», или мольба о ниспослании чего-либо, или предотвращении наступившей беды.

«Горное жертвоприношение, — говорит он, — совершается исключительно койбалами. При этом обряд этот имеет значение даже для одной фамилии койбальского рода Собакиных».

---

[1] Георги, И., Описание всех обитающих в Российском государстве народов, Спб., 1799, ч. ii, стр. 111—112.

[2] Паллас, П. С., Путешествие по разным местам Российского государства. Спб., 1786, ч. 2, кн. 2, стр. 464.

[3] Серошевский, В. Л., Якуты. Спб., 1896, стр. 649.

[4] Яковлев, Е. К., Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея. Минус., 1900, стр. 101—109.

По его данным освященным животным — изык, бывают лошади (мерин, но иногда и кобыла), а также и холощеные бараны. Большое значение имеет масть изыка и та цель, для которой он освящается. Представители сеок'а (кости) кыргыс освящают коня сивой масти, род пюрют—солового, кашка — рыжего, соккы — белого с чубарой хребтиной. «Если целью моления является болезнь человека, то без различия от принадлежности к той или другой кости посвящается конь голубой масти». Что касается коней вороных и белых с рыжей головой, равно как и кобылиц рыжих и сине-сивых, то их может посвящать всякий. Возраст посвящаемого животного от одного до трех лет. Изык на воле остается шесть лет, но «изыки сивый и соловый, — говорит Яковлев, — как старшие могут достигать возраста девяти лет, остальные не больше семи лет. По истечении этого срока изык может быть взят из табуна, но у родов кыргыс и пюрют лошадь, бывшая изыком, не живет, почему их стараются сбыть на сторону». Отметим еще, что во всех описанных случаях изготовляются и соответствующие для каждой кости и каждого случая свои особые божки — тёс. «Они составляют родовую принадлежность и сопутствуют посвященному изыку определенной масти. Остальные божки определяются шаманами». Весьма характерно еще одно сообщение Яковлева. «Старые люди, — говорит он, — помнят еще про самого старшего изыка — маган изыка (небесного) буланно-белой масти. Изык этой масти освящался вымершим родом хандынчен [1] (хайдыны), который был сродни моторам». Итак, вымерли хайдыны, и буланно-белых лошадей никто не освящает.

Тот же Яковлев сообщает, что меньше всего акт посвящения подвергся посторонним влияниям у сойот. К сожалению, он не описывает самого обряда, а лишь отмечает, что посвященная лошадь—идик остается неприкосновенной на всю жизнь. «Отличием ее служит длинная нестриженная грива, которая у остальных обязательно ежегодно стрижется». Отметив, что личных молений у туземцев Минусинского и Засаянского края не существует, так как «личное начало поглощается семейным, родовым, племенным и т. д. началами», Яковлев приходит к заключению, что в обряде посвящения имеются «остатки древнего культа, состоящего в поклонении и одухотворении лошади».

Нам же кажется, что в приведенных описаниях можно проследить веру в таинственную связь между родом и животным определенной масти, являющимся покровителем данного рода.

Приведенные цитаты показывают, что и в обычае некоторых народностей Сибири посвящать тех или иных домашних животных имеются данные, позволяющие говорить о групповом тотемизме, следы переживаний которого проявляются в обрядах, имеющих целью заботу о благополучии рода и его хозяйства.

---

[1] Об этом роде упоминает и Паллас.

Итак, в обряде посвящения боговых оленей у хасово находим ряд признаков тотемизма, исчезнувших у их бывших соседей, сильнее подвергавшихся культурным воздействиям. Однако, общение с их теперешними соседями, равно как и строго соблюдаемая экзогамия, не могли не отразиться на религиозных воззрениях самих хасово. Поэтому нужны немалые усилия, и притом не одного исследователя, а ряда лиц, чтобы суметь разобраться в этом конгломерате наслоений чужих верований и взглядов, признаваемых ныне за свои. Задача эта тем труднее, что самой природой созданные условия существования — отдаленность района, кочевание в суровой тундре, благоприятствуют возможности скрывать тайны своих верований от любопытного взора исследователя.

Ленинград, 20/II—1929 г.

ЗАМЕТКА О СТАТЬЕ Л. КОСТИКОВА «БОГОВЫ ОЛЕНИ В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ХАСОВО»

Г. Н. Прокофьев (Ленинград)

Институт «зашаманенных» оленей, являющийся темой статьи Л. Костикова «Боговы олени в религиозных верованиях хасово», представляет для этнографа большой интерес, и каждое изыскание в этой области ценно, поскольку вопрос о «зашаманенных» оленях в литературе почти не освещен. С этой точки зрения и статья «Боговы олени» интересна, так как содержит много новых сведений. Однако, на ряду с этими приходится отметить в статье Л. Костикова ряд неточностей, так как по существу разрабатываемой им темы Костиков делает ошибку, считая самоедов, кочующих между Енисеем и Хатангой, ветвью племени хасово. Авамские и енисейские самоеды не являются ветвью племени хасово, правда, среди них кочуют и хасово, но тогда неправильно указание относительно территории, освоенной племенем хасово: «к северо-западу от Енисея до реки Мезени». Затем следует возразить против принятой Л. Костиковым в его работе транскрипции самоедских слов.

Напр. хаге пёттеме. Русское *х* (т. е. заднеязычное) языку хасово несвойственно. Буквой *х* Костиков передает гортанное *h*, звук, передаваемый буквой *г* в том же слове, не соответствует русскому *г*, а представляет собою спирант и т. д. То же в слове хасово, *х* вместо *h* в (губозубное) вместо *w* (губогубного).

Далее необходимо возразить против терминологии, принятой Л. Костиковым: «боговы» олени термин неудачный. Богов у хасово нет, есть

бог — Num, а затем есть бесчисленное множество духов (или хозяев), которым и посвящаются «зашаманенные» олени. Поэтому такие фразы, как «это боговы олени, посвященные богам»... «каждому из божеств» и т. д.— неприемлемы.

Вызывает большие сомнения также и этимология, даваемая Костиковым для ряда самоедских названий. Так например он оспаривает кастреновское numgu (etwas dem Num Gehörendes), давая свою этимологию: «numgu» — уши Нума, находя этому, якобы, подтверждение в названии яунха (двухстворчатая раковина), состоящего, по мнению Костикова, из яуморе и ха — ухо. Такие «подтверждения» лингвистически не оправданы. Месяц лимбы иры (в правильной транскрипции — (limbi jivы)—не соответствует январю, а приходится на март. В связи с этим приходится усомниться в даваемом Костиковым объяснении названия этого месяца, не говоря здесь о другом объяснении (limbi jivы — месяц прилета орла).

Затем скажу несколько слов о выводах, которые делает Костиков из собранного материала. Костиков приходит к заключению, что институт «зашаманенных» оленей у хасово основан на тотемизме. Надо сказать, что вывод этот несколько смел: если пять пунктов, характеризующих, по Харузину, культ тотема и находят свое отображение в верованиях, хасово, в чем однако можно усомниться: например неупотребление посвященного оленя в упряжку — кормление тотема (?!), ношение сокуя из шкуры посвященного оленя — подражание тотему (?), то все же надо отметить, что главного признака, характерного для тотемизма, в материалах Костикова мы не видим, именно — родственной связи с тотемом; и приводимые Костиковым данные, якобы свидетельствующие о таком представлении у хасово, отнюдь не убедительны, например «мать-земля (?) дает душу и человеку и оленю. Души их равноценны, и при рождении ребенка богине-земле посылается душа оленя соответствующего пола. При увозе невесты жених у священных санок тестя, в виде компенсации за душу невесты, уходящей в другой род, приносит в жертву оленя, но сам его есть не должен».

Все же эти данные не указывают на представление о родстве человека с оленем.

PERSONALIA

АНЦЕВ Михаил Васильевич. (Минск, Революционная, 21, Академия наук). Окончил Ленинградскую консерваторию по классу теории композиции Н. А. Римского-Корсакова. Музыкальной этнографией начал заниматься с 1900 г. в Витебской губ. Председатель народной песни и музыки при кафедре этнографии Белорусской академии наук. Первый печатный труд — теоретическое руководство, издания В. Бессель и К°. Петербург, 1896 г. Затем — в продолжение свыше 30 лет печатались различные музыкальные произведения, преимущественно вокальные, критические статьи и рецензии (свыше 300), которые печатались в периодической провинциальной (Витебск) печати. В 1918 г. принимал участие в организации в Витебске Народной консерватории. Последняя этнографическая работа: — Белорусское народное песнетворчество — Віцебшчына, т. II, 1928 г. Находится в печати: Беларускія калядныя песьні — Музыкально-этнографический обзор; — 40 детских прибауток и песенок на текст белорусских поэтов; — вокальные произведения с белорусским текстом. Рукописные материалы, еще не напечатанные: свыше 80 номеров белорусских народных песен.

БУНАК Виктор Валерьянович. (Москва). Профессор по кафедре антропологии I МГУ. Директор Антропологического ин-та, в последние годы работал над приготовлением к печати материалов антропологических экспедиций в Танну-Тувинскую республику и в Закавказье, а также по вопросу о физическом развитии профессиональных групп и о методике изучения окраски кожи.

ГАВРИС Иван Трофимович. (Витебск, Банковский пер., 5). Член Витебского окружного общества краеведения. Изучением народного искусства занимается с 1924 г. Опубликовал: — Беларускае мастацтва; — Віцебшчына, — т. I; — Віцебскае мастацтва, Віцебшчына, — т. II. Имеет большую коллекцию собственных зарисовок Витебского края.

ГАВРУК Георгий Павлович. (Горки, Оршанского округа, Сельскохозяйственная академия). Доцент. Собрал свыше 500 записей народных песен Слуцкого района. Опубликовал: — Вясковыя рыскі. — Менск, 1926.

ГАРЕЦКИЙ Максим Иванович. (Минск, Госпитальная 28а, кв. 2). Ученый специалист Института научного языка Белорусской академии наук. Изучение и собирание белорусского фольклора ведет с 1912 г. В рукописях имеет около 700 записей текстов белорусского народного творчества. Опубликованы: — Народныя песьні — Менск, 1928 г. (с записями мелодий Егорова); — Вусная народная творчасьць — в «Гісторыі беларускай літаратуры» — Менск, 1924 г. и др.

ГУРЛО Александр Кондратьевич. (Минск, Загородная ул., 16, кв. 2). Ученый специалист Института научного языка Белорусской академии наук. Белорусский фольклор собирает с 1910 г. и имеет около 300 записей текстов. Собрал условный словарь портновского языка м. Копыля и областной словарик Копыльского района (2 000 провинциализмов).

ГУРВИЧ Климентий Исаакович, д-р (г. Минск, Коммунистическая 40а, кв. 8). Руководитель комиссии по изучению белорусской народной медицины при кафедре этнографии Белорусской академии наук. Занимается изучением этого вопроса с конца 1928 г. Имеет в рукописи: — Опыт анализа заговоров Романова — и — Материалы к белорусскому лечебному гербарию. Кроме того имеются необработанные материалы по белорусской народной медицине: 5 лечебников разных эпох и др. Напечатана: Белорусская народная мэдыцына — (общий обзор) в журнале «Наш край» 1929 г. № 4/43.

ГРИНЕВИЧ Антон Антонович. (Минск, Площадь Свободы, б. гостинница «Европа», 4 этаж). Член Песенной комиссии кафедры этнографии Белорусской академии наук. Собирает белорусские народные мелодии с 1906 г. Имеет около 1 500 записей в рукописях. Издал: — Беларускія песьні з нотамі — т. I, Петербург, 1910 г. То же, т. II, Петербург, 1912 г. и др. Подготовил к печати два новых томика белорусских народных песен.

ЖУКОВ Борис Сергеевич. (Москва, Зубовский бульвар 15, кв. 22). Заведующий отделами Австралии, Океании, Индонезии и Африки и Палеоэтнологической лабораторией Центрального музея народоведения, доцент I МГУ, член коллегии Антропологического ин-та I МГУ и палеоэтнологической лаборатории ин-та, член ЦБК. В 1926—29 гг. руководил Антропологической комплексной экспедицией: антропология, этнография, палеоэтнология, лингвистика (экспедицией Антропологического ин-та по центральным областям РСФСР, изучавшей русское, мордовское, марийское, мишарское и вотское население, а также комплексной (природа-человек) тверской экспедицией Московского областного музея и Тверского музея (1928 г.) и комплексной московской экспедицией О-ва изучения Московского края (1929 г.). Руководил (1927 — 29 гг.) черноморской палеоэтнологической экспедицией Антропологического ин-та. Произвел раскопки ряда памятников на территориях, охваченных работой названных экспедиций в том числе Супоневской палеоэтнологической стоянки, Языковской, Волосовской, Николо-Перевозской и др. неолитических Ат-Бамской и у б. Юсуповского бассейна Тардендазских стоянок, Косьеносных городищ по р. Вятке и других. Редактировал I том «Трудов Антр. кол. экспедиции» — Население Нижегородского Заволжья, — выходит из печати в изд. Нижегор. ассоц. по изучению произв. сил). Напечатал и сдал в печать работы: — Очерк трехлетних работ Антр. компл. эксп. в I т. «Известий ассоц. научно-исслед. институтов», при физ.-мат. фак. I МГУ, 1928 г.; Человек Ветлужского края, — Труды II конференции Нижег. Ассоц., по изучению произв. сил, 1926 г.; — К вопросу об изучении нацменьшинств Нижегородского края — Труды Нижег. конференции 1927 г; — Нижегородское Заволжье, как территория обитания и культурно-хозяйственной деятельности человека в прошлом и настоящем; — Работа Антр. компл. эксп. в Нижег. Заволжье в 1925 — 27 гг. — (Культура) пережиточного каменного века стоянки — Паново городище; Совм. с О. Н. БАДЕРОМ и М. В. ВОЕВОДСКИМ — Городища Поветлужья; — Опыт выявления некоторых культурно-хозяйственных и расово-племенных формаций на территории Нижег. Заволжья—все работы 4 — 8 в I томе «Трудов АУЭ»; — Археология в сборнике «Обществ. науки в СССР. 1917—27 гг. изд. «Раб. Просвещения» 1928 г., — Раскопки и обследования стоянок к-ры микролитов на Ай-Петринском Яйле в июне 1927 г., «Крым» №2/4—1927 г.; Происхождение человека — 3 доп. изд. Госиздата 1928 г.; К вопросу о... и культуре Льяловской неолитической стоянки, «Русский Антроп. журнал» т. 16, в. 1 — 2 1927 г.; Как люди расселялись по земле — Госиздат 1927 г.; Из методологии изучения преемственности погребенных и современных культур — Труды II Этнографического Совещания ЦПО Изд. Госмузея ЦПО 1929 г.; Les modifications chronologique et locales de la céramique de certains cultures de la pierre et du métal en Europe du Nord-Est, в «Eurasia septentrionalis Antigua IV, Helsingf. 1929; Теория хронологических и террит. модификаций некоторых культур неолита с.-в. Европы, «Этнография» 1929 г.; Раскопки Языковской торфяной неоли-

тической стоянки в 1928 г. — Тверь 1929 г.; — Из методологии комплексного изучения населения, — «Научное Слово» 1929 г.; — «Tardenoisdin im Krim, P. Neolitikum im Wolgagebiet», доклад на международной археологической конференции по случаю 100-летия Германского археологического ин-та в Берлине в апреле 1929 г. в «Трудах» этой конференции; Ряд заметок, рецензий и пр. в области палеоэтнологии и палеоантропологии в журналах и пр.

По музейной работе: руководство экспозиций австрийских, океанийских, индонезийских этнографических коллекций в Центральном музее народоведения, разработка экспозиции и руководство по коллекциям волго-финских погребенных культур в Центральном музее народоведения, постановка доисторического отдела во вводном кабинете того же музея, а также руководство реорганизацией экспозиции доисторических отделов в ряде провинциальных музеев.

ЗЕМКЕВИЧ Ромуальд. (Варшава, Польша, Злота, 22). Библиофил и коллекционер. Предметы этнографии собирает с начала XX столетия и имеет теперь ценное и огромное собрание, хотя часть коллекций и уничтожена белополяками в 1920 г. Своими коллекциями принимал участие в белорусской выставке в 1912 г. в Вильне и в 1919 г. в Минске и Вильне. Собрал значительные словарные коллекции. Опубликовал: Ян Баршчэускі, Вильно 1911; — Аб беларускай народнай эстэтыцы, «Маладняк», — Менск, 1927, № 3 и др.

ИЛЬИНСКАЯ Ирина Сергеевна. (Москва.). Научный сотрудник Восточно-славянского отделения ГЦМН. окончила Этнофак I МГУ в 1929 г. Принимала участие в экспедиции студентов Этнографического отделения, этнологического факультета I МГУ в Брянскую губ. Бежицкий уезд, в экспедиции Музея материальной культуры при I МГУ в Тверскую губ. в уезды Осташковский, Новоторжский, а также по поручению о-ва ЛЕА и Э. Обследовала Пудожский и Шальский районы Карельской АССР. Работа ведется, главным образом, по изучению промысловых занятий населения (рыболовство).

КАСПЕРОВИЧ Николай Иванович. (Минск, Григорьевская, 14, кв. 2). Ученый секретарь Центрального бюро краеведения БССР, член кафедры этнографии Белорусской академии наук, член Ученого совета Белорусского государственного музея, член-корреспондент ЦБК РСФСР. Собирание этнографических материалов и своей этноколлекции начал с 1917 г. В 1927 г. был командирован в заграничную научную командировку для изучения краеведного исследования страны, а в 1928 г. — в экспедицию для изучения одежды населения в Оршанском округе. Написал несколько работ по белорусскому искусству, белорусской литературе, этнографии и краеведению, некоторые отрывки из которых были опубликованы в различных периодических изданиях, как, например, по искусству: — Беларускае малярства у Польшчы — , Маладняк, Менск 1925, № 6; — Мастацкі маладняк — там же, 1926, № 5; — На шляхох да беларускага мастацтва — там же, 1926, № 7 — 8; — Культура беларускай кніжкі — там же, 1926, № 10; — Аб Слуцкіх паясох — там же, 1927, № 5 — Мастацтва Латвіі, Эстоні, Літвы — там же, 1928, № 7—Краязнаўства у сучаснай графіцы—«Наш Край», Менск, 1926, № 12; — Асноуныя моманты гісторыі беларускага дойлідзтва — Полымя, Менск 1927, № 5; — Віцебская архітэктура у гістарычнай пэрспэктывы — Віцебшчына, Віцебск, 1925, т. I; — Народны орнамэнт — там же; — Зарысоукі мясцовага краю — Чырвоны сейбіт, Менск, 1927, № 14; по литературе и народному творчеству: — Гарунова лірыка — Маладняк, Менск, 1928, № 7; — Карусь Каганец — там же, 1928, № 10; — Беларуская культура — там же, 1928, № 12; Беларуская літаратура у Латвіі — Полымя, Менск, 1928, № 7; по краеведению и этнографии: — Белоруське краэзнавство — Червоній шлях, Харкив, 1928, № 7; — Краязнаучая праца устаноу народнай асьветы — Асьвета, Менск, 1926, № 3; — Роля бібліотэк у краязнаучай працы — там же; — Жанчына і краязнауства—«Наш Край», Менск, 1927, № 2;—Як сабраць і укласьці слоунік мовы свайго раёну — там же, 1928, № I; Організацыйнае вывучэньне Беларусі — там же,

1928, №№ 1, 3, 4, 5, 6 — 7; — З гісторыі краязнаўства — там же, 1928, № 2; — Там, дзе тварыу Каганец — там же, 1928, № 10; — Дореволюцыйныя сельска-гаспадарчыя гурткі і краязнаўства — там же, 1929, № 1; — Вывучэньне гісторыі сялянскіх семъяу — там же, 1929, № 2; — Віленскі беларускі мэзэй — там же, 1929, № 3; — Мэтодычна-краязнаучная літаратура 1928 г. — там же; — Чарговыя задачы культуразнаўства — там же, 1929, № 4; — Куды і як вадзіць экскурсіі — там же, и др. Кроме того, отдельными изданиями вышли: — Беларуска-російскі слоунічак—Витебск 1925; Беларуская архітэктура — Витебск, 1925; — Віцебскі краёвы слоунік — Витебск, 1927 г.; — Матаръялы да вывучэньня Віцебскай краёвой літаратуры і мастацтва — Менск, 1927; — Матывы барацьбы у творчасьці М. Багдановіча — Менск, 1927; — Вывучэньне культурнага стану краю — Менск, 1927; Беларуская навука да Кастрычніку і пасьля яго — Менск, 1927; — Узоры для литературных гурткоу пры «Маладняку» — Менск, 1927; Краязнаўства — Менск, 1929. В «Працах» кафедры этнографии Белорусской академии наук печатается работа — Волаты (Прычынак до высьвятленьня пэрадгістарычнай этнолегіі Беларусі). Подготовлены к печати отдельными изданиями и сданы Белорусскому государственному издательству: На мастацкім шляху (Нарысы) — Іскры. Крытычныя нарысы — і На тэмы асьветнага краязнаўства (мэтодычныя нарысы). Имеются в рукописи материалы о тематике и топографии белорусских сказок о болотах и свыше 500 записей белорусских народных сказок.

КАРТАВЦОВ Илья Михайлович. (Москва, Новинский бульвар, 36, Книжная Палата, Редакция «Журнальной Летописи».). Собирает биографические сведения об этнографах — уроженцах Тульской губ., а также работавших в Тульском крае, для помещения их биографий в подготовляющемся им «Биографическом словаре деятелей Тульского края».

Кроме того, им собираются сведения о всех русских этнографах, умерших в 1917 — 1927 гг. по следующей форме: 1) фамилия, имя, отчество, 2) дата — год, месяц и число и место рождения, 3) дата и место кончины, если известны, то и причина смерти и место погребения, 4) краткие сведения о покойном (его специальность, научный стаж, литературно-научные труды, должность и т. п.), 5) указание на название, год, номер и страницы журнала, в которых помещены сведения о смерти этнографа, а также фамилия автора и название статьи или некролога, посвященного покойному.

Сведения об этнографах, умерших в 1917 — 1927 гг., войдут в подготовляющийся им справочник о русских деятелях науки, литературы и искусства, умерших за годы революции.

ЛАСТОВСКИЙ Вацлав (Вячеслав) Юстинович — (Менск, Чирвоноармейская, 3). Непременный секретарь Белорусской академии наук, руководитель ее кафедры этнографии, директор Белорусского государственного музея. Белорусскую этнографию изучает с 1910 г. Опубликовал ряд этнографических очерков в «Нашей Ніве» (Вильно, 1901 — 1914), «Гомане» (Вильно, 1915 — 1918), «Крывічы» (Ковно 1922 — 1927) и др. и отдельными изданиями: Песьні песень — Вильно, 1918; — Загадкі — Вильно, 1918; — Расійска-крыускі слоунік — Ковно, 1924; Гісторыя беларускай (крыускай) кнігі — Ковно, 1926 и др.; редактирует труды кафедры этнографии. Имеет рукопись: — История матаръяльнай культуры на Беларусі.

ЛЕСИК Иосиф Юрьевич. (Минск, Госпитальная, 40.). Директор Института научного языка Белорусской академии наук. Белорусские песни собирает с 1918 г., а белорусский народный язык изучает с 1920 г. Опубликовал: — Дыялектолёгічная падарож у Магілеушчыну, — Запіскі Аддзелу Гуманітарных Навук БАН — 1929 г., — Сынтакс беларускае мовы, — Менск, 1924 и др.

ЛОМАКО Мефодий Антонович. (Могилев, Комсомольская 14). Член-корреспондент ЦБК БССР, член Правления окружного общества краеведения. Этнографией занимается с 1922 г. Опубликовал: — Рысы колектывізму сярод сялян, «Наш край»,

1926, № 10 — 11; — Вывучэньне Магілеушчыны — Магілеушчына, т. I и др. Имеет в рукописях: — Народныя спосабы лячэньня людзей і жывёлы — Выдатныя людзі Магілеушчыны — и др.

ЛЕВИН Максим Григорьевич. (Москва.). Научный сотрудник Сибирского отдела Центр. музея народоведения, Аспирант науч. иссл. института антропологии I МГУ с 1926 г., уч. секретарь научно-исследовательской комиссии Комитета Севера при ВЦИК. Окончил антропологичнский цикл Биологического отд. физмата I МГУ. Участвовал в след. экспедициях: 1. В 1926 г. Ветлужская экспедиция Антропологического ин-та. 2. В 1926 г. Танну-Тувинская экспедиция Антропологического ин-та. 3. В 1927 г. этнографом Северо-Байкальского отряда Тунгусской экспедиции ЦМН и Антропологического ин-та. 4. В 1929 г. поездка к алтайцам Усть-Кольского Аймака Ойратской автономии.

МЕЛЕШКО Сергей Миронович. (Полоцк, Пролетарская, 10.). Член-корреспондент ЦБК БССР, ученый секретарь Окружного общества краеведения. Этнографией занимается с 1922 г. Собрал свыше 3 000 слов областного языка, 500 записей устного народного творчества, коллекцию народных тканей. Имеет в рукописи: — Хаутурныя абрады і прычытаньні.

МИКИТИНСКИЙ Всеволод Николаевич. (Слуцк). Член-корреспондент ЦБК БССР. член правления Районного общества краеведения. Опубликовал в «Нашем Крае»(Менск, 1926 — 29 гг.) ряд очерков по этнографии местного края.

МОЧУЛЬСКИЙ Василий Федорович. Ученый секретарь Комиссии издания произведений белорусских писателей Белорусской академии наук. Собиранием произведений белорусской устной словесности занимается с 1917 г. Собрал коллекцию обрядовых песен на Червенщине (Минск. губ.), некоторые отделы (свадебные песни и др.) коих обрабатывает для печати.

НЕМЦОВ Александр Гаврилович. (ст. Осиповичи, Зап. ж. д.) Член-корреспондент ЦБК БССР. Председатель Осиповичского районного общества краеведения.

Свой край изучает с 1922 г. Опубликовал: — Сьвятое возера, «Наш Край», 1927, № 1; — Вясельле — там же, № 4; — Спосабы лову жывёлы у Асіпавіцкім раёне — там же, № 5; — Замоскі сельсавет — там же, № 6 — 7 и др.

НИКОЛЬСКИЙ Николай Васильевич. (Казань, Б. Проломная, д. 79, кв. 2.). 48 лет. Родился 7 мая 1878 г. Имеет высшее образование по историко-этнографическим наукам и сельско-хозяйственным наукам. До закрытия факультета общественных наук в Казанском университете состоял в нем преподавателем по финно-угорской этнографии. С 1918—22 г. состоял преподавателем в Казанском педагогическом институте, с 1919—22 г. в Казанской восточной консерватории; с 1922 г. в Казанском восточном педагогическом ин-те. Состоит членом Общества археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те с 1905 г. по настоящее время; в разное время нес обязанности члена Совета, библиотекаря, редактора «Известий» и секретаря; состоит пожизненным действительным членом Русского географического общества в Ленинграде, Членом общества АИЭ в Самаре, членом Общества изучения местного края в Чебоксарах, членом-сотрудником общества ЕАЭ в Москве.

Научные труды с 1917 г. и исследования: Чувашско-русский словарь — Казань, 1919, 336 стр.; Конспект по истории народной музыкиу народностей Поволжья — Казань — 1920 г., 8 д. л. 76 стр. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья — Казань, 1920, 8 д. л. 480 стр.; Конспект по истории народностей Поволжья. К. 1919. 8. д. л. 112; стр. Конспект по этнографии чуваш — К. 1919. 8 д. л. 104 стр.; — История — мари (черемис) — Казань, 1920 г., 8 д. л. вып. 1, 180 стр. рецензия на книгу проф. Н. И. Ашмарина — Опыт исследования чуваш. синтаксиса — Симбирск. Часть 2, 1923 г., 276 стр. («Вестник Просвещения» ТССР. 1923 г. № 6 (июнь) стр. 58 — 62).

Помимо названных работ имеется более 25 других напечатанных работ. Большая

часть этих работ была отмечена в русской и заграничной печати в свое время. Научные доклады делал, главным образом, в обществе археологии, истории и этнографии, при Казанском ун-тете, почти ежегодно, начиная с 1906 г. на темы: по истории, этнографии и статистики народностей Поволжья.

Имеются в рукописи: — Материалы по истории чуваш — на 50 печ. л.; — Народная медицина у чуваш — на 8 печ. л.; — Сказки чувашского народа — на 8 печ. л.; — Краткий курс этнографии чуваш — на 15 печ. л.; История мари (хрестоматия), на 30 печ. л.; — Песни чуваш — (213 мотивов и свыше 30 000 куплетов); — Экономический быт народностей Поволжья — в XVIII веке, на 5 печ. л.; — Список чувашских селений— на 5 печ. л.

К книгам учебного характера надо отнести конспекты: — По истории народов Поволжья; — По этнографии чуваш; — По музыкальной этнографии. Приняты в качестве учебников в школах нацмен. Неоднократно участвовал на съездах нацмен., читая доклады на учительских курсах в городах Поволжья. Собирал историко-этнографическое и статистические материалы относительно народов Поволжья в столичных архивах и библиотеках и кроме того много приходилось собирать непосредственно среди нацмен. Поволжья. Это собрание составляет свыше 200 томов в писчую долю листа и в 4 дол. л. в объеме от 400 до 800 стр. каждый том.

Philologus; Lares (3, 1914, p. 237). Состоит членом ЦЕКУБУ.

НЕКРАШЕВИЧ Степан Михайлович. (Минск, Розы Люксенбург, 27.). Вице-президент Белорусской академии наук, председатель ее отдела гуманитарных наук. Белорусский народный язык изучает с 1925 г. Опубликовал: — Да характарыстыкі гаворак Парыцкага раёну. — Запіскі Аддзелу Гуманітарных Навук. Працы клясы мовы, — том II, Менск, 1929 г. Имеет рукопись — Важнейшыя рысы гаворкі вёскі Чабусы Любаньскага раёну.

ПЛАВНИК Самуил (Бядуля Змитрок, Ясакар). (Минск, Долгобродская, 25.). Редактор краеведного журнала «Наш край». Изучением белорусского народного творчества занимается с 1909 г. Опубликовал: — Жыды на Беларусі — Менск, 1918 г.; — Хараство у беларускай народнай творчасьці, — Беларускае жыцьцё, 1920 г. № 5; — Сёмуха — Рунь, — Менск, 1920, № 4; — Рукапіс чарнакніжніка XVIII веку, — Вольны сьцяг, Менск, 1921; № 5, — Беларуская народная мэлёдыя — там же, № 6; Як забауляцца дзеці у беларускіх вёсках, — Зоркі, — Менск, 1921 г., № 5; — Народная імпровізацыя, — Беларускі каляндар на 1922 г., Вільно, 1921 г.; — Беларуская інструмэнтальная музыка. Беларусскія нацыянальныя танцы, — Вольны сьцяг, — Менск, 1922 г. № 1; — Беларускі тэатр, «Вестник народного комиссариата просвещения», БССР, — Менск, 1922 г. № 9 — 10; — Батлейка — там же, № 3 — 4; — Вера, паншчына і воля у беларускіх народных песьнях і казках, — Менск, 1925 г. и др. Имеет материалы по истории народного театра в рукописях.

РАК Григорий Прокофьевич. (Минск, Университетская, 30, кв. 4.). Ученый секретарь комиссии по изучению кустарно-ремесленной промышленности Белоруссии при Отделе природы и народного хозяйства Белорусской академии наук. Работает в этой области с 1925 г. Имеет напечатанными следующие работы: — Рамесьнікі м. Менску за апошнія 60 год — «Наш Край» № 4 за 1927 г.; — Праграма вывучэньня промыслау і рамёствау Беларусі — Працы 2-га усебеларускага краязнаучага зьезду — Менск, 1927 г.; — Праграма вывучэньня народнага ткацтва Беларусі — «Наш Край» № 3, за 1928 г.; — Інструкцыя для вывучэньня базарау — «Наш Край» № 3, 1928 г.; — Народнае ткацтва Бабруйскай акругі, — Запіскі Аудзелу Прыроды і Народнай Гаспадаркі Б. А. Н. — № 2, 1929 г. Имеет в рукописи: — Народнае ткацтва Аршанскай акругі.

РОГИНСКИЙ Яков Яковлевич. (Москва.). Антрополог. Ассистент Этнологического факультета I МГУ. Участвовал в экспедициях: в Бурято-Монголию от Антропологического института им. Анучина. В Северное Забайкалье к горным тунгусам от Антро-

пологического института. В восточный район южного берега Крыма от Антропологического института и Восточного Ялтинского музея.

Научные работы: — Влияние различных условий на прорезывание первых зубов у ребенка. (Русский антропологический журнал, т. XIV, вып. 1 — 2); — Новые работы по антропологии латышей (Русский антропологический журнал, т. XVI, вып. 3 — 4); —Новые работы в немецкой антропологии. (Русский антропологический журнал, т. XV, вып. 3 — 4); — Учение о характере и эволюции (Русский евгенический журнал, т. VI, вып. 2 — 3). Интересуется и занимается главным, образом, вопросами: 1) расовой систематики, 2) проблемой характера с антропологической точки зрения.

СИНЕЛЬНИКОВ Н. А. Старший ассистент, хранитель антропологического музея, Антропологического ин-та им. А н у ч и н а при I МГУ, секретарь Антропологического О-ла О-ва ЛЕА и Э, секретарь редакции Русского антропологического ж-ла, научный сотрудник II разряда антропологического Науч. ин-та I МГУ. Специальность — антропология.

Напечатаны работы: «Енисейские остяки — в «Трудах О-ва ЛЕА и Э». Статьи в «Русском антропорогическом ж-ле» и в «Методике антропологических исследований по антропологической фотографии». Статьи в БСЭ и БМЭ, а также в научно-популярных журналах.

Участвовал в экспедициях в качестве руководителя антропологических отрядов в комплексной антропологич. экспедиции Антропологического ин-та и О-ва изучения Московской губ.

СЕРГЕЕНКО Яков Иванович. (Сенно, Витебского округа). Местный край изучает с 1922 г. Опубликовал: — Ганчарства у пасёлку Бабынавічах. Имеет в рукописи: — Саматужніцкія промыслы г. Сянно.

СУШИНСКИЙ Иосиф Францевич. (Менск, Чирвоная, 8°, кв. 1). Ученый специалист Института научного языка Белорусской академии наук. Белорусский фольклор собирает с 1926 г. и имеет около 150 текстов записей устного народного творчества, преимущественно песен с мелодиями.

СУСЛОВ Инокентий Михайлович. Член Совета и действительный член Средне-Сибирского отдела географического об-ва. Почти 5 лет занимал должность председателя Красноярского комитета севера, состоит членом и управделами Комитета севера при Президиуме ВЦИК. За последние 6 лет одновременно со своей служебной и политической деятельностью занимался непрерывно научно-исследовательскими работами по Туруханскому краю, давшими обширный и ценный научный материал.

Особенного внимания заслуживают его исследования экономики и обычного права у тунгусов. Получив этнографическую подготовку у покойного Л. Я. Ш т е р н б е р г а, И. М. С у с л о в еще в 1913 г. приступил к изучению шаманства у тунгусов, кочующих по Илимпейской тундре. В 1914 г. им были привезены в Академию наук коллекционные материалы по духовной и материальной культуре туруханских тунгусов, а также фонографические валики с тунгусскими напевами. За последние же годы И. М. С у с л о в у удалось завоевать большое доверие тунгусов и проникнуть в сокровенные тайны их культа.

Из вывезенных И. М. С у с л о в ы м материалов наиболее ценными в научном отношении следует считать: шаманские тексты, записанные на тунгусском языке у нескольких шаманов на рр. Нижней и Подкаменной Тунгусках; с большинством текстов записаны одновременно и мелодии, которые, как выяснилось, отлично укладываются в итальянскую минорную гамму.

Записанные тексты позволяют судить о глубоких корнях тунгусского культа и тех представлениях о душах и духах, которые лежат в основе тунгусского шаманства. — Родословные таблицы позволяют судить о явной закономерности в наследовании шаманского права.

На основе изучения корней культа и, в частности, культа тунгусских этанов

(духи — помощники шамана) И. М. Сусловым изучены экономические и обычно-правовые межродовые отношения у тунгусов. В частности, выявлена основа закрепления за родом его промысловых угодий, охраняемых от вторжения чужеродных злых духов особым пограничным кольцом из родовых духов. И зарисованы, сфотографированы и подробно описаны тунгусские шаманские чумы, называемые некоторыми этнографами «мольбищем». С одного из таких «мольбищ» сделана большая модель, подаренная И. М. Сусловым Красноярскому музею. Эта работа является исключительно ценной.

Им собрано много материалов у тунгусов и енисейцев о влиянии шамана и шаманства на современную экономику и обычное право туземцев.

Заслуживающими большого внимания являются наблюдения, когда шаманы разрушали целые кооперативные артели, а иногда лишали целый род промысла белки, заставляя родовичей отправляться на промысел не туда, где была белка, а туда, куда требовал старший шаман.

Кроме перечисленных некоторых этнографических работ, И. М. Сусловым велись и географические исследования, давшие также довольно ценный научно-исследовательский материал.

В 1926 г. им совершена поездка почти с истоков совершенно неизвестной реки Чуни на протяжении 800 *км* до впадения ее в Подкаменную Тунгуску. Выявлено место падения тунгусского метеорита и сделаны протокольные записи показаний тунгусов, пострадавших от метеорита. Собраны у тунгусов легенды, связанные с метеоритной катастрофой в 1908 г. Эти материалы частично опубликованы в статье «К розыску большого метеорита» («Мироведение» № 1 за 1927 г.), которая и послужила в дальнейшем основанием для организации метеоритной экспедиции Академии наук.

В 1927 и 1928 гг. И. М. Сусловым совершены поездки по р. Нижней Тунгуске и ее притокам. Из открытий этих двух экспедиций (кроме этнографических и географических) являются наиболее интересными: две неолитические стоянки с кремневыми и базальтовыми орудиями. Особенно интересна стоянка на устье р. Кочечумо (62° с. ш.), где под тонким почвенным слоем найдены нешлифованные и шлифованные каменные орудия рядом с ружейным замком от «кремневки» и старинной железной тунгусской пальмой.

В настоящее время И. М. Сусловым приступает к обработке материалов по тунгусскому культу, которые в ближайшем будущем поступят в печать.

СЕРБОВ Исаакий Абрамович (Минск, Красноармейская, 3, кв. 6). Ученый секретарь кафедры этнографии Белорусской академии наук. Изучает белорусскую этнографию с 1893 г. Имеет следующие печатные и рукописные труды: — Село Великое, — повесть из народного быта Белоруссии, конца XIX века; — По родному краю, — этнографические очерки Белорусского Полесья, с иллюстрациями; — Белоруссы-Сакуны, этнографический очерк Припятского Полесья; Дятловцы - полещуки, — этнографический очерк припятского полесья; — Вічынскія паляне, — этнографічны нарыс раёну р. Цны на Прыпяці; — Кульшычане — зборнік народных песен з мэлёдыямі, 300 нумарау; — Альбом фотографічных зьнімкау беларускай матар'яльнай культуры,— ,2 выпускі па 700 картак; — Поездки по Полесью, — этнографические записки, вып. 1, 2 и 3; — Зборнік беларускіх песен з мэлёдыямі — часьць I, песьні бытавыя; — Зборнік белорускіх песен з мэлёдынями часьць II, песьні абрадавыя; Этнографічны нарыс краіны Ухляськя, Магілеускай акругі — ; — Этнографічны нарыс краіны Себежскага, Невельскага і Вяліжскага паветау; — Прычоска і галауныя уборы беларуса; — Археолёгічныя раскопкі магільных курганоу у ваколіцы Менску; — Дрэунасьці Нова-Быхаускага раёну, — пэрыяды неаліту, бронзы, палёу пахвальных урнау, гарадзішч і курганнай культуры; — Аргхеолёгічная экспэдыцыя у раён Ухляськя, Магілеускай акругі; — Сьляды палеолітычнай культуры у сувязі з находкамі касьцей дагістарычных жывёлау на тэрыторыі БССР; — Менск у дагістарычныя часы, па археолёгічным матаръялам; — Археолёгічныя

помнікі Дубровенскага раёну, Аршанскай акругі; — Археолёгічныя помнікі Ушацкага раёну, Полацкай акругі; — Древние селища, городища и курганные могильники на Ухлясти, Могилевского округа.

ТОКАРЕВ Сергей Александрович (Москва). Оконч. аспирантуру науч.-иссл. института (по секции этнологии) научный сотрудник Коммунистической академии старший помощник хранителя отдела Австралии, Океании и Индонезии Центрального музея народоведения. Окончил в 1925 г. фак. Общественных наук I МГУ Работал на Ист. этнол. фак. I МГУ: с 1927 г. ассистентом по кафедре этнологии, с 1929 г. исполнял обязанности доцента (просеминария по общей этнографии) секретарь этнографической секции ВОКС. В 1928 г. участвовал в Средне-азиатской экспедиции Р а н и о н, работавшей в районе г. Куня-Урченча. Печатные работы (по этнологии): — Современное австраловедение, — «Этнография» 1928 г., № 1; — О системах родства австралийцев — там же, 1929 г., № 1; — Общественный строй меланезийцев — там же 1929 г., № 2; — Родовой строй в Китае, — издано на китайском языке Комм. ун-том трудящихся Китая им. С у н ь я т-с э н а; — ряд статей в БСЭ и МСЭ. Подготовленные к печати: — Обзор теорий тотемизма, — Тотемический комплекс в Австралии. В настоящее время работает над темами — Шаманство в Сибири и — Религия меланезийцев — (диссерт.). Специально занимается вопросами происхождения религии и ее ранними формами.

ТЫЧИН Анатолий Николаевич (художник) (Минск, Борисовская 1, кв. 4 Член Комиссии материальной культуры кафедры этнографии Белорусской академии наук. Ведет работу по собиранию и зарисовкам материалов народного искусства с 1923 г. Главным образом ткани, вышивки, деревянная резьба. Имеется до 300 зарисовок.

ТИТОВ Елпидифор Иннокентьевич. (Харбин.). В 1926 г. изучал язык и фольклор оленных тунгусов (эвенки) по кочевьям рр. Нерчи, Каренги, Среднего Витима и его правых притоков: Калакана и Калара. Напечатал: — Тунгусско-русский словарь — (Иркутск, 1926 г. стр. XIV — 2 — 180, с прилож. книги К а с т р е н а — Основы изучения тунгусского языка, — стр. X — 2 — 64). Совместно с В. К. А р с е н ь е в ы м — статью: — Население Дальнего Востока, как производительный фактор — (Сборн. «Экономика Дальн. Востока», Москва, 1926 г.). В переработанном виде эта статья печатается отдельным изданием Акционерным об-вом «Книжное Дело», Владивосток, под названием: — Быт и характер народов Дальнего Востока — Путевые очерки «Северная Даурия» в жур. «Сибирские Огни», (№ 5 — 6, 1926 г., № 1 и 3 за 1927 г.). Там же ряд рецензий на русские и английские работы по этнографии. В «Известиях Восточно-Сибирского отдела Гос. русск. геогр. об-ва», т. 50, 1926 г., статья: — Неолитическая стоянка на крайнем севере Байкала; — К изучению бесписьменных языков Маньчжурии — (по поводу 75-летия со дня смерти М. А. К а с т р е н а) в журн. «Вестник Маньчжурии», № 7, 1927 г., Харбин. Приготовил к печати: — Очередные задачи тунгусоведения, — доклад, прочитанный на I Сибирском съезде по изуч. производ. сил; — Китай и Сибирь в их древнейших связях. — В материалах, ожидающих досуга для обработки: — Фольклор тунгусов, — (героический эпос, песни, сказки, загадки). Бурятские и тунгусские заимствования в русском яз. Забайкалья. С весны 1927 г. работает в «О-ве изуч. Маньчжурского края» в Харбине.

ФИЛОНЕНКО Виктор Иосифович. (Симферополь, ул. Буденного, 11). Профессор Крымского педагогического института по кафедре этнографии турецко-татарских народов. Заведующий отделением татарского языка и культуры крымского педагогического института. Тов. председателя Таврического общества истории, археологии и этнографии (бывш. Таврической ученой архивной комиссии). Член центрального правления общества по изучению Крыма (ОПИКа).

С 1912 г. по 1928 г. напечатаны следующие работы из области этнографии, лингвистики, фольклора, литературы, народного быта: — Языческие верования черемис Уфимской губернии, — Уфа, 1912 г.; — Погребальные и свадебные обряды черемис Уфим-

ской губернии, — Уфа, 1912 г.; — Р. Г. Игнатьев. — Историк-археолог Оренбургского края,—Уфа, 1912 г.;—Праздник Кюсэ у восточных черемис,—Уфа 1913 г.;—У язычников-инородцев (черемис и ватуков) Уфимской губернии, — Уфа, 1914 г.; — Башкиры, историко-этнографические очерки, — Уфа, 1915 г.; — Детские игры Крымских татар — «Изв. Тавр. уч. арх. комиссии»;—Загадки Крымских татар,—Симферополь, 1926 г.;—К вопросу о происхождении и значении слова «Уфа», «Красная Башкирия»,—Уфа, 1927 г.; — Грибоедов в Крыму, — Симферополь, 1927 г. Изв. Тавр. общ. арх., ист. и этн., № 2; — Песни крымских татар, — Симферополь, 1927 г. «Изв. Тавр. общ. арх., ист. и этн.», № 1, 1927 г.; — Тамги татарских кладбищ города Евпатории, — Изд. Крымск. педагог. ин-та, 1928 г. Симферополь;—К вопросу о происхождении и значении слова «тат», — Симферополь, 1928 г., «Изв. Тавр. арх., ист. и этн.»; № 2; — Подражания Корану — Пушкина, — «Изв. Тавр. общ. арх., ист. и этн.», № 2. Симферополь, 1928 г.

ЦВЕТКОВ Лев Николаевич. (Минск, Свердловская, 62, кв. 2). Ученый специалист Института научного языка Белорусской академии наук. Опубликовал: — Аб Менскіх татарах, — «Наш Край», 1927 г.

ЧУРСИН Григорий Филиппович. (Тифлис, Петровская ул., 5). Действ. член Кавказского отдела Гос. русск. геогр. об-ва (член Совета, Председатель Этнографической комиссии), непременный член Об-ва ЛЕА и Э. Адъюнкт Кавказского историко-археологического ин-та академии наук СССР (и ученый секретарь). Специальность: общая этнография и этнография Кавказа.

Печатные труды за последние (1920 — 1926) годы: — Задачи кавказской этнографии, — «Братство», 1920 г. № 1, Тифлис; — Храм огня в Сураханах — «Искусство», 1921 г. № 2 — 3, Баку; — География Кавказа — (совместно с А. Ф. Ляйстером, Тифлис, 1924 г. главы: X Политическое и административное деление Кавказа и XI — Население Кавказа); — Население Закавказья, — в изд. «Закавказье». Стат.-экон. сборник, Тифлис, 1925 г. Изд. Высш. эконом. сов. ЗСФСР (стр. 141 — 158); — Осетины, — этнографический очерк, «Труды зак. научн. ассоц». Сер. I, вып. 1, Юго-Осетия, Тифлис, 1925 г.; и отдельно: Тифлис, 1925 г., 103 стр. 80; — Азербайджанские курды, — «Изв. кавк. ист.-арх. ин-та», т. III, Тифлис, 1925 г. (стр. 1 — 16); — Талыши — «Изв. кавк. ист.-арх. ин-та», т. IV, Тифлис, 1926 г. (стр. 15 — 40); — Этнография Кавказа — современное состояние и задачи «Нов. Восток», № 15. М., 1926 г. Печатаются: — Праздник выхода плуга у горских народов Дагестана, «Изв. Кавк. ист.-арх. ин-та», т. V, Культ железа у кавказских народов, «Изв. Кавк. ист.-арх. ин-та», т. VI; Программа для собрания этнографич. сведений. Духовная культура. — Баку, О-во обл. изуч. Азерб. Приготовлены к печати:— Абхазы, — этнологическое исследование, 20 печ. л.; — Аджарцы, очерк, 5 печ. л.; — Армяне Зангезурск. уезда — этнографический очерк — 2 печ. л.; — Из истории хозяйственного быта кавказских народов, 2 — печ. л.; — Космогонические воззрения кавказских народов — 2 печ. л.; — Амулеты и талисманы у кавказских народов — 3 печ л.; — Фигурные обрядовые печения у кавказских народов 1 — печ. л.; — Этнографические очерки Карачая — 5 печ. л.; — Авары — сравнит.-этнографических очерк — 5 печ. л. Готовится к печати ряд очерков по изучению религиозных воззрений кавказских народов (яфетическая религия) и по изучению магии у кавказских народов.

Этнографические поездки за последние годы (с 1923 г.) совершал ежегодно, а именно: по Юго-Осетии (1923, 1924 гг.), Азербайджанскому Курдистану и Загензуру (1924 г.), Абхазии (1925 г.), Аджаристану (1926 г.), Дагестану (1927 г.), Карачаю и Абхазии (1927 г.)

Участвовал в съездах и читал доклады на II Краеведческом в Батуме в 1925 г. и на I Тюркологическом в Баку в 1926 г.

По этнографии Кавказа читал лекции в Тифлисском красноармейском ун-те (ныне Военно-политическая школа), в Тифлисском народном ун-те, на курсах востоковедения

и кавказоведения в Тифлисе, на курсах для преподавателей трудовых школ Тифлиса на курсах краеведения в Баку.

ШАВРОВ Кирилл Борисович (Хабаровск. Кавказская ул. 10). Действительный член и член совета Дальне-Восточного отделения русск. геогр. об-ва. В 1926 — 28 гг. работал в Дальне-Восточного краевом статистическом управлении, руководил разработкой данных приполярной переписи 1926 — 27 гг. и статистическо-экономического обследования туземного населения низов Амура в 1928 г. Обследовал при переписи населения северные части Камчатского полуострова в 1926 — 27 гг.

Напечатаны статьи: — О населении северной части п-ва Камчатки; Естественное движение населения северных окраин ДВК, — обе в Дальне-Восточном статистическом обозрении № 5 — 6, 1927 г. и № 7, 1928 г. Готовит к печати статьи: — Оленеводство в ДВК.

ШЛЮБСКИЙ, Александр Онуфриевич (БССР). (Минск. Институт белорусской культуры). Биография с биографическим материалом дана Н. Касперовичем в его статье: — Вывученье культурного стану края, — в журнале «Наш Край», Минск, 1927, № 6 — 7; стр. 71 — 74.

С 1913 по 1923 г. собирал в пределах бывш. Витебской губернии материалы по белорусскому фольклору. Результатом десятилетней собирательской деятельности явилась запись около 3 000 нумеров разных видов народного творчества. Делом собирания этнографических материалов пробовал заинтересовать более широкие слои населения путем издания брошюры: — Сведения по собиранию устного народного творчества в Белоруссии, — Велиж, 1919 г. рядом газетных статей, нак напр., — О собирании материалов по этнографии — (в газете «Известия Велижского уездного Совета», 1919 г. № 138);— Белоруссы, собирайте устное народное творчество — (в газете «Жизнь Национальностей Москва, 1920 г., № 5), изданием в 1922 г. журнала «Белорусский Этнограф» №№ 1 — 2 (множился на пишущей машинке; чтением ряда лекций в организованном им же в 1922 г. Этнографическом кружке при Витебском отделении Московского археологического института.

Участвовал в двух этнографических экспедициях. В 1923 г. по б. Минской губ. для собирания этнографических предметов в 1927 г. в северной части Смоленской губ. для изучения устного народного творчества смоленских белоруссов; записано значительное количество материала, который подготовляется к печати; некоторые сведения об экспедиции пом щены в статье: Месяц на Беларусскай Смаленочыне — в газете «Савецкая Беларусь», 1927 г., №№ 174 — 176.

Институт белорусской культуры приступил к печатанию вышеупомянутого этнографического материала и в 1927 г. им издана первая часть под названием: — Матэръялы да вывучэньня фольклору і мовы Віцебшчыны — ч. I. Менск. VI, 187 + II стр.

Кроме этого Шлюбскому принадлежат следующие статьи по белорусской этнографии: — Бядуля як этнограф, — «Полымя», Минск, 1925 г., № 2; стр. 188 — 195 (рецензия на статью в журнале «Крывіч», Ковно, 1925 г., № 1; стр. 108); — Матаръялы да историы крыйскай этнографиі. — I. II. Шэйн. «Крывіч», Ковно, 1925 г., № 2, стр. 19 — 26 (рецензия у «Pszeglend wilenski» ,1926 г., № 17. Вильна); — Крашаніна (набіванка). Белоруская мова арабской транскрыпцыей, — «Наш Край», Минск. 1926 г., № 6 — 7, стр. 51 — 53; — Крывічанскія (беларускія) народныя легенды не дазволеныя да друку царскай цэнзурай, — «Крывіч», Ковно, 1926 г., № 1; — Русальніца, — «Маладняк», Минск, 1926 г., № 9, стр. 88 — 102; — Год зьбіраньня фольклёрнаго матаръялу,— «Наш Край», 1927 г., № 1, стр. 22 — 35; № 2, стр. 12 — 23; — Вынікі зьбіраньня вуснае народнае творчасьці. I. Зьбіраньне вуснае народнае творчасьці на пайночна-заходняй Беларусі (Крывіччыне) — «Крывіч», Ковно, 1927 г., № 2, стр. 38 — 56; — Вывучэньне друкаваньня тканіны, — «Наш Край», 1927 г., № 8 — 9, стр. 79 — 81; — Матаръялы да бібліографіі беларускай этнографіі, — Минск, 1928 г. Издание Института белорус-

ской культуры. 100 стр. Закончены и печатаются в разных белорусских изданиях следующие работы: — Этнографический очерк Западной Белоруссии; — Сучасная беларуская прыпейка; — Этнографічная дзейнасьць Раманава; — Этнографічная дзейнасьць Дабравольскаго; — Назова «Белая Русь» у народной творчасьці; — Этнографічныя запісы на Беларусі XVII — XVIII ст. Кроме перечисленного напечатаны рецензии на следующие этнографические издания: на кн. И. Фурмана — Крашаніна — в «Голосе Беларуса», Рига, 1926 г., № 23; на кн. А. Сержпутовского: — Казкі і апавяданьиі беларусай з Слуцкаго навету, — в «Нашем Крае», 1927 г., № 4, стр. 70 — 71; на работу Н. Зорина — «Вопрос об этнографическом составе населения Невельского уезда» в «Нашем Крае», 1927 г., № 11.

В настоящее время Шлюбский работает над первой частью — История Белорусской этнографии — и готовит к печати — Альбом белорусской набойки, — который будет иметь больше 800 нумеров различных узоров.

ЩЕКАТИХИН Николай Николаевич (Минск, Университетская 5/30, кв. 5). Доцент Белорусского гос. ун-та по кафедре истории искусства. Председатель Комиссии истории искусства Белорусской академии наук. Член Ученого совета Белорусского гос. музея. Член Украинского Библиологического об-ва при Всеукраинской академии наук. Работы в области истории искусства, палеографии, книговедения и нумизматики. Из мнвгочисленных работ автора указаны лишь те, которые имеют связь с этнографией. Белорусское искусство — в «БСЭ», т. V. Москва, 1927 г.; Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва, т. I — изд. Ин-та белорусской культуры, Минск 1928 г. Стр. 280, 45 табл. — Беларускае мастацтва у гістарычнай і археолёгічнай літературы — «Полымя» 1927 г., № 6 и 8, также отдельными оттисками, Минск 1927 г. — Беларускае народнае искусство — «Путеводитель по Юбилейной Выставке искусства народов СССР. II. Москва, 1928 г., стр. 25 — 28 (без подписи); — Народнае мастацтва у Савецкім Саюзе — «Полымя» 1928 г., № 5. Рукописи: — Некалькі слоу аб кахлях з былога Койданаускага замку; — Монэтныя знаходкі у Беларусі за 1926 — 1928 годы; — Топографія монэтных знаходак на тэрыторыі этнографічнае Беларусі. — Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва, т. II.

ХРОНИКА

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ МУЗЕЙ НАРОДОВЕДЕНИЯ

За истекший 1928 — 29 г. Музею удалось продолжить свою экспедиционную работу в области изучения целого ряда районов.

Для изучения кавказских народов Музеем была послана экспедиция в Закавказье, работавшая в продолжение двух летних месяцев в районах Грузии. Экспедиция делилась на три отряда. Первый, под руководством Е. М. Шилинга и с участием Е. Р. Бинкевич, работал в Хулипском уезде ССР Аджаристана и в Кахетинском округе ССР Грузии. В Аджаристане экспедиция изучила в разрезе классового расслоения современного Аджаристана довольно сложную и оригинальную структуру местного сельского хозяйства с ее поливным земледелием и луговодством, разведением крупного молочного скота, имеющим большие экономические возможности в будущем. Кроме того, в этом же районе был изучен ряд кустарных производств, среди которых особенно интересно токарное производство с использованием водяной энергии и изготовление глиняной посуды без гончарного круга. В области социального строя собран материал по пережиткам родового быта и большой семьи. Особо был выделен вопрос об изучении труда и быта женщин, по которому собран интересный материал об участии женщины в сельском хозяйстве и производствах. В внутренней Кахетии работы велись по изучению основных занятий населения — виноделия, земледелия, скотоводства и связанных с ними верований.

Второй отряд Закавказской экспедиции под руководством Б. А. Куфтина с участием художника В. А. Ватагина и В. А. Куфтиной, работавшей по записи национальных мелодий, вел изучение в районе Северной Карталинии и Месхетии. В результате работ собран интересный материал по жилищу (приобретен для экспозиции Музея ценный экспонат — грузинское дарбази), земледелию и производствам. Художником В. А. Ватагиным сделаны ценные зарисовки, которые поступят в экспозицию, как дополнительный иллюстративный материал.

В третьем отряде работал М. С. Плисецкий по изучению грузинских евреев, проведя обследование по маршруту: Тифлис — Мцхет — Цхинвали — Карели — Кутаис — Кулаши. Изучение осветило вопросы исторического прошлого грузинских евреев, связи их с европейскими евреями и взаимоотношения с грузинами. Собран материал по вопросу общинного строя и роли религиозных организаций в жизни еврейского населения Грузии, а также произведены статистические обследования по экономическому положению еврейского населения в настоящее время. Для экспозиции музея привезен богатый материал по обрядам и верованиям грузинских евреев и по материальной культуре. Эта поездка рассматривается музеем как начало этнографического изучения еврейского населения Союза. Собранный материал дает возможность впервые отразить быт евреев в экспозиции.

Заканчивая обзор работ по изучению кавказских народов, необходимо отметить еще две исследовательски-собирательских работы. Во-первых — это работа Б. М. Соколова среди шапсугов на Черноморском побережьи и, во-вторых, работа студентки Этнофака I МГУ Е. С. Займовской в Большой Кабарде. Результатом первой явился материал, собранный по культу шапсугов со значительным количеством привезенных экспонатов по этому вопросу. Работа в Большой Кабарде была посвящена изучению костюма, техники женских рукоделий и старинных круглых жилищ.

Для изучения этнографических вопросов в Средней Азии Музеем была послана экспедиция в Хиву и прилежащие районы. В экспедиции принимали участие научные сотрудники Музея В. Ю. Крупянская, Ардашир Дэвлети Воеводская, а также студенты I МГУ Н. А. Баскаков, Н. В. Черкасова и М. А. Либих. Экспедиция являлась началом больших исследований по плану Музея, рассчитанных для данного района на 2 года. Основными задачами настоящей экспедиции было поставлено изучение кустарных промыслов города Хивы со стороны их техники, экономики и социальной структуры (пережитки цеха). Был изучен ряд промыслов. В районе г. Хивы было поставлено изучение сельскохозяйственной техники, связанной с посевом хлопка и зерновых культур, а также изучение жилища и домашнего быта сельского населения. В результате работ выяснилось своеобразие Хорезмского района и наличие в современном быту многочисленных пережитков архаических форм. Особенно интересной является приобретенная экспедицией коллекция «Рисоля» (цеховых уставов) основных промыслов г. Хивы. В костюме наибольший интерес и своеобразие представляют головные уборы, по которым можно проследить известный эволюционный процесс. При обследовании сельского населения приходится обратить внимание на своеобразную технику земледелия, связанную с тяжелыми почвенными и гидрологическими условиями.

В области изучения сибирских народов следует отметить самостоятельную поездку сотрудника Музея М. Г. Левина на Алтай в район Усть-Канского Аймака Ойратской области. Основным вопросом поездки являлось изучение родовой организации и социального строя алтайцев. Для Музея привезены ценные коллекции по костюму, промыслам и верованиям.

Для пополнения недостающих коллекций по казанским татарам Музеем была послана экспедиция под руководством С. П. Толстого, с участием Ф. А. Дэвлет-Кильдеевой, в Татреспублику. Работа велась в Касимовском районе С. П. Толстовым, в Шемарданской волости (пограничный район Арского и Мамодышского кантонов) обоими сотрудниками вместе и в Казани — Дэвлет-Кильдеевой. Были изучены промысла валяльно-сапожный, скорняжно-овчинный и ткацкий, собран материал по одежде, утвари и культу. Кроме приобретения экспонатов, что являлось основной задачей экспедиции, были обследованы несколько деревень с кряшенским населением (крещеные татары).

Для продолжения работ по Молдавской Автономной ССР, начатых в прошлом году, Музеем была послана туда экспедиция вторично. Руководителем экспедиции являлся сотрудник Музея П. П. Свешников, работавший в тесном контакте с проф. I МГУ М. В. Сергиевским. В экспедиции принимали участие студенты I МГУ. На основании данных ориентировочной поездки летом 1928 г. были выбраны районы — Каменский (северный), Слободской (южный) и Дебосарский (срединный). Различие элементов культуры северного и южного районов, намечаемые экспедицией прошлого года, подтвердились и к ним присоединились еще другие в области хозяйства, материальной культуры, физических и психических особенностей населения. Кроме того проведена работа еще в двух районах, где наблюдается сильное взаимовлияние модаван и украинцев — это Крутянский район и восточная часть Алексеевского. Вся работа была проведена совместно с проф. Сергиевским, продолжавшим обследование молдавских

говоров, причем лингвистические наблюдения касались главным образом словаря. Экспедиция пополнила Музей экспонатами по основным занятиям населения.

Необходимо отметить также две поездки, совершенные сотрудниками Восточно-славянского отделения ЦМН. Во-первых — командировка В. П. Никольской в Вятский уезд с целью изучения игрушечного промысла. Изучение велось по изготовлению деревянных игрушек, промысла, чрезвычайно распространенного в настоящее время. Были изучены главные способы выработки игрушек, от самых простых, выполненных только топором и ножом, до сложной работы на двойном токарном станке. Игрушки всех видов и стадий приобретены для ЦМН.

Во-вторых, поездка Н. И. Лебедевой в село Бояновичи Брянской губ. в качестве консультанта, приглашенного Совкино для руководства бытовой частью культурфильма. Поездка явилась первым опытом совместной работы этнографического музея с кино-организацией, в результате чего Музей приобрел ценный кино-и фотоматериал, зафиксировавший трудовые процессы и обрядовые действия в их динамике. Кроме того попутно с работой по кино-консультации сотрудницей изучался вопрос большой семьи, что в скором времени с получением соответствующих экспонатов будет претворено в музейной экспозиции.

В области экспозиционных работ Музеем по Отделению европейской этнографии была проведена реэкспозиция восточно-славянских коллекций.[1] В экспозиции использованы новейшие методы музейной техники, привезенные из заграничной командировки директором Музея проф. Б. М. Соколовым. К 8 марта 1929 г. в Отделении внеевропейской этнографии Просветительным бюро музея была организована выставка на тему «Труд и быт женщины». Музей считает необходимым приблизить выставленные коллекции к современности, применяясь к пятилетнему плану строительства совхозов и колхозов. В этом отношении был сделан первый опыт организации зала ко дню коллективизации: Деревня на путях к социализму. Весь материал этой выставки относится к русской деревне, но в настоящее время все отделения Музея заняты разработкой этого вопроса на местном национальном материале с целью выявления его в экспозиции.

И. Ильинская

ОГОНЬ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Выставка Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР

Новая выставка Музея антропологии и этнографии, посвященная эволюции огня, лишний раз показывает, насколько жизнен метод расстановки экспонатов по принципу эволюции и типологии.

Выставка распадается на 4 отдела: 1. Первобытные способы добывания огня. 2. Огонь в домашнем хозяйстве. 3. Огонь в производственной жизни малокультурных народов. 4. Огонь в истории религии.

В истории человечества огонь играет едва ли не самую большую роль. Деревянные и иные орудия, как показали опыты над обезьянами на антропоидной станции Тенерифа, употребляются животными. Однако, нет животных, употребляющих огонь. Дикие живот-

---

[1] Основною целью реэкспозиции было выявить хозяйство и трудовые процессы крестьянства с надстройками (религия, искусство).

ные боятся огня, и человек на заре культуры большею частью пользовался огнем, чтобы защитить себя от хищных зверей или изгнать их из заманчивых логовищ.

К сожалению, эта первоначальная стадия употребления огня почти не представлена на выставке. Более того, в печатном проспекте, посвященном выставке, процесс открытия огня рассматривается в связи с различными способами добывания огня и, таким образом, представляется как позднейший этап культурной эволюции. Этот взгляд нам кажется ошибочным. Во всяком случае следует отделять стадию открытия огня от стадии его добывания.

Способы употребления огня изображены на нескольких отчетливых рисунках. Эволюция костра выявлена в виде обыкновенного костра, костра вогулов, ульчей и др., и костра с заслоном. Эволюцию печи показывает чувал остяков и вогулов, печь для варки кофе крымских татар и др. Целая витрина отведена для иллюстрации развития восточнославянской печи. [1]

Не менее ярко представлена типология отопления и приготовления пищи; развитие способов освещения; огонь в производственной жизни первобытных народов. Эволюционный ряд осветительных приборов очень наглядный. Индийская примитивная плошка предшествует коринфской лампочке и лампам греческого типа. Далее представлены эллинистическая, римская и византийская лампы и, наконец, эволюция свечи. Убедительно сопоставлены жировые каменные лампы чукотская и французского палеолита. В производственном отделе показаны эволюция плавильных печей и применение огня в различных отраслях народной техники.

В отделе: Огонь в теории религии — имеются идолы, изображающие хозяев огня, и рисунки, воспроизводящие мифологические мотивы: божественный кузнец Гефест — бог огня у греков, Агни — у индийцев, Вулкан — у римлян, Ксютекутли — у ацтеков и величайшие герои — благодетели человечества, похитившие огонь с неба, — Прометей — у древних греков и аналогичные образы в мифологии.

Организация рецензируемой выставки, как и предыдущей, выполнена под умелым руководством проф. Е. Г. Кагарова.

Приходится пожалеть, что обе выставки предназначены ныне к разбору. Будем надеяться, что в ближайшем будущем при Музее антропологии и этнографии создастся постоянный отдел эволюции и типологии культуры, уже в 1926 г. включенный в академические справочные издания. Показанные две выставки служат залогом того, что эта надежда найдет отклик в руководящих органах Академии наук.

З. Черняков

ЭВОЛЮЦИЯ ТИПОВ ЖИЛИЩ

(Выставка в МАЭ Академии наук СССР.) [2]

Новая выставка в МАЭ по отделу эволюции и типологии культуры отличается от предыдущих некоторыми особенностями. Прежде всего нужно отметить, что эволюция жилища, в отличие от эволюции огня, а также орудий и оружия, не может быть представлена в виде непрерывного эволюционного ряда, нисходящего к одному первоисточнику. На заре человеческой культуры можно указать три основных первоначальных типа жилищ, которые развились параллельно и независимо друг от друга в разных пунктах земли: 1) пещера, 2) землянка и 3) убежище в кустах. Пещера является одним из

[1] См. статью — Выставка первобытных орудий и оружия. Этнография. Кн. 5, 1928, № 1, стр. 119.

[2] См. ж-л «Этнография» №№ 4 и 5.

наиболее распространенных типов жилищ. Троглодиты встречаются в настоящее время в различных странах Европы, Азии, Африки и Америки. К ним относятся ведды, племя атаял на Формозе, некоторые кавказские племена, жители нагорной Испании и Крыма. Разновидностью пещеры является сакля (Крым, Кавказ).

Землянка — одно из древнейших человеческих убежищ. Современную разновидность ее представляет снежная хижина эскимосов. Дальнейшая эволюция землянки завершается плетневой мазанкой, а в соединении с типами жилищ, которые развились от убежищ в кустах — четырехугольной постройкой с плоской крышей.

Производными от убежищ в кустах следует считать обыкновенный навес (огнеземельцы) и заслон от ветра (ведды, аэты), которые постепенно развились в шалаш конической и сферической формы (вигвамы алгонкинов, чумы самоедов, урасы якутов, тольдо потагонцев, юрты киргизов и калмыков, круглые хижины нигритов и банту).

Совокупность указанных типов жилищ приводит с одной стороны к четырехугольной постройке с плоской крышей, а с другой — к четырехугольной постройке с двускатной крышей. Современный четырехугольный дом или сруб с фронтоном представляет завершение эволюции основных типов жилищ. (Сюда относятся наши бревенчатые избы, украинские мазанки, большой дом даяков, свайные постройки меланезийцев и т. д.)

Представляется затруднительным свести указанные основные типы к одному первоисточнику, каковым, вероятно, следует считать первобытные убежища-гнезда в кустах и на деревьях, подобные гнездам приматов. Этот вопрос, еще не вполне разработанный, не нашел отражения на выставке.

Тщательной проработке экспонатов выставки способствуют специально составленные таблицы и схемы, а также схематические карты типов жилищ у различных народов земного шара и СССР.

Уместными являются ботаническая карты земли и карта форм хозяйства, позволяющие судить о наличном материале и средствах для построек в разных местах земли. Ценным пособием является также краткий путеводитель по выставке, составленный под редакцией организатора выставки, проф. Е. Г. Кагарова.

Интересный вопрос о возникновении жилища, как было упомянуто, остался неосвещенным. Экспонаты выставки показывают эволюцию и типологию древних и современных форм жилищ, но ничего не говорят об их происхождении.

З. Черняков

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИСКУССТВ

В связи с происшедшей реорганизацией Института и уничтожением прежде входившего в его состав Комитета социологического изучения искусства, вся музыкально-этнографическая работа Института сосредоточилась в отделе Музыки (МУЗО ГИИИ).

Исходя из принципиальной установки на фиксацию и дешифровку музыкально-этнографического материала методами точных наук (фонографические записи, акустические обмеры и т. п.), отделом был организован, в качестве особого научно-вспомогательного учреждения, Кабинет музыкального инструментоведения и сравнительного музыкознания, впоследствии переименованный в Музыкально-этнографический кабинет. Во главе кабинета сперва стоял С. Л. Гинзбург, при секретаре Г. М. Римском-Корсакове, а в настоящее время утвержден К. В. Гиппиус, при ассистенте З. В. Эвальд. Кабинет этот является средоточием специальной аппаратуры и фоноваликов, причем его собрания значительно расширились после ликвидации прежнего объединенного институтского фонограммархива и распределения научного инвентаря последнего между отделами Института.

В плоскости собирания материала Отдел музыки участвовал в двух комплексных экспедициях Института, продолживших начатую экспедициями (1926 г. в Заонежье и 1927 г. на Пинегу) работу по изучению крестьянского искусства русского Севера. Летом 1926 г. Институтом была отправлена под руководством К. К. Романова третья экспедиция на Север — на Мезень, где научные сотрудники МУЗО Е. Н. Гиппиус и З. В. Эвальд записали 320 песен, былин, причитаний и т. д., в том числе около 40 зырянских. Летом же 1929 г. Институтом была организована четвертая северная экспедиция — на Среднюю Печору и ее притоки Пижму и Ижму. Теми же научными сотрудниками (первый из них являлся руководителем экспедиции) было записано около 300 песен и былин, в число которых вошло до 60 песен ижемских зырян.

Самостоятельно от других отделов Института Отдел музыки организовал две экспедиции Б. А. Галаева в Северную (в 1928 г.) и в Южную (в 1929 г.) Осетию. Всего Б. А. Галаевым было привезено около 500 записей песен и инструментальной музыки, а также ряд местных музыкальных инструментов. Далее, Отделом была в 1928 г. организована экспедиция научного сотрудника С. Д. Маггид на Волынь, давшая 200 еврейских песенных и инструментальных записей. Наконец, в том же году студент Восточного института Намнан Дорджи по поручению Отдела записал в Монгольской республике 100 монгольских народных песен и образцов китайской и монгольской театральной музыки.

Собранные фонограммы частично уже дешифровываются и изучаются. Научными сотрудниками Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд, под редакцией председателя отдела Б. В. Асафьева, заканчивается подготовление к печати капитального собрания: Крестьянская песня Пинежья, — содержащего 160 фонографических расшифровок, с акустическими обмерами звукорядов, вступительной статьей, библиографическими примечаниями и т. п., издание которого принял на себя музыкальный сектор Госиздата. В вышедшем уже втором сборнике: Крестьянское искусство СССР («Academia», Л. 1928 г.) помещены две статьи тех же авторов о культуре протяжной песни на Пинеге и о песнях свадебного обряда.

Ряд исследований и докладов, читанных в Отделе, остался ненапечатанным. Из их числа отмечу сообщения Б. А. Галаева об осетинской музыке, А. Г. Данилина о музыке на Алтае, А. Адамяна (Тифлис) и Х. С. Кушнарева о культурной музыке Армении, З. В. Эвальд об армянской бытовой музыке, И. М. Шиллингера о музыке некоторых племен Грузии, К. В. Гиппиуса об яренских песнях и др.

Параллельно ведется работа по изучению музыкально-этнографического инструментария, под руководством ученого секретаря МУЗО С. Л. Гинзбурга. Основным заданием в данной области является составление словаря музыкальных инструментов народов СССР. В этом направлении начато составление инструментологической картотеки по данным общей этнографической литературы и музейным собраниям. В плане же исследования музыки и музыкальных инструментов народов, не принадлежащих к Советскому союзу, С. Л. Гинзбургом производится систематическое описание коллекций музыкальных инструментов музея Антропологии и Этнографии Академии наук СССР. В четвертом выпуске временника МУЗО ГИИИ «Музыкознание» («Academia», Л. 1928 г.) им опубликована статья: Основные задачи сравнительного изучения музыкальных инструментов индейцев Южной Америки, — представленная также, в качестве доклада, на XXIII Интернациональный конгресс американистов в Нью-Йорке. Наконец, им же печатается в берлинском журнале «Melos» статья о музыке в японском театре, а профессором Эриванской консерватории А. А. Оганезашвили было сделано в Институте сообщение о системе сольмибации в персидской музыке.

С. Гинзбург

ЛЕНИНГРАДСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ КОНСЕРВАТОРИЯ

Начатая на Музыковедческом отделении Ленинградской государственной консерватории работа по систематической подготовке музыкальных этнографов с недавнего времени оказалась поставленной на твердую базу, благодаря закреплению в целовых установках и учебных планах отделения, на ряду с теоретической, исторической и критической, также и самостоятельной этнографической специальности и соответственному учреждению особой кафедры музыкальной этнографии и материальной культуры. В плане этой кафедры доц. С. Л. Гинзбург читает курсы: Основы музыкальной этнографии, и — Общее учение о музыкальных инструментах, в связи с их систематикой и морфологией, и руководит практическими занятиями по описанию и определению музыкальных инструментов. Одновременно, преп. Е. В. Гиппиус ведет практикум по технике фонографических записей и расшифровок и читает курс: Музыка народов СССР. Несомненное значение для музыкальной этнографии, кроме того, имеют теоретические курсы доц. П. Б. Рязанова: Мелодика, — где большое внимание уделяется мелодическому строению русской народной песни, и доц. Г. М. Римского-Корсакова: Учение о музыкальных звукорядах.

По линии научно-исследовательской музыкально-этнографическая работа Отделения выражается в продолжении начатой ранее экспедиционной деятельности. Летом 1928 г. были совершены две экспедиции: одна — под руководством доц. Х. С. Кушнарева — в Армению (Зангезурский район), откуда привезено около 150 фонографических записей песен и инструментальной музыки, и другая — в составе преподавателей Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд — в Узбекистан (Старая Бухара, окрестности Самарканда и Восточная Фергана), где было фиксировано при посредстве фонографа также около 150 записей, преимущественно инструментальной музыки. Наконец, летом 1929 г. доценты Х. С. Кушнарев и Ю. Н. Тюлин совершили третью по счету экспедицию Консерватории в Армению — на этот раз в Ширахский район — и привезли до 100 записей курдских и армянских песен. По условиям напряженности музыкально-издательского дела труды экспедиций, равно как и всей кафедры в целом, еще не могут получить возможности своего опубликования.

С. Гинзбург

ИЗ ЛЕТНИХ РАБОТ ПО ОБСЛЕДОВАНИЮ БЫТА

1. Экспедиция Этнолого-археологического музея 1 МГУ в Егорьевский уезд. Экспедиция под общим руководством проф. А. Н. Некрасова в составе трех отрядов: искусствоведов (руков. А. Н. Некрасов), этнографов (руков. М. Я. Феноменов) и археологов (руков. А. В. Арциховский) работала в Зарайском, Егорьевском и Коломенском уездах с 7 по 15 июля. Быт населения не может быть характеризован как архаичный. Население, кроме земледелия, всюду имеет подсобные заработки: кустарные[1] и промыслы — рыболовство, лесные и фабричные заработки. Особой бедности нет.

Мы изучали две темы: жилище и народный культ. По жилищу установлено, что покоеобразная[2] и двурядная застройка средневеликорусского типа в Егорьевском и Зарайском уездах продолжается вплоть до Оки и встречается на ряду с застройкой южно-

[1] В Барабанове — портные, в Поповке — дуги и т. д.

[2] С открытым пространством среди двора.

великорусского типа[1] за Окой. План избы северновеликорусский даже и там, где застройка южновеликорусская. Покрытие избы на правом берегу Оки по преимуществу трехскатное и четырехскатное, на левом — двускатное. В первом случае преобладает солома, во втором — тес. В Радовицах Егорьевского уезда встречена однорядная постройка чистого северновеликорусского типа с избой на высоком подклете. Характерно, что вход в избу в постройках этого типа не со стороны улицы, а с двора, что является несомненным архаизмом. (Терминология во всем районе северновеликорусская: «изба» «чулан»,[2] «поветь».)[3]

Обследование жилища в Егорьевском уезде в связи с работами прошлого года позволило составить ориентировочную схему географического распространения различных типов жилища (см. «Крестьянские постройки» изд. Кабинета краеведения 1919 г.). На этой схеме Егорьевский уезд вместе с соседним Касимовским («мещера») характеризован, как уезд с северовеликорусской застройкой, которая здесь клином вдается к югу. Это согласуется с наблюдениями Н. И. Лебедевой и других этнографов, работавших по Рязанской губ.

Из хозяйственных построек наблюдения велись над овинами. Они здесь обычного ямного типа. Овинная сушка почти всюду вытеснена появлением молотилок, на которых молотят сырой хлеб. Лен сушат на открытых ямах, — способ, описанный В. А. Куфтиным как архаичный, — здесь этот прием сушки распространился только после исчезновения овинов: возможно, что мы имеем дело с возрождением старинной техники, аналогичный случай — распространение хвыстанья ржи в Московской губернии взамен молотьбы цепами.

Из архитектурных особенностей — благодаря участию искусствоведов — было обращено внимание на ампирные детали крестьянской резьбы, а также на нависающие углы клетей. Последняя особенность подвергнута этнологическому анализу в моей статье, которая должна появиться в издании Этнолого-археологического музея. Кроме материала по постройкам подвергнуты ориентировочному обследованию средства передвижения («лодки» на Оке) и промыслы («душный» промысел в Поповке). Краткость времени не позволила углубить обследование промыслов.

По народным верованиям материал собирался и обрабатывался А. Б. Зерновой (ею сделано три доклада: при Кабинете краеведения, в О-ве изучения Московской губ., в Этнологической секции О-ва любителей антропологии, естествознания и этнографии). Из числа записанных обрядов и поверий некоторые, безусловно, новы; таковы — способы угадывания масти скота, которая будет «ко двору», по цвету червей в прошлогоднем пасхальном яйце или по цвету мошек в прошлогодней благовещенской просфоре (Горки); оригинально объяснение «прожина», полученное в деревне Левино: это не дело колдунов, а следы от ног богородицы, которая ходит по полям. Некоторый в бытовом отношении небезынтересный материал собран по семейному быту (власть родителей при выдаче замуж, свадебный обряд). Этот материал обработке не подвергался (хранится в Этнолого-археологическом музее I МГУ).

2. Рекогносцировочное обследование села Барабанова Каширского уезда с прилегающими деревнями.

Тип крестьянской застройки южнорусский: изба параллельно улице, замкнутый четырехугольный двор, открытый посредине; покрытие четырехскатное. Преобладает солома. План избы в большинстве случаев севернорусский: печь вправо или влево от входа, челом к окнам; иконы в противолежащем углу. Но окна, к которым обращена печь, выходят обычно не на улицу, а в проулок; дверь в избу не в задней, а в боковой

---

[1] Замкнутая четырехугольная с открытым двором внутри.

[2] Отгороженное пространство перед печью.

[3] Навес на дворе между избой и хлевами.

стене. Встречена лишь одна изба с типичным южнорусским планом: ход сбоку из сеней, вправо красный угол, далее уличная стена с окнами, влево пол, под которым неглубокая яма для картофеля, далее в углу печь, боком к двери, челом к окнам. Перед печью в углу место для теленка. Пол земляной. Изба была два года назад курной. Дым выходит через дверь. Чтобы было не так холодно во время топки, открывая входную дверь, изнутри закрывали вторую дверь, которая на $^1/_3$ не доходила доверху. Характерно, что после переделки печи на белую в избе стало холодно и сыро. Пол в избе земляной. Избе было 100 лет. Повидимому мы имеем в данной местности надвигание северновеликорусского типа избы (не шло ли мимо параллельно с вытеснением курной избы?) на южный.

Из хозяйственных построек обследована холодная рига на двух рядах столбов с стропильным перекрытием между центральными высокими столбами. Собран материал по семейному быту и верованиям (хранится в Московском кабинете краеведения).

3. Двухдневная экскурсия в Дмитровский уезд. Новый тип шиша. С любезного разрешения К. А. Соловьева я присоединился на два дня к южному отряду экспедиции Дмитровского музея по массовому обследованию жилища и построек. Работа по изучению жилищ и построек здесь еще не закончена. Обследование построек не сплошное, как в Воскресенском уезде, а выборочное. В южной части уезда нынешним летом обнаружен новый, доселе не описанный тип овина — шиша, близкий к южно-марийскому.

М. Феноменов

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ КАФЕДРА ИСТОРИИ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ИМ. АКАД. Д. П. БАГАЛЕЯ

Отчетная выставка летних работ 1928 г. членов этн.-краев. секции, устроенная во второй половине декабря 1928 г., имела три отдела: краеведческий, этнографический и библиографический. Краеведческий отдел выставки, устроенный проф. П. Г. Ковалевским по принципу «производственное краеведение стремится к всестороннему учету производительных сил страны как социально-экономической единицы», являлся иллюстрацией к методическому плану «Слобожанщина в экскурсиях», рассчитанным на экскурсанта с краеведческим уклоном и исследователя-краеведа. Были выставлены материалы по ландшафту Слобожанщины, характеризующие ее, как лесостепь, а также этнографические и географические карты. Иллюстрацией работы по вопросу о формах деятельности населения являлись материалы Л. Н. Зайцевой, произведшей обследование кустарей-швейников Харькова и выставившей большое количество диаграмм, фотографий и других материалов.

Работы членов секции в области этнографии летом отчетного года были представлены экспонатами А. П. Ковалевского, В. К. Белецкой, К. Г. Червяка и др.

Экспонаты А. П. Ковалевского относятся к его работе по обследованию судоходства на Днепре, быту греков Мариупольского округа и образцов росписей Карачайского кладбища на Северном Кавказе. Первая работа возникла из общего плана секции по исследованию водного транспорта на Украине. На одной из таблиц представлено 14 типов лодок из небольшого сравнительно района Днепра от Днепропетровска до Кодацкого порога, к которым даны измерения, схемы конструкций отдельных деталей. Все это современные лодки обшивного или каркасного типа. Другая таблица дает рисунок старинного типа лодки на Днепре, выдолбленной из цельного дерева. Такая выдолбленная лодка лежала в основе запорожской «чайки». (Исследователь имеет по этому вопросу работу: Чайки и чайкисты на среднем Дунае, — Юбилейный сборник в честь

академика Д. Багалея, УАН. 1927). Собранные в отчетном году в Мариупольском районе материалы — главным образом фольклорного характера, на выставке не представлены; рядом фотографий и образцами тканей из шерсти было представлено чабанство и шерстяное текстильное производство греков. Фотографиями были иллюстрированы подземные хранилища для зерна у греков, разные типы печей, от небольшой вырытой в земле «уджах» до большой закрытой печи для хлебов «фурну». Коллекцией засушенных растений и карточек для словаря был представлен терминологический материал местных греческих названий растений.

Образцы росписей карачайского магометанского кладбища (1916 — 1928 гг.) кроме чисто востоковедного значения имеют и общеэтнологический интерес, представляя образцы пиктографического письма (рисунки предметов, характеризующие умерших) и родовых знаков «тамг». Росписи отличаются также разнообразием орнамента и оригинальностью красочных сочетаний.

В. Е. Белецкая, работавшая в комиссии по обследованию территории Днепростроя, представила на выставку часть собранных ею материалов. Работая главным образом в области материальной культуры, обследовала рыболовство, сукновальство и одежду. Рыболовство было представлено на выставке рядом фотографий, где рыболовы сняты в процессе работы по изготовлению рыболовных снастей и рыбной ловли, а также образцами снастей. Сукновальство представлено фотографиями, изображающими процесс валяния и просушивания сукна в обыкновенных и наплавных водяных мельницах; кроме того, коллекцией образцов валяного и неваляного сукна с «цурками» — деревянными квитанциями, на которых своеобразными римскими цифрами вырезано количество локтей в куске сукна, сданном для обработки на сукновальню.

Материалы по обследованию одежды представлены были четырьмя костюмными манекенами, одетыми в женские костюмы из с. Чапель возле Кодацкого порога и из с. Звонецкого возле порога того же названия, а также отдельными образцами одежды с рисунками и выкройками. Из этих же сел была выставлена коллекция головных уборов и вышивок мужских и женских рубах, современных и старинных, представляющих образцы разных техник: занизывания, настилывания, мережек, вырезывания и крестиков, которые в последнее время вытесняют другие техники. Особенный интерес посетителей вызвали черные силуэтные вышивки крестиком из с. Звонецкого. Кроме этого В. Е. Белецкая выставила ряд фотографий, изображающих обряды, связанные с чтимым источником в с. Сковородиновке Ольшанского района Харьковского округа. О. Горбань выставил коллекцию образцов стенных росписей из Межевского района на Днепропетровщине, представляющих образцы орнаментации печей и стен. Х. С. Махульско-Горбацевич выставила большое количество образцов вышивок из Киевского Полесья. К. Г. Червяк лето и осень отчетного года посвятил исследованию характерных особенностей внешнего быта и идеологии «шляхты» и мещан Коростельского округа (продолжение работы, начатой еще в 1926 г.).

Главным объектом изучения в отчетном году было производство ковров—килимарство, которым занимаются главным образом шляхтичи и мещане в с. Бехи, Васьковичи, Михайловка, Гошев и др., в которых живет эта большая шляхта. К. Г. Червяк в своей работе обращал главное внимание на социально-экономические и культурно-бытовые условия, которые благоприятствовали и благоприятствуют развитию производства ковров как у состоятельной шляхты, так и у других групп населения. На выставке были экспонированы, главным образом, килимы; другие предметы, как рисунки зданий, interieur'ы, указывающие на место ковров в доме, одежда и проч., имели вспомогательное значение при исследовании килимарства на Коростенщине.

Рядом с типичными для Коростенщины килимами, К. Г. Червяк представил образцы других текстильных производств, имеющих общие черты с килимами как техникой производства, так и отдельными элементами орнамента. Поэтому на выставке, кроме

килимов, представлены были килимчики, запаски, полотенца, подолы рубах и наволочки с так называемыми «перекладами». Изучая килимарство, К. Г. Червяк уделил должное внимание и личности ткача, часто сознательно составляющего новые узоры из известных уже орнаментальных мотивов.

Выставленные экспонаты — собственность Коростенского музея, по предложению которого и с его материальной помощью они были собраны К. Г. Червяком. Значительную часть килимов дали на выставку жители упомянутых сел.

Я. О. Рыженко в рисунках и фотографиях выставил образцы обследуемых им кустарных промыслов Полтавщины (бондарство, скорнячество и др.). Наибольшее количество иллюстративных материалов было представлено по обследованию кустарного производства струн и гончарству.

Библиографический отдел выставки представил образцы новинок союзной и заграничной краеведческой и этнологической литературы, преимущественно по вопросам, изучение которых стоит в плане секции; картотеку и диаграммы роста количества книг секционной библиотеки по различным вопросам за последние годы.

В. Белецкая

ОБЗОР ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ РАБОТ В НИЖЕГОРОДСКОЙ ГУБЕРНИИ

Нижегородским государственным музеем, так же как и в предыдущие годы, этнографическая работа велась совместно с Антропологическим ин-том I МГУ, Центральным музеем народоведения и Государственным музеем ЦПО, посредством Антропологической комплексной экспедиции под начальством Б. С. Жукова. Нижегородский музей принимал участие в экспедиции в лице своих сотрудников М. П. Званцева и Д. В. Прокопьева.

М. П. Званцев работал, главным образом, по изучению жилища и костюма северной части Городецкого уезда и северо-западной части Аразмасского уезда. Работы имели рекогносцировочный характер; в отношении жилища прослежены и статистически учтены типы соединений избы со двором; зафиксированы типы старых изб, главным образом середины и второй половины XIX ст.; прослежено распространение типов резьбы (карнизные доски); велась работа по обследованию новых типов избы и двора, вводимых самими крестьянами. По костюму собран богатый материал главным образом в Чернухинской волости Арзамасского уезда (старообрядческий район), сохранившей старые формы одежды и головных уборов. В одежде Арзамасского уезда выявлены сильные южнорусские и финские влияния; встречено указание на бытование паневы.

Д. В. Прокопьев — работал в Городецком уезде и Балахнинском рабочем районе. Продолжал начатое обследование и собирание памятников крестьянской живописи; обследовал и собрал материал по кустарным промыслам (точка веретен, выделка и окраска солонок, гончарство).

Поездки субсидировались музеем. Вещественный материал, так же как и записи и фотографии, поступили в Музей.

И. К. Зеленов по поручению Музея вел подготовительную работу по обследованию примитивных судов и средств передвижения по Волге и ее притокам (Нижегородский район).

П. О. Пилашевский совместно со студентами III курса лингвистического отд., по поручению Педфака МГУ, работал в Семеновском уезде по собиранию материала по изучению живых говоров. Пройдено было 94 пункта и обследованы, в известной степени, все волости уезда. В задачу обследования входило ориентировочное ознакомление с говорами уезда, определение приблизительных границ распространения тех или иных

речевых особенностей. В дальнейшем ставится целью собрать и проработать диалектологический материал всех уездов Нижегородской губ.

Нижегородское краеведческое о-во. Этнографическая секция возникла только в 1926 г. В 1927 г. продолжались начатые работы по составлению биографического указателя по этнографии края и собирание этнографических программ. На заседаниях делались доклады (Зеленов, Белозеров, Свободов, Званцев, Прокопьев). Полевой работы секция не ведет.

Издательство. Работы Пилашевского печатаются в «Известиях НГУ». — Очерк характеристики говоров Семеновского уезда будет напечатан в издании Ассоциации по изучению производительных сил Нижгубплана. Педфаком НГУ издается — Программа по собиранию сведений о говорах Нижегородской губ. Нижегородский госмузей весной выпускает первый выпуск Трудов, в который войдут статьи Прокофьева и Званцева, явившиеся результатом вышепоименованных исследовательских работ. В том же сборнике предполагается начать печатание труда Б. С. Жукова: Сейминская культура.

Нижгосмузей вошел членом-консультантом в Комиссию по улучшению крестьянских построек, организованную при Нижегородском Губплане.

Нижний Новгород в 1927 г. потерпел большую потерю в лице скончавшегося А. И. Звездина, этнографа-краеведа. А. И. в свое время напечатал большое количество статей и заметок по этнографии края, главным образом в нижегородских изданиях, и вел интенсивные исследовательские работы.

М. З.

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ РАБОТА ИНГУШСКОГО ИНСТИТУТА КРАЕВЕДЕНИЯ (ВЛАДИКАВКАЗ)

В 1928 г. этнографическая работа Ингушского института краеведения выразилась в устройстве археолого-этнографической экспедиции в горную часть области, в обработке материалов этой экспедиции, в библиографической работе и издании ряда статей, посвященных изучению культуры края.

В экспедиции приняли участие научные сотрудники Института Л. П. Семенов (руководитель работы), И. П. Щеблыкин и Х. Б. Ахриев. Основной маршрут: Владикавказ, селения Фуртоуг, Эрзи, Шуан, Салги, перевал в Асинское ущелье, обратно через Эрзи и Фуртоуг. Изучалась как материльная культура (старинные и современные жилища, бытовой инвентарь, ковровое производство, его техника и орнамент), так и духовная (характерные черты старого и нового быта, родовые предания, суеверия, легенды о расселении ингушей и о взаимоотношениях их с осетинами). Собран интересный материал, касающийся, между прочим: 1) построения жилых и боевых башен и их роли в жизни горского населения, 2) культа святилищ, ныне совершенно заброшенных, 3) истории рода Дударовых осетин, считающихся выходцами из Ингушии. Местная старина, вследствие политической и экономической ломки, вызванной революцией, быстро исчезает в быта. Разнообразные памятники-башни, склепы, святилища утратили свое значение и все более разрушаются. В предметах домашнего обихода, в одежде, в обычаях даже в самых глухих поселках заметно возрастающее влияние города. Население вполне сочувственно относится к исследовательской работе.

Экспедицией выполнено до 100 фотографических снимков, около 50 рисунков и этюдов с изображением жилищ, памятников старины, типичных мотивов ковров и вышивок и проч., собрана ценная коллекция бытовых старинных предметов: борона, плуг, вилы, меры для зерна, очажные цепи, вилы для мяса (с треножником), медная и деревян-

ная утварь, серебряный поясной набор (для женского костюма), кресло с кожаным сиденьем и др.

В первом томе «Известий ингушского института краеведения» напечатаны ряд работ, содержащих этнографический материал: Г. К. Марти-Росиан, Нагорная Ингушия (социально-экономический очерк); Л. П. Семенов, Археологические и этнографические розыскания в Ингушии в 1925 — 27 г.; Ингушская и чеченская народная словесность (библиографический очерк), Мавзолей Барга-Каш; И. П. Щеблыкин, Искусство ингушей в памятниках материальной культуры; Б. А. Альборов, Ингушские «Гальерды» и осетинские «Аларды». Вопросы этнографии затронуты также в других изданиях Института: А. К. Вильямс, Географический очерк Ингушии (гл. VII); З. К. Мальсагов, Культурная работа в Чечне и Ингушии в связи с унификацией алфавитов.

Л. П. Семенов

О. М. ЯНЕВИЧ

9 января 1927 г. скончался в Минске, от разрыва сердца, один из талантливых русских фольклористов Орест Маркеллович Яневич.

Он родился в 1875 г. в Каменец-Подольске, по окончании Киевского университета долгое время был преподавателем средней школы в Чернигове и Стародубе; с 1925 г. становится научным сотрудником Губернского архива в Гомеле. В 1925 г. он переходит на службу в Белоруссию, став во главе польского отдела Института белорусской культуры в Минске. Полный энергии и бодрости он приступил к организации научно-исследовательской и издательской деятельности польского отдела, но неожиданная смерть не дала ему возможности завершить начатое дело.

Покойному принадлежит ряд статей и заметок по фольклору в немецких, польских и русских этнографических журналах. Особенно ценны его статьи об украинском фольклоре, о маске покойников у вагул, о жаждущих душах, о маке как амулете и т. д. (в «Archiv fur Religionswissenschaft», тт. XI, XIII, XIV и др. журналах).

К. Кагаров

Н. А. КОТОВЩИКОВА

В середине июня 1929 г., на мысу Хази-Сале, на побережьи пролива Малыгина, скончалась член Северо-Ямальской экспедиции Наталья Александровна Котовщикова.

Всех подробностей ее трагической кончины выяснить не удалось, и лишь в общих чертах ее можно восстановить по дневникам Натальи Александровны и со слов самоедов, бывших с нею до последнего времени.

10 мая, мы, все сотрудники экспедиции, собрались в чуме самоеда Няноге Вэнога, чтобы обсудить план работы на весеннее время. Решено было, что зоолог экспедиции К. Я. Ратнер поедет на побережье пролива Малыгина для ведения стационарных наблюдений; мне надлежало отправиться на берег Карского моря к мысу Титуей Сале, а Н. А. Котовщикова с нашим проводником Терентьевым должна была вместе с базой экспедиции постепенно двигаться на север, по мере продвижения туда самоедских чумов. Предполагалось, что она выедет к проливу, к тому месту, куда уже ранее выехал

Ратнер. В тот же день мы расстались, после чего прекратилась и всякая связь между нами. Всю дальнейшую картину восстанавливаем, как уже было сказано, по дневникам Котовщиковой и со слов самоедов.

Вскоре после отделения от Ратнера, Котовщикова узнала от самоедов, что судно Убеко-Сибири «Прибой» приходило не к устью р. Яды, куда направился Ратнер, а к мысу Хази-Сале, т. е. восточнее на 25 *км*. В связи с этим она изменила свой маршрут и около 15 июня (по ее дневнику) выехала на побережье, куда ее вывезли самоеды Тёроку и Тэл Вэнога. С этими же самоедами Котовщикова послала записку Ратнеру, в которой писала, что ей нездоровится, и она просит Ратнера поскорей приехать.

Затем самоеды уехали, и Наталья Александровна осталась одна, во временной палатке, сделанной из паруса, наброшенного на нарты. Тереньтьев еще около 4 июня отделился от нее, чтобы вести статистическую работу. Она, очевидно, рассчитывала провести в одиночестве самое большее один день, так как при 25-километровом расстоянии Ратнера должны были привезти очень скоро.

О состоянии здоровья Н. А. в это время можно до некоторой степени судить по имеющимся в ее дневнике записям.

В первых числах июня она пишет, что ей нездоровится, у нее озноб, напухли десны, временами судороги. В записке Ратнеру она опять-таки говорит, что ей сильно нездоровится. Но в то же время она имела достаточно сил, чтобы 15 июня ехать самостоятельно на нарте, и от этого же дня у нее есть прекрасное описание тюленьего промысла, что говорит в свою очередь об интенсивности ее работы в это время.

Тем временем Ратнер жил в палатке, расположенной на левом берегу устья р. Яды, не имея никакой связи с внешним миром. 9 июня, совершая экскурсию, он набрел на чум самоеда Опотетте, от которого узнал, что Наталья Александровна нездорова и находится в чуме Тёроку Вэнога. Ратнер просил отвезти его туда или по крайней мере указать дорогу (до чума было около 30 *км*), на что Опотетто ответил, что завтра приедет за ним Тёроку, чтобы отвезти на Хази Сале. Успокоенный этим, Ратнер вернулся домой. На другой день Тёроку не приехал, а затем поднялся жестокий буран, не позволявший даже выглянуть из палатки. Буран сменился густым туманом. Непогода длилась 4 дня, после чего приехал самоед Еволе Ядне, с запиской от Котовщиковой, полученной 16 июня.

Следует указать, что с наступлением полярного дня все мы сбились со счета дней, а потому и получились такие расхождения. Вообще все даты возможно указать лишь приблизительно. По приезде Еволе выяснилось, что в результате теплой погоды и бурного таяния снега прямой дорогой ехать было уже невозможно. Пришлось ехать сушей, объезжая вершины рек, так что путь их вместо 25 *км* стал много больше. Когда Ратнеур наконец удалось с самоедами добраться до мыса Хази Сале, они уже не нашли Наталью Александровну в живых.

Она лежала мертвая, на снегу, шагах в 30 от палатки.

К этому месту вели ее следы, шедшие от палатки. Очевидно, смерть застала ее внезапно, и идя она упала, чтобы уже больше не встать. В палатке лежала сумка с дневниками Натальи Александровны, а когда впоследствии растаял снег, мы нашли письмо, в котором она прощалась с нами, уже не надеясь вновь увидеться. Среди дневников были найдены еще письма, адресованные ее родным, а в одной из тетрадей она, обращаясь ко мне, писала, что старается привести в порядок свои записи, чтобы я смог в них разобраться после ее смерти.

Вот те скудные данные, которые мы имели о ее смерти.

Со смертью Натальи Александровны экспедиция потеряла своего наиболее важного и энергичного члена и те вклады в науку, которые дала бы столь способная и талантливая работница, в значительной степени погибли вместе с ней.

Свою исследовательскую деятельность Наталья Александровна начала будучи еще

студенткой Географического факультета ЛГУ в 1926 — 1927 г., работая по самоедам в Обдорском районе. Вскоре же после выезда в поле, Н. А. выказала свои блестящие способности и неистощимую энергию. Она сумела за такой сравнительно короткий срок (она пробыла там около года) не только проделать крупную работу, но и основательно ознакомиться с самоедским языком.

Все, знавшие Наталью Александровну, всегда поражались ее исключительной энергией и тем упорством, с каким она работала. Котовщикова никогда не считалась со своими силами. Перед ней стояла задача, и она шла к ее исполнению, не задумываясь ни перед какими трудностями. Благодаря своей живости и общительности, Наталья Александровна с совершенно исключительной легкостью и непосредственностью подошла к самоедам и добилась с их стороны такой откровенности, до какой другие этнографы не могли дойти и за много более длительные сроки.

Поездку на Ямал Наталья Александровна задумала еще с 1926 г. и с этого времени упорно шла к осуществлению своего плана, окончившегося столь трагическим.

В. Чернецов

Ответственный редактор: *С. Ф. Ольденбург.*

Ответственный секретарь: *Б. М. Соколов.*

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕРИОДСЕКТОР
Москва, центр, Ильинка, 3. Телефон отд. подписки 5-88-91

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1930 ГОД
НА ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ОРГАН НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ В СССР

Научное Слово

Отв. редактор проф. О. Ю. Шмидт

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Точные науки — акад. А. Ф. Иоффе, проф. В. Ф. Каган и прив.-доц. Э. В. Шпольский. Биология — проф. Н. К. Кольцов. Медицина — проф. А. И. Абрикосов. Обществоведение — Н. И. Бухарин, В. П. Милютин, акад. С. Ф. Ольденбург, проф. И. К. Луппол. Техника — Г. М. Кржижановский и проф. М. Я. Лапиров-Скобло. Организация и гигиена умственного труда — прив.-доц. К. Х. Кекчеев. Из жизни науки. Библиография.

ЖУРНАЛ ПОСВЯЩЕН вопросам естествознания (точные науки, биология), медицины, техники, обществоведения, организации и гигиены умственного труда.

РАССЧИТАН на подготовленного читателя — педагога, врача, инженера, агронома, естественника, хозяйственника, партийного, профессионального и советского работника.

ИМЕЕТ постоянный состав сотрудников, в число которых входят крупнейшие ученые СССР, излагающие на страницах журнала результаты своих последних исследований.

ДАЕТ в каждом номере несколько крупных статей, посвященных успехам мировой науки и техники и критическому обзору новых научных теорий. Кроме того, в каждом номере помещаются постоянные отделы „Из жизни науки“ и „Библиография“.

ЗНАКОМИТ своих читателей с актуальнейшими проблемами науки в ее целом и ставит вопросы в связь с требованиями практической жизни.

СИСТЕМАТИЧЕСКИ ОСВЕЩАЕТ деятельность крупнейших научных учреждений СССР (Академия наук, Коммунистическая академия, Институты НКЗдрава, НТУ ВСНХ и т. д.).

Подписная цена: на год — 8 руб., на 6 мес. — 4 руб.

Цена отдельного номера — 1 руб.

3-Й ГОД ИЗДАНИЯ — 10 НОМЕРОВ В ГОД

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ

Периодсектором Госиздата: Москва, Центр, Ильинка, 3, тел. 5-88-91; Ленинград, Пр. 25 Октября, 28, тел. 5-48-05, провинциальными отделениями и уполномоченными Госиздата, снабженными соответствующими удостоверениями, а также всеми почтово-телеграфными конторами.

3 р. 50 к.

39591

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕРИОДСЕКТОР
Москва, центр, Ильинка, 3. Телефон отд. подписки 5-88-91.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1930 г.

НА ЖУРНАЛЫ:

ЭТНОГРАФИЯ

5-й ГОД ИЗДАНИЯ

Ответственный редактор: *С. Ф. Ольденбург*

Ответственный секретарь: *Б. М. Соколов*

Программа журнала: исследования, обзоры, информация о работе на местах, библиография, хроника.

ВЫХОДИТ 4 КНИГИ В ГОД

Подписная цена на год — 7 руб., на полгода — 3 р. 50 к.

ИЗВЕСТИЯ РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

62-ой ГОД ИЗДАНИЯ

Ответственный редактор академик *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 4 КНИГИ В ГОД

Подписная цена на год — 8 руб., на полгода — 4 р.

Рассрочка платежа: при подписке — 3 р., по получении 1-й книги — 2 р.

ПОДПИСЧИКИ НА ЖУРНАЛЫ ГОСИЗДАТА ДОЛЖНЫ ЗАПОМНИТЬ СЛЕДУЮЩЕЕ:

1. При неполучении выписанного издания следует направлять свою жалобу в то место, куда сдана подписка: в Издательство, Москва, Ильинка, 3, Периодсектор Госиздата, в отделение Госиздата или в местную почтовую контору.

2. Если издание доставляется с перебоями (не получаются отдельные номера), надо обращаться исключительно в почтовое предприятие, откуда получается корреспонденция.

Примечание: Жалобу почте можно передать по телефону, через письмоносца и в письменном виде без почтовой марки, указав свою фамилию и подробный адрес, где подписался, на какое издание, на какой срок и номер квитанции, по которой подписка сдана.

3. Для подачи жалоб устанавливаются следующие сроки:

а) по изданиям, выходящим не реже одного раза в неделю — В ТЕЧЕНИЕ ПОДПИСНОГО И СЛЕДУЮЩЕГО ЗА ПОДПИСНЫМ МЕСЯЦА;

б) по двухнедельным и месячным изданиям — В ТЕЧЕНИЕ ПОСЛЕДУЮЩИХ 2-х МЕСЯЦЕВ;

в) по журналам, с периодичностью реже одного раза в месяц — НЕ ПОЗЖЕ 2-х МЕСЯЦЕВ ПОСЛЕ ВЫХОДА ИЗ ПЕЧАТИ НЕПОЛУЧЕННОГО ЖУРНАЛА.

Периодсектор Госиздата.

2015596018