

## «Забытые» статьи в чувашской энциклопедии

АНТОН КИРИЛЛОВИЧ САЛМИН

Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера)  
Российской академии наук, Санкт-Петербург  
Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник  
e-mail: antsalmin@mail.ru

Сообщение посвящено пропущенным и недостаточно освещенным, с точки зрения автора этих строк, статьям в изданной недавно четырехтомной «Чувашской энциклопедии». Среди таких «забытых» статей этнографического плана — «Историография истории чувашей», «Прут», «Каление» и другие.

*Ключевые слова:* этнография, энциклопедия, чуваш.

UDC 39.512.1(030)

## “Forgotten” Articles in the Chuvash Encyclopaedia

ANTON K. SALMIN, D.Sc. (History)

Leading Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and  
Ethnography (Kunstkamera) Russian Academy of Science, St. Petersburg, Russia  
e-mail: antsalmin@mail.ru

The report is devoted to the articles in the recently published four-volume “Chuvash Encyclopedia” that are missing and insufficiently covered from the point of view of the author of this passage. Among such “forgotten” articles of ethnographic character are “Historiography of Chuvash history”, “Twig”, “White heat”, and others.

*Key Words:* ethnography, encyclopedia, the Chuvash.

Энциклопедия — итог многолетнего труда, чаще всего — это труд многих десятилетий. Такая четырехтомная энциклопедия впервые выпущена недавно Чувашским государственным институтом гуманитарных наук (ей предшествовало краткое однотомное издание<sup>1</sup>). Она задумана как энциклопедия, охватывающая все аспекты жизни чувашей и Чувашской республики. Здесь помещены статьи по истории, этнографии, общественно-политическому устройству, экономике, образованию, здравоохранению, о спорте, а также об известных личностях. Естественно, никакая энциклопедия не сможет охватить все стороны жизни. Любой исследователь помимо достижений найдет в энциклопедии недостатки и упущения. Такие претензии к Чувашской энциклопедии есть и

у автора этих строк. Возможно, что они субъективны и учитывают только этнографическое направление. Тем не менее, хотелось бы назвать некоторые из них и предложить читателю свое видение, т.е. опубликовать несколько статей, которые можно счесть «забытыми» в Чувашской энциклопедии. Возможно, при переиздании они могут быть учтены хотя бы в сокращенном виде.

**Дупло хăвай.** Деревья с дуплами чувашами воспринимаются как священные объекты. Считается, что у липы с дуплом лучше всего проводить общесельские обряды *Учук*, а территория вокруг дуплистой березы может стать киреметищем.

По мнению информантов, в дупле пребывает хозяин вихря — дух *Çавра сил*. Если посмотреть внутрь дуплистого сука, то можно увидеть там и этого духа, и девушку, некогда унесенную ветром. Однако делать так не рекомендуется, ибо увидевший девушку может получить такой удар, что тут же отправится в мир иной. Ворожея с целью избавления клиента от хвори готовит смесь из воды, соли, золы и угля, помешивая ее дуплистым сучком. В вербальном тексте заговора упоминаются медная гора, медный мост и медный столб. Конечно, речь идет о мифических объектах, расположенных вне реального мира. Использование во всех этих случаях дуплистого сучка позволяет предположить мировое дерево, дупло которого является входом — как в верхний, так и в нижний миры.

В дуплах деревьев обитают разные божества типа *киремет* и *йёрёх*<sup>2</sup>. Согласно легендам, они, выходя из дупел, принимают вид разных животных. *Йёрёх*, например, ходит в виде курицы. Даже дух *Вёре зёлен* — «Огненный змей», спускающийся с небес (т.е. из иного мира), вначале влетает в дупло дерева, потом отправляется в виде молодого мужчины к женщинам, страдающим от одиночества<sup>3</sup>. Все это свидетельствует, что дуплистые деревья являются местами обитания божеств и духов.

Дупла деревьев считаются подходящим местом для оставления жертвенных даров. Если это киреметище, то, например, туда кладут *йёрёху* часть жертвенного гуся, к дуплу вешают кузовок с дарами. По свидетельству 1912 г., у жителей с. Яншихово-Норваши Цивильского уезда особым уважением пользовалась дуплистая липа, растущая в саженях 20 от края леса в поле<sup>4</sup>.

Чувашское слово *хăвăл* — «дупло» имеет широкий ряд родственных слов в тюркских, монгольских и индоевропейских языках, восходит к индоевропейскому *holl*.

**Зерно *тырă*** (*тырă пёрчи*, *тыр-пул*). Часть возделанного в поле урожая, как правило, должна идти на принесение жертвы божествам. Поэтому ритуальные действия и моления, адресованные определенным божествам, в основном проводятся осенью новым урожаем. Божества удостаиваются благодарности за содействие, им отдают часть собранного хлеба. Об этом сообщается в молитве-обращении.

Иногда зерно-жертва не отдается божеству непосредственно, а как бы доверяется посреднику/медиатору. Так, оплату знахарского труда

за то или иное гадание и лечение чем-либо, в том числе зерном, можно трактовать как взаимобразную услугу. В другом обряде, когда выходящая на сев лошадь осыпается зерном и получает в угощение горсть зерна, крестьянин, прежде всего, надеется на ответный дар со стороны божеств. Таким образом, здесь лошадь выступает в качестве медиатора. Однако имеются конкретные божества, ответственные за урожай зерновых. Среди них — те, кто способствует всходу, возделыванию и бережливому хранению зерна<sup>5</sup>. Отдавая им жертвенные дары, молящиеся просят довольствоваться принесенным. Доводят до сведения божеств, что крепко надеются на них, «молятся сладкими языками и теплыми лицами».

В обрядах в ряде случаев используется зерно: в осеннем молении из нового урожая готовят пиво, перед непосредственным молением открывают бочку только что приготовленного пива.

Наиболее характерно использование зерна, конечно, при проведении *чяклемы* — родового праздника в честь сбора нового хлеба. На моление встают, имея на руках семь видов зерна. «Пусть стебель у зерновых будет как камыш, верхняя часть — как палочник; пусть там, откуда будем брать, не иссякает», — просит земледелец. В числе ритуалов, где есть необходимость использования зерна, — предпосевные церемонии *ака пйтти*, а также обряды гаданий и лечений.

Среди совместимых с зерновыми — разные земледельческие культуры.

В определенных ситуациях зерно заменяется крупой и мукой, а также монетами.

**Историография истории чувашей.** Вопрос об исторических предках чувашей изучен более чем слабо.

Исследователи с одинаковым успехом пишут как о тюркских, так и финно-угорских корнях чувашей и уверенно относят этот народ к тюркской группе, в то же время в тех же работах антропологический тип, этнография (традиционные обряды и верования), народное искусство больше тяготеют к уграм, а также иранцам. Например, историко-этимологические штудии позволили Г.Й. Рамстеду говорить о принадлежности чувашей к финно-угорской семье языков<sup>6</sup>. Гипотез о происхождении чувашей множество; предками называли сюнну, хунну, сяньби, ухуаней, огуров, угров, гуннов, болгар, древних тюрков, иранцев, шумеров. Весь этот длинный, возможно, неполный перечень пред-

ков чувашей говорит не только о плохой изученности вопроса, но прежде всего о сложности обсуждаемой проблематики.

Если следовать идеям, высказанным в опубликованной литературе, оказывается, что чувашаи — это потомки угров, гуннов, болгар, хазар, тюрков, финнов, иранцев, шумеров и т.д. Так не бывает. Имеющие какое-либо отношение к данной теме публикации можно разделить на три направления. Если исходить из взглядов одних авторов, то исходными территориями исторических предков чувашей являются Сибирь, Индия и Месопотамия. К этому направлению мы относим работы С.К. Патканова, Н.И. Ашмарина, В.Н. Чернецова, С.В. Иванова, В.Ф. Каховского, С.Р. Малютина, Н.И. Егорова, В.П. Иванова. Хронологический диапазон обсуждаемых материалов — с древнейших времен до начала н.э. Второе направление представлено фрагментарными высказываниями искусствоведа А.А. Трофимова, ссылающегося на труды Мегасфена, Арриана, Плиния Старшего, и охватывает период с древнейших времен до ирано-индийских походов Александра Македонского. Третье направление представлено работами Н.Я. Марра, Г.П. Егорова и Д.Ф. Мадурова. Хронология — с XL по XXIV в. до н.э. Что касается книг, изданных В.В. Николаевым, то в них размыты все три направления. Но достоверная и общепризнанная история предков чувашей начинается со II в. н.э. с упоминания племени савары (Σαύραροι) в «Географии» Птолемея. Все три названных направления пока не в состоянии твердо идентифицировать какие-либо племена с кавказскими савирами. В предлагаемых гипотезах имеются хронологические провалы, т.к. они не в состоянии довести свои положения до II в. н.э. Теоретически все три направления должны быть доведены до логического конца: доказаны или отвергнуты. При этом сибирское направление представляется наиболее достоверным.

Этнографам известно, что не было и нет «чистокровных» племени и народа. Можно говорить лишь о синхронном срезе на определенный отрезок времени. Или о диахронии длиной в несколько веков. История народа — это череда преобразований.

В.В. Бартольд историческими предками чувашей признавал хуннов, выступавших в истории Китая в III в. до н.э.<sup>7</sup> В.Ф. Каховский и Антей Илитвер идентифицировали народ чэши в качестве предков чувашей, основываясь лишь на далеком созвучии. В то же время

потомками княжества Чэши в литературе признаются скорее эфталиты.

По мнению А. Рона-Таша, к V в. до н.э. началось формирование изоглосс r/l, z/ʒ. Названные важные для определения этнической принадлежности фонетические варианты он связывает с пратюрками. А пратюркской прародиной определяет Западную Сибирь и прилегающие к ней с юга территории. Однако им же оговаривается, что под прародиной тюрков имеются в виду не исторические регионы их проживания, а регион, где жили пратюрки непосредственно перед распадом их единства. Таким образом, А. Рона-Таш началом распада пратюркского единства считает V в. до н.э., а локусом обитания — юг Западной Сибири<sup>8</sup>. Однако в раннем средневековье название «тюрк» было распространено на половине территории Азии. Арабы называли тюрками всех воинственных кочевников к северу от Согдианы. Затем этот термин трансформировался и стал названием языковой семьи. По мнению Л.Н. Гумилева, некоторые тюрки (например, балкарцы и чувашаи) сложились раньше, чем сами тюрки<sup>9</sup>.

Автор этих строк склонен считать, что положение о чувашах-тюрках не так уж незыблемо. Пока в науке, особенно в языкознании, сохраняется тенденция *a priori* говорить о тюркских основах чувашей. Так, А. Рона-Таш уверенно заявляет, что «существуют два подхода к изучению чувашского языка. С одной стороны, можно исходить из пратюркских форм и подбирать современные чувашские соответствия к отдельным пратюркским фонемам. С другой стороны, можно исходить из фонетики современного чувашского языка, выявляя затем пратюркские соответствия чувашским звукам»<sup>10</sup>. Он использует оба эти подхода. Этот метод — кредо почти всех тюркологов, заведомо «загоняющих» чувашский язык и культуру в тюркскую «одежду». Между тем подход А. Рона-Таша, состоящий в подборе соответствий, методологически не оправдан. Такой подход игнорирует все, что не тюркское (шире — не тюркомонгольское), т.е. преследует заведомо заданную цель. Используя эту методику, можно с таким же успехом подобрать общие корни языка чувашей и языков этрусков, яфетидов, японцев и т.д., что, впрочем, и имеет место.

Среди чувашей можно найти и европеоидный, и монголоидный антропологические типы. Трудность заключается также и в том, что невозможно, особенно когда речь идет о племенных объединениях, возникших до н.э., определить этническую принадлежность встре-

чающихся в источниках наименований по имеющимся признакам. Чаще всего эти термины обозначают их образ жизни, а не языковую или антропологическую принадлежность. Например, кыпчаки — значит степняки, уйгуры — «объединившиеся», канглы — «люди в повозках». Также и относительно хунну. Слово это не имеет ни этнической, ни антропологической, ни религиозной характеристик. «Оно ни турецкое, ни монгольское, а китайское и очень древнее», — писал французский ориенталист Л. Каён<sup>11</sup>. Для китайцев хунну были *гуй-фан* — «демонами». Впрочем, китайцы почти всем своим соседям «раздавали» уничижительные прозвища. К.А. Иностранцев различал хуннов как турков, а гуннов — как угров. В период расцвета в государство хуннов входили монгольские, тунгусские, корейские и тибетские племена. На римской карте от 7 г. до н. э. гунны размещены около Серики, т.е. Китая и обозначены как *Huni-Scythae* (гунны-скифы). Однако менялись и они. Поэтому невозможно поставить знак равенства между подданными Модэ и Аттилы.

В целом, загадка этногенеза любого народа неразрешима без комплексного подхода. При разборе точек зрения я оставляю без внимания те, которые имеют априорный и необоснованный характер. Даже самая солидная книга «Происхождение чувашского народа: Основные этапы этнической истории» В.Ф. Каховского (1965) сегодня вызывает множество замечаний. Так, в частности, еще в 1974 г. Р.Г. Кузеев справедливо писал: «Несколько неожиданным является его заключение о том, что “древние болгары и сувары вышли из древнетюркской этнической общности, сложившейся в Семиречье и Центральном Казахстане”»<sup>12</sup>. Речь идет как раз об априорности основных положений в книге В.Ф. Каховского. Впрочем, таких голословных утверждений в рамках обсуждаемой темы предостаточно.

В середине II в. Σαύαροι зафиксированы Птолемеем на Кавказе южнее аорсов и пагиритов<sup>13</sup>. Если принять указание Птолемея о пребывании предков чувашей во II в. на Кавказе, то предлагаемая В.П. Ивановым периодизация этногенеза чувашей распадается в целом. Так, им утверждается, что IV этап — это «древнеболгарская эпоха (IV—VIII вв.) — период обитания оногуро-суварских (савирских) и угорско-венгерских племен на территории Северного Кавказа, между Доном и Кубанью, и в Прикаспии»<sup>14</sup>. Как видим, начальную дату этого периода придется сдвинуть вглубь истории мини-

мум на два века. А это влечет за собой изменение предыдущего этапа периодизации. Согласно В.П. Иванову: «III. Оногурская эпоха (начало н.э. — III в. н.э.) — время проникновения союза десяти огурских племен (оногур от «вун» = «десять» + «вӱкӱр» = «бык», тотем союза) в Семиречье (Центральная Азия), Среднюю Азию, Казахстан, переселения их в Приуралье, кочевок в районах Южной Сибири совместно с предками древних венгров — угорскими племенами»<sup>15</sup>. В таком случае или Птолемей ошибался, или предлагаемая В.П. Ивановым периодизация не соответствует действительности. Но указание Птолемея на племя Σαύαροι на Северном Кавказе — общепризнанный исторический факт.

С начала н.э. по IX в. на Северном Кавказе происходило смешение и взаимовлияние трех основных культур: иранской, угорской и тюркской. Савиры оказались в водовороте разноязычных племен, с которыми они взаимодействовали, то входя в состав раннегосударственных объединений, то возглавляя конфедерации. Так, они оставили след в этногенезе хазар. Даже в первой половине IX в. тюрки называли хазар сабирами<sup>16</sup>. Они внесли значительную лепту и в формирование азербайджанского народа. Как результат — наличие этнопонима *Biläsuvar* в Азербайджане<sup>17</sup>. Дальнейшие исследования должны помочь разрешить проблему происхождения чувашей.

**Каление** предметов (камня, кирпича, железа) — обрядовый прием, к которому прибегали с целью очищения в широком смысле, а также приготовления и подогрева ритуальной пищи.

В обрядах лечения детей часто прибегают к калению железных предметов. В посуду с водой сначала кладется соль, затем туда ставят каленую кочергу и наговаривают, обливая горячее железо водой. Можно также на огне обжигать горбушки хлеба и, обводя ими голову больного, бросить в огонь. «Предполагали, что накаленные горбушки вбирают в себя болезни, а огонь ее уничтожает или сжигает»<sup>18</sup>. Конечно, цель этих манипуляций — очищение больного организма, изгнание из него духов, причиняющих зло.

На похоронах существует обряд кидания вслед уносимому покойнику раскаленного в очаге камня. Его сначала катают по скамейке, кладут на место гроба, а затем выбрасывают в ворота вслед выезжающим на похороны. Чаще всего для этого используют черный



камень, взятый с каменки в бане. Могут воспользоваться кирпичом или любым железным предметом. Удмурты «на место, где стоял гроб, клали кирпич из печи»<sup>19</sup>. Объяснений этому действу у носителей традиций несколько. Основных три: чтобы изгнать злого духа, присутствовавшего при смерти человека; не дать возможности пришедшим на похороны духам предков зайти в дом и забрать из живых еще кого-либо; чтобы преградить возврат новоумершего домой. Автор этих строк склонен считать, что все три объяснения имеют общую основу. При этом следует согласиться с возражением К.П. Прокопьева В.А. Сбоеву, который полагал, что от брошенных каленого камня и зажженной тряпки идут пар и дым, способствующие быстрому вознесению души на небо<sup>20</sup>.

Л.А. Иванов высказал мнение, что выбрасывание раскаленного докрасна камня вслед за покойником «мог символизировать обычай сжигания мертвецов»<sup>21</sup>. Мысль эта не нова, и она также заслуживает внимания (ср., например, материалы по этнографии Индии и Непала).

Г.Т. Тимофеев рассказывает об обряде «каления сковороды» по другому случаю. Если умершего не помянули, как полагается, т.е. не отделили ему положенную часть пищи, то душа такого человека будет часто посещать своих родных и беспокоить во сне. Тогда следует провести такой обряд: на раскаленной сковороде на скорую руку печь маленькие блины, кружить этой сковородой над головой умершего ребенка и выбросить блины за дверь<sup>22</sup>. Опять мы имеем дело с очищением и ограждением от нежелательных явлений.

Чуваши раскаленное железо использовали для подогрева жидкой пищи. Сохранился обычай в родовом обряде *чякме*. Каленую кочергу опускали в сосуд с пивом и таким образом грели пиво, только что принесенное из погребка<sup>23</sup>. Видимо, корни данного обычая имеют глубокие истоки, о чем говорит сравнительный материал. Например, А.А. Желтов приводит факты, полученные в Вологодской губернии, о кипячении воды и сула с помощью раскаленных камней, о варке таким способом картофеля и стирке белья. «С помощью раскаленных камней варили также овсяной и пшеничный кисель для поминальной трапезы, что свидетельствует о большой древности подобного способа приготовления пищи»<sup>24</sup>. Скорее всего, к такому способу прибегали еще во времена использования деревянных емкостей для

приготовления пищи. При использовании глиняной посуды такая необходимость отпадает. Если появление глиняной посуды датируют эпохой неолита (VI—III тыс. до н.э.), то можно полагать, что способ нагревания воды калеными камнями восходит к мезолиту.

**Луб хуп.** У всех чувашей, независимо от места проживания, имелись божества *йёрёх*, призванные охранять дом и домашнее благополучие вообще. Это божество в виде тряпичной куклы проживало в кузовке из луба, который вешался где-либо в клетке, в сенях или на чердаке. Аналогичное божество у удмуртов — *Воршуд* — имеет жилище в форме лубяных кузовков. Согласно источнику от 1914 г., в чувашской деревне Юреево Самарского уезда и губернии священник в полном облачении и при сходе большого количества людей взобрался на подволок «жилой избы и снял висящий там под крышей кузов небольшой величины, сделанный из лубка», затем он демонстративно утопил все это в реке<sup>25</sup>.

Известно, что многие народы зыбки готовили из луба. Для этого липовый лубок очищают от черного верхнего слоя. Больше всего подходит луб с продолговатым продольным отверстием, образовавшимся от росшего наискось сука. Называется такой луб с отверстием буквально «луб-самка» или «луб женского пола». По мнению чувашей, если делать зыбку из такого луба, то будет много детей, и они не будут умирать<sup>26</sup>. Таким образом, луб (особенно с отверстием) предохраняет младенца от смерти.

Луб играл важную роль в похоронно-поминальной обрядности. Как известно, обмывают умершего человека на полу в центре избы или во дворе. Вначале кладут на пол луб — или в полный рост умершего, или хотя бы небольшой кусок. На луб стелют солому и только тогда укладывают умершего родственника. В старину чуваше и на кладбище человека несли на лубе. В старину чувашей хоронили, завернув в луб. Затем начали готовить гробы с лубяным дном. Ныне некрещенные чуваше везут умершего в гробу. Но на другой телеге либо на санях (иные и летом используют сани) везут некоторые вещи, в том числе и луб, на котором обмывали покойника, до оврага по пути, где выбрасывают. Называется этот локус *Хупрахан*, т.е. «место, куда выбрасывают луб». Бывает он для всей деревни один и означает границу между этим и тем мирами<sup>27</sup>. Аналогию находим и у удмуртов. У них еще в XIX в. умер-

шего клали на лубок, пока приготавливали выдолбленное дерево, которое должно было служить гробом. Предварительно на дно укладывали белую шерсть, стружку, березовые листья, а поверх — белый холст<sup>28</sup>.

У удмуртов бытовали и другие обряды, помогающие пролить свет на неясные функции луба. Например, обряд «ядение ушей» заканчивался укладыванием живого старика в лесу на луб, после чего дети с шумом и криком, махая палками, везли этот луб со стариком по снегу в деревню, изображая изгнание духов болезней и зла. Другой обряд, под названием «Кровавая жертва на лубке», по мнению П.М. Богаевского, указывает на пережиток имевшего место у ряда народов мира обычая убийства стариков и имеет явную связь с ритуалом обмывания умершего на лубке<sup>29</sup>. Значение луба как символа иного мира проявляется и в обряде проводов души — *юпа*, когда для приглашения умершего на собственные окончательные проводы скачут на лошади до оврага, куда выбрасывают лубья, и обратно. Такое описание сохранилось в записи, сделанной в 1911 г. (д. Юськасы Цивильского уезда).

Поэтическое запечатление связи с лубом-символом иного мира сохранилось в свадебной частушке в известной сцене плескания молодых супом из ложек:

*Луб-луб лубяной, мост лубяной,  
Дай [возможность] перейти мост лубяной,  
И сына дай, и дочку дай*<sup>30</sup>.

Семантика данных строк, полагаю, состоит в следующем: «Живите вместе и доживите до глубокой старости, т.е. до лубяного моста». Согласно записи, сделанной в 1912 г. в с. Ганькино Бугульминского уезда Самарской губернии, *усалы* «злые духи» обитают в овраге в доме, крыша которого лубяная. Как видим, связь «*усалы* — иной мир — луб» просматривается отчетливо.

**Милькович Капитон Сергеевич** (предполож. 1747 — между 1810 и 1836) является автором первого очерка по этнографии чувашей. По содержанию его очерк по всем аспектам превосходит отрывочные сведения, содержащиеся в трудах этнографов XVIII в. (Ф.И. Страленберг, В.Н. Татищев, Г.Ф. Миллер, П.И. Рычков, И.Г. Георги, П.С. Паллас, И.И. Лепехин). До сих пор исследователи пользовались вариантами публикаций этого сочинения, фактически представляющими поздние списки. А биография

самого К.С. Мильковича практически не была известна.

Рукопись «О чувашах» была создана в 1783 г., когда К.С. Милькович работал землемером в Симбирском уезде той же губернии. Автограф рукописи не сохранился. Имеется список, выполненный Тимофеем Григорьевичем Масленицким, который хранится в Российском государственном военно-историческом архиве в Москве. Очерк переписан Т.Г. Масленицким и включен в его более обширный очерк под длинным названием «Топографическое описание губернии Симбирской. Вообще и порознь городов и уездов и обитающих в ней иноязычных народов по запросным пунктам от Кабинета ее императорского величества 1784 г. Сочиненное из доставленных сведений о городах от городовых магистратов обще с комендантами и городничими, об уездах от нижних земских судов и от разных присутственных мест с приобщением исторического касательного до страны здешней, надворным советником Тимофеем Масленицким 1785 года»<sup>31</sup>. В деле всего 450 листов; на листах 256—308 помещена интересующая нас работа. Беловой текст рукописи впервые был обнаружен историком В.Д. Дмитриевым в 1957 г., но не был введен в научный оборот. Я же ознакомился с ним и получил копию с него в 1983 г., будучи аспирантом Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР. В начале очерка Т.Г. Масленицкий указывает: «Г. Буинской уездный землемер Капитон Милькович прошлого 1783 г. доставил ко мне сочиненное им о народе чувашском следующее сочинение...». Впервые очерк К.С. Мильковича без указания автора в отрывочном и сильно искаженном виде был опубликован в журнале «Северный архив» в 1827 г. Но и в таком виде статья вызвала удивление знанием автора жизни и быта чувашей. Позже чувашки говорили этнографу В.А. Сбоеву, что статью будто написал сам *йомзя* — «знахарь». Позже его труд публиковали то как сочинение неизвестного автора XVIII в., то приписывали Т.Г. Масленицкому. К.С. Мильковичу принадлежит ряд других сочинений о чувашах, мордве и татарах Симбирской и Казанской губерний.

Из биографии К.С. Мильковича в ходе архивных разысканий стало известно следующее. Происходит он из дворянского рода. 20 февраля 1766 г. становится солдатом Лейб-гвардии Семеновского полка, служит в Санкт-Петербурге. В 1768 г. ему присваивается звание капрала, а с 1 января 1773 г. он выходит

в отставку в звании прапорщика. Затем служит на секретарской должности в г. Тихвине. С 26 июня 1776 г. по 30 мая 1785 г. — уездный землемер по Буинскому уезду. Именно в этот период он и собирал этнографические сведения преимущественно о буинских чувашах. Он также служил землемером (в том числе лесным) в Чистопольском, Мамадышском, Козмодемьянском уездах Казанской губернии (1790-е) и Уфимском уезде (1804), одновременно занимался описанием корабельных лесов. В 1785 г. он становится губернским секретарем, а в 1797 г. ему присваивается чин титулярного советника. В 1709—1812 гг. К.С. Милькович служил судьей Мензелинского уезда Оренбургской губернии. В его владении находилась д. Большое Алеево этого уезда. В формулярном списке о служащих в Оренбургской губернии классных чиновников от 1810 г. значится, что судье, титулярному советнику К.С. Мильковичу — 63 года. Выходит, Капитон Сергеевич 1747 г. рождения. О дате смерти можно судить по письму, составленному в 1836 г. крестьянами д. Большое Алеево Мензелинского уезда Оренбургской губернии Маркелом Петровым и Акиндином Яковлевым «с товарищи из 29 душ», на имя Государя Императора Николая Павловича. Деревня, судя по письму, располагалась на общественной земле Смоленских шляхтичей. Она с крестьянами досталась К.С. Мильковичу от отца по наследству. Капитон Милькович обещал крестьянам по своей смерти права вольных. Однако случилось так, что крестьяне после смерти К.С. Мильковича несколько раз передавались из рук в руки и по состоянию на 1836 г. оказались в руках помещика Василия Петрова. Указом Императорского Величества просьба крестьян была удовлетворена. Исходя из этого, можно предположить, что умер Капитон Сергеевич между 1810 и 1836 гг. Он был вдов, детей не имел.

Род Мильковичей имеет польские корни. Отец Капитона поляк Сергей Милькович был воеводой г. Цивильска Казанской губернии. Брат Капитона Сергеевича Василий проживал в г. Ставрополе Симбирской губернии, состоял предводителем в дворянской опеке и имел чин коллежского советника. Владел 60 дворами в д. Зеленовка.

**Прут** (палка) **хулӑ** (патак) — чаще всего встречается во время *мункуна*, весеннего праздника рода по приему духов предков. Входит в цикл годовых кормлений родственников, ушедших в иной мир. Дни празднования явля-

ются нерабочими, праздными. Это один из самых больших праздников в календаре чувашской религии. «*Мункун* приходит гордо, а *сӑварни* — с раскрытым ртом», — говорят в народе. Он наполнен торжественностью и радостью, отмечается необыкновенно пристойно, трезво и целомудренно. В разных местах чуваша произносят *мункун* и *мӑнкун*, что одинаково значит «великий день». В широком смысле *мункун* включает *калӑм*, собственно *мункун* и *сӑрен*.

Общесельский обряд *сӑрен*, где основной контингент составляют дети и молодежь, подразумевает наличие у каждого в руке по одному прутику, очищенному от коры. При обходе деревни они подходят к каждому дому и стучат по строениям, решеткам, оградкам и стенам, производя как можно больше шума. При входе во двор обязательно ударяют по воротам. В конце обряда все прутья ломаются на части и выбрасываются в овраг. Смысл таких действий четко проявляется в вербальном тексте, произносимом при кидании сломанных палок. «Пусть болезнь уходит, пусть болезнь уходит, пусть уходят тяжелые болезни, тяжелые хвори из села!» — кричат дети и молодежь. Позднее эти палки в овраге валяются в течение нескольких лет, пока их не смоют вешние воды. Никто их не трогает, ибо они содержат в себе нечисть, изгнанную из деревни во время *сӑрен*. В некоторых регионах аналогичные действия проводятся и во время *Учука* — общесельского обряда благодарения божествам за урожай, приплод скота и благополучие в семье. Например, в начале XX в. такие сцены можно было увидеть в Цивильском уезде (дд. Полевое Байбахтино и Юськасы). Прут или палка в качестве очищающего инструмента используются при изгнании духов *Ийе* и *Вунӑр*. Если умирает знахарь или знахарка, их посохи обязательно кладут им в гроб. Видимо, этим выражается желание избавиться от неуправляемых обычными людьми сил, содержащихся в посохе. Как и в зороастрийской религии, чуваша запрещают ударять палкой собаку, в крайнем случае можно замахнуться. Объясняется это тем, что собака символизирует духа предка, и нет необходимости очищать ее, она представляет собой ритуально чистое животное<sup>32</sup>.

Очищенная от коры палка может служить колдунам транспортным средством: они летают на ней, взнуздывая проволокой. Для избавления от лихорадки также оседлывают палку и «скачут» на ней рано утром до восхода солнца по улице, «выезжают» за околицу, а в поле швы-



ряют ее как можно дальше, избавляя себя от трясушей хвори. Так поступали, например, жители Сиделевской волости Цивильского уезда. В данном случае палка одновременно выполняет две функции — средства передвижения и очищения.

Если подозреваемый клянется, что не он совершил проступок, то ему предлагают перешагнуть через тоненькую липовую палку, положенную на землю или на пол. Именно так поступают с не пойманными ворами. Это действие имеет еще больший эффект, если провести его у оврага, куда выбрасывают вещи умерших людей. Осмелившийся перешагнуть через такую палку действительный преступник будет сохнуть, подобно этой липовой палке. Согласно поверьям, душа человека во время сна уходит из тела через рот и путешествует в виде белого зверька — ласки. Если при этом положить палку, очищенную от коры, у рта спящего, душа не сможет вселиться обратно в тело, т.е. возникает непреодолимое препятствие. Ту же функцию используют в ночь на *калём* перед *мункуном* с целью защиты домов и строений от порчи колдунами — у наружных дверей и отверстий втыкают рябиновые прутья. При лихорадке знахари рекомендуют брать в руку палку-посох, одеться как в дальнюю дорогу и отправиться в поле за околицу. Там следует вслух произнести, якобы забыл взять хлеб, и, воткнув палку, олицетворяющую лихорадку, в землю, попросить ее, чтобы она подождала больного здесь, а самому отправиться в деревню, только не заходить сразу в свой дом. Палка-лихорадка, подождав изрядно, теряет из вида покинувшего ее человека. Здесь палка также является препятствием, уйти от которого болезнь уже не может. В другом варианте избавления от лихорадки в палке нужно сделать небольшую ямочку, заполнить ее остриженными у больного человека ногтями и далее проделать примерно те же действия, как и с палкой-лихорадкой. Интересная сцена происходит во время выноса умершего из дома. К гробу подходит старик с палкой и стучит по гробу, говоря: «Надо шак-шак стучать по голове, здесь лежать нельзя, надо проводить на кладбище». После этих слов гроб с телом сразу же несут к двери<sup>33</sup>. Таким образом, палка становится ритуальным препятствием и одновременно способствует очищению.

Конечно, следует оговориться: хотя палка и выступает функциональным синонимом прутика, однако в них есть различие. Прут — это живая часть ветки, а палка — очищенная

от коры часть ветки (т.е. неживая природа). Но в данном контексте оба предмета схожи с индоиранским ритуальным *барэсманом* — пучком прутьев тамариска или травы. Во всех рассмотренных ситуациях прут (палка) выполняет роль инструмента, через который осуществляется приведение к ритуальной позиции *ab origine*.

Итак, прут на семантическом уровне символизирует и живую природу. Тогда становится понятным, почему использованные в обряде *сёрен* прутья выбрасывают в овраг, кювет, яму около кладбища. Получается: души-путья сначала приглашаются на *мункун*, а в конце выпроваживаются.

**Сноп кёлте** имеет религиозно-обрядовую нагрузку<sup>34</sup>. На каждом этапе обращения с ним проступают его различные жертвенные назначения. Видимо, сноп в земледельческих культурах проявляет стереотипное «поведение».

Естественно, лучше всего «сноповая» тема прослеживается в уборочную страду: в поле, по дороге с поля на гумно и на гумне.

По окончании жатвы каждый жнец садится на свой последний сноп. Притом вся семья собирается в круг и, обратившись на восток, говорят: «Загон, дай мне мою долю силы, а по приходу домой дай сметаны». Затем часть этого снопа вместе с хлебом и творогом зарывают в землю, а оставшейся частью завязывают серпы. Тут же происходит совместная трапеза.

Если по дороге на гумно с воза выпадет сноп, то его не поднимают. Он остается лежать там же и разбивается под проезжающими колесами.

Завершив молотьбу, один не обмолоченный сноп вешали на столб на овине или гумне. Адресатом этой жертвы являлось божество, охраняющее гумно. Иногда при этом говорили, что отдают птицам. Сноп этот оставался на месте до весны и затем уничтожался.

Проведение обрядовых действий позволяет говорить об этнической принадлежности хозяев гумен. Так, этнолог В.А. Сбоев (XIX в.) оставил любопытное наблюдение: «Если Вы в исходе ноября или декабря не заметите на гумнах ни одной хлебной копны, а только увидите воткнутый на верхушке каждого овинного шиша необмолоченный сноп; <...> то смело заключайте отсюда, что это селение чувашское, а не татарское и не русское. Если же на одних гумнах заметите копны не обмолоченного хлеба, а на других одну солому и неизбежный сноп на верхушке шиша, то примите это за



несомненный знак, что тут вместе с чувашами живут либо русские, либо татары»<sup>35</sup>.

Естественно, оставление последнего снопа рассчитано на взаимообразный обмен божества хлебного поля и земледельца — уступая сноп, крестьянин полагает получить домашнее благосостояние. Кроме того, человек верит, что он просто обязан вернуть природе часть выращенного. Учитывается примета: если жертвенный сноп на шиш установит мужчина, то коровы принесут бычков, овцы — барашков, а жены — сыновей. Рассмотренные эпизоды свидетельствуют о вариативности мотива «сноп-жертва». Жертвенный сноп в виде связанного единым поясом множества стеблей спелого хлеба, должно быть, помимо всего, символизирует единение, связь и силу<sup>36</sup>. Принося связку хлеба в жертву хлебному полю и гумну, земледelec надеется на хороший постоянный урожай и взаимность.

**Суари.** Исследователь народного искусства чувашей А.А. Трофимов справедливо констатирует: «Счастлив тот народ, который знает свои истоки — своих предков»<sup>37</sup>. Далее он обращается к «Естественной истории» Плиния Старшего и пишет: «Античный писатель Плиний, основываясь на труде Мегасфена “Индика”, перечисляет племена, обитавшие в долине реки Кофен. Среди них значатся и сувары»<sup>38</sup>. В другой работе А.А. Трофимов развивает свои предположения: «По долине реки Кофес, точнее, по землям, где обитали суваро-болгары, проходил известный в древности путь, связывающий Индию с западом и Передней Азией... В сложные времена истории, связанные с вторжением греко-македонских армий и вспыхнувшими междоусобицами, часть сувар уходит в юго-западные районы Индии <...> Суваро-болгары и родственные им племена принесли из Евразии на балканские и камско-волжские земли свою богатую культуру, в том числе и религию, возникшую в древнейшие времена развития человечества»<sup>39</sup>. Таким образом, А.А. Трофимов считает, что предки чувашей сувары упомянуты в книге Плиния Старшего.

Читаем соответствующие пассажи у Плиния: 1) «Ab his in interiore situ Monaedes et Suari, quorum mons Maleus, in quo umbrae ad septentrionem cadunt hieme, aestate in austrum, per senos menses. За ними, во внутренних областях, Монеда и Суары, у которых есть гора Малей, на которой тени зимою падают на север, а летом на юг — и так по шесть месяцев»<sup>40</sup>; 2) «item Cabirus Suarorum, ostio portuosum.

Также [река] Кабир на границах Суаров — с устьем, удобным в качестве гавани»<sup>41</sup>.

Историк А.А. Вигасин, как известно, много лет посвятил изучению Плиния и Древней Индии. При этом он всегда опирается на первоисточники, сверяя их друг с другом. В последние годы он опубликовал несколько работ, в которых дает объяснение относительно племени *suari*. Алексей Алексеевич обратил внимание на географическое расположение суаров. Как он справедливо заметил, оговорка Плиния «где тени зимою падают на север, а летом на юг — по шесть месяцев» весьма ценна для локализации региона. «Тени падают на юг в течение какого-то времени повсюду южнее Северного тропика (23°21′). Период этот тем продолжительнее, чем ближе пункт к экватору. Лишь на самом экваторе он длится действительно ровно полгода. Так как вся Индия расположена севернее экватора, сведения о шести месяцах ошибочны. Однако они близки к действительности для крайнего юга Индостана (совр. штаты Керала и Тамилнад)»<sup>42</sup>. Профессор А.А. Вигасин называет *mons Maleus* идентифицирует с горой *Malaya* санскритских источников, т.е. с Кардамоновыми горами в Керале. Его точка зрения согласовывается с мнениями других индологов, например, с Д.Ч. Сиркар. Что касается самого этнонима *suari*, то А.А. Вигасин пришел к такому выводу: «Не представляют загадки и *Suari*. Они соответствуют *Ṣārai* у Птолемея»<sup>43</sup>. Действительно, Птолемей в седьмой книге своей «Географии» говорил об этом племени как о *Ṣārai voṛāḍ*<sup>44</sup>. В другой работе А.А. Вигасин опять возвращается к обсуждаемой проблеме. «Затем за (VI. 69) у Плиния следует дополнительное примечание: “За ними в глубине страны (ab his in interiore situ) <...> Suari, у которых есть гора Maleus, где тени зимою падают на север, а летом на юг — по шесть месяцев”. Последняя деталь показывает, что рассматриваемая точка находится на юге Индии, близко к экватору (только на экваторе тени падают на юг как раз 6 месяцев). Гора *Maleus* должна быть идентифицирована с санскритским *Malaya* (от дравидского *Malai* — “гора”). Во II книге “Естественной истории” (II. 184) Плиний писал: “У индийского племени *Oretum* есть гора *Maleus*, подле которой тени ложатся в направлении севера зимой и в направлении юга летом” <...> И мы должны только добавить, что оно является всего лишь переводом индийского слова *Malayalam*, обозначающее жителей региона Кералы». Далее А.А. Вигасин пишет, что Клавдий Птолемей воспроизвел название

земли *Colas* (современный *Tamilnadu*) как *Σωραι*, которое, в свою очередь, есть, без малейшего сомнения, первоначальная форма для *Suari* Плиния<sup>45</sup>. Плиний также писал, что местный царь не использует военных слонов, ибо его военные слоны плохи (VI. 75).

Таким образом, *Suari* Плиния Старшего не идентифицируется с предками чувашей савирами/суварами. *Suari* Плиния есть *Σωραι* Птолемея, и проживали они по состоянию на начало IV в. до н.э. на самом юге Индийского полуострова. И у них не было никакой реальной

исторической необходимости удалиться с освоенных мест, взять курс прямо на север и, преодолев неимоверное расстояние, оказаться не позднее начала II в. н.э. на Северном Кавказе. Гипотеза А.А. Трофимова не снимает устоявшуюся точку зрения об исходе савиров с юга Западной Сибири. Время ухода савиров из Сибири логично отнести ко времени после распада праугорского единства, точнее — на середину I в. до н.э. Именно тогда из-за сильных изменений климатических условий предки савиров двигаются на запад.

<sup>1</sup> Чувашская энциклопедия. В 4-х т. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2006—2011; Краткая чувашская энциклопедия. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001.

<sup>2</sup> Салмин А.К. Система религии чувашей. — СПб.: Наука, 2007. — С. 404—426.

<sup>3</sup> Архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (ЧГИ). Отд. I. Ед. хр. 174: Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908—1910 гг. — Л. 423; ЧГИ Отд. I. Ед. хр. 179: Никольский Н.В. Этнография. 1910—1911 гг. — Л. 45, 223.

<sup>4</sup> Gmelin J.G. Reife durch Sibirien, von dem Jahr 1733. bis 1743. 1. — Göttingen: Abram Bandenhoects fcel., 1751. — S. 47; Архив Института истории РАН, СПб. Колл. 238. Оп. 2. 145а/82: Рыбушкин М. Об общественных жертвоприношениях черемис, чуваш, мордвы в Казанской губ. Сер. XIX в. — Л. 2; ЧГИ. Отд. I. Ед. хр. 179: Никольский Н.В. Этнография. 1910—1911 гг. — Л. 46.

<sup>5</sup> ЧГИ. Отд. I. Ед. хр. 31: [Петров М.П.]. Чавашсем (этнографический очерк). 1881 г. — Л. 23; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XIV. — Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937. — С. 3, 5.

<sup>6</sup> Suomalais-Ugrilaisen Seura arkisto. Helsinki. Kotelo 644 — Ramstedt G.J. Tšuvassi. 1922. J. — P. 1.

<sup>7</sup> Бартольд В.В. Современное состояние и ближайшие задачи изучения истории турецких народностей // Первый Всесоюзный тюркологический съезд. — Баку: Бакин. рабочий, 1926. — С. 23.

<sup>8</sup> Rypa-Tas Andrós. The Reconstruction of Proto-Turkish and the Genetic Question // *The Turkish Languages*. — L.; N.Y.: Routledge, 1998. — P. 67—80.

<sup>9</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. — М.: Т-во «Клышников-Комаров и К<sup>о</sup>», 1993. — С. 6.

<sup>10</sup> Рона-Таш А. Основные звуковые изменения в истории чувашского языка // Вопросы фонетики, грамматики и ономастики чувашского языка. — Чебоксары: НИИ, 1987. — С. 43.

<sup>11</sup> См.: Иностранцев К. Хунну и гунны (Разбор теорий о происхождении народа хунну китайских летописей, о происхождении европейских гуннов и о взаимных отношениях этих двух народов). — Л.: Ленинград. ин-т живых восточных языков, 1926. — С. 15.

<sup>12</sup> Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. — Уфа: АН РБ, 2010. — С. 391.

<sup>13</sup> Ptol. Geogr. III. 5,22.

<sup>14</sup> Иванов В. Этническая история чувашского народа. — Чебоксары: ЧГИГН, 2010. — С. 11.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. — М.: Наука, 1990. — С. 81, 82.

<sup>17</sup> Гусейнзаде А. Об одном древнем этнопониме Азербайджана (*Viläsuvar*) // Советская тюркология. Баку, 1979. — № 5. — С. 30—35.

<sup>18</sup> Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. — Чебоксары: Наркомздрав, 1929. — С. 47.

<sup>19</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. — Ижевск: Удмуртия, 1994. — С. 161.

<sup>20</sup> Сбоев В.А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношении: их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. — М.: Тип. С. Орлова, 1865: 132; Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чуваш. — Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1903. — С. 18.

<sup>21</sup> Иванов Л.А. Языческие надгробия на чувашских погребениях // Ученые записки. — Вып. 47. — Чебоксары: НИИ, 1969. — С. 256.

<sup>22</sup> Тимофеев Г.Т. Тăхăръял: (Сёве тăршшĕнчи чăвашсем). Этнографии очеркĕсемпе халăх сăмахлăхĕ. — Шупашкар: Чăваш АССР кĕн. изд-ви, 1972. — С. 70.

<sup>23</sup> ЧГИ. Отд. I. Ед. хр. 6: Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1841—1903 гг. — Л. 598.

<sup>24</sup> Желтов А.А. Русская баня и старинный северный быт // Этнографическое обозрение. 1999. — № 3. — С. 147, 148.

<sup>25</sup> ЧГИ. Отд. I. Ед. хр. 215: Никольский Н.В. Этнография. 1832—1916 гг. — Л. 447.

<sup>26</sup> Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. I. — Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. — С. 191, 192.

<sup>27</sup> Полевые материалы экспедиции автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки; ЧГИ. Отд. I. Ед. хр. 21: Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895—1943 гг. — Л. 24, 513.

<sup>28</sup> Архив Института истории РАН, СПб. Колл. 238. Оп. 2. 145а/82: Рыбушкин М. Об общественных жертвоприношениях черемис, чуваш, мордвы в Казанской губ. Сер. XIX в. — Л. 2 об.; Агаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX — начало XX в. // Материалы средневековых памятников Удмуртии. — Устинов: УдНИИ, 1985. — С. 134.

<sup>29</sup> Богаевский П. Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. — М.: Изд. кн. маг. Гросман и Книбель, 1896. — С. 6, 7.

<sup>30</sup> ЧГИ 29 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897—1922 гг. — Л. 136.

<sup>31</sup> Российский государственный военно-исторический архив, ф. ВУА. № 19026.

<sup>32</sup> ЧГИ 204 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909—1911 гг. — Л. 138; ЧГИ 207 — Никольский Н.В. История, этнография. 1909—1911 гг.: 54; ЧГИ 209 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910—1911 гг. — Л. 333.

<sup>33</sup> Полевые материалы экспедиции автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р. Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки; ЧГИ 184 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910—1919 гг. — Л. 113.

<sup>34</sup> ЧГИ 158 — Никольский Н.В. Этнография. 1904—1908 гг. — Л. 37; ЧГИ 174 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908—1910 гг. — Л. 421; ЧГИ 223 — Никольский Н.В. Религия, этнография, язык, фольклор. 1912—1913 гг. — Л. 322.

<sup>35</sup> Сбоев В.А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях: Их происхождение, язык,

обряды, поверья, предания и пр. — М.: Тип. С. Орлова, 1865. — С. 46, 47.

<sup>36</sup> Керлот Х.Э. Словарь символов. — М.: REFL-book, 1994. — С. 476.

<sup>37</sup> Трофимов А.А. Искусство: Избранные труды. — Чебоксары: ЧГИГН, 2005. — С. 597.

<sup>38</sup> Там же. — С. 598.

<sup>39</sup> Трофимов А.А. Зороастризм: Суваро-болгарская и чувашская народная культура. Религия. Культовая архитектура. Скульптура. Прикладное искусство. Священные знания. — Чебоксары: ЧГИГН, 2009. — С. 6, 7.

<sup>40</sup> Plinius. Hist. VI. 69.

<sup>41</sup> Plinius. Hist. VI. 94.

<sup>42</sup> Вигасин А.А. Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего // Индия и античный мир. — М.: Восточ. лит., 2002. — С. 229.

<sup>43</sup> Там же. — С. 231.

<sup>44</sup> Ptolem. Geogr. VII. 1. 68.

<sup>45</sup> Vigin A. Ancient Map of South Asia // <http://indepigr.narod.ru/paper/eng/ancientmap.pdf>