

ная направленность, чем в вариантах XIX в. Межплеменная борьба, обусловленная раньше кровной мстостью, в поздних вариантах расценивается как борьба за нацию. Повествование в песнях ведется от третьего лица или от лица самой песни: «сюдба ма» (песня сказала).

Четыре статьи посвящены загадкам: В. И. Цинциус, «Загадки негидальцев» (стр. 215—227), А. П. Путинцевой, «Нанайские загадки» (стр. 227—248), М. Г. Воскобойникова, «Эвенкийские загадки» (стр. 249—267), А. Н. Жуковой, «Образцы загадок коряков Пенжинского района» (стр. 271—277). В каждой статье текстам загадок предпослано предисловие. Было бы выгоднее объединить эти предисловия в общее так как классификация загадок по отгадкам, художественные приемы в основном одни и те же у всех этих народов. Сюда следовало бы ввести этимологию термина «загадка» у тунгусских народов; даже корякское название загадок «лымгыл» (оно же — название сказок) можно было бы сопоставить с тунгусским «нимган» (~ нэнган).

В. И. Цинциус отмечает интересный факт — разные названия для жанра загадки в тунгусо-маньчжурских языках (нэнэвкэ, тагивка — в эвенкийском, негидальском, эвенском; нагбунгу — в удэгейском; намбокэн — в нанайском; нгэнукэн, хэнукэн — в эвенском; ганггоу ~ гангга — в ульском и орокском). Но, к сожалению, автор не пытается объяснить причину этого факта, делая попытку лишь этимологизировать некоторые из названий.

Ближние связи негидальцев с эвенками, естественно, отразились и на значительном числе общих для них загадок. Собирательница нанайских загадок А. П. Путинцева обратила внимание на бытование старых и появление новых загадок и на их роль в учебной работе. Название статьи М. Г. Воскобойникова — «Эвенкийская загадка» — не соответствует содержанию, так как автор ее публикует только загадки, записанные среди баунтовской группы эвенков Бурятии, и 33 загадки, записанные К. М. Рыковым в 1903—1913 гг. от сымских (хоенских, по Рычкову) и илимпийских (северных по Рычкову) эвенков.

При описании художественной формы загадок автор распространяет черты (рифма и аллитерация), характерные для загадок эвенков Забайкалья (баргузинские и баунтовские), на загадки всех других групп. Традицию коллективного потребления мяса добытых животных автор почему-то относит к праздникам «в связи с добычей крупного копытного зверя» (стр. 254). Неубедительно и объяснение автором причины бытования загадок в детской среде, во-первых, «отмиранием обрядов, имевших связь с загадкой», и, во-вторых, «отмиранием ряда магических функций и запретов» (стр. 255). Основным назначением загадок было развитие наблюдательности и сообразительности как у детей, так и у подростков, уже принимавших участие в охоте. Хороший охотник должен был очень быстро отгадать любую загадку. На бытование в детской среде загадки, как и сказки, большое влияние оказала советская школа. В глубинных колхозах загадки и сказки бытуют до сих пор и среди взрослого населения.

Приведение в предисловии некоторых особенностей, свойственных всей группе шекающих диалектов, не дает характеристики специфических особенностей говоров баунтовских эвенков и здесь излишне. Статья значительно выиграла бы, если бы при некоторых загадках на основании опубликованных ранее материалов было указано распространение их. Перевод некоторых загадок требует уточнения; например, илэкзиду не «на безлесной горе», а «на проталинке» (загадка 27); дояви гэлэдевки не «есть просит», а «наполнения просит» (загадка 41). Приводя загадки, записанные Рычковым, М. Г. Воскобойникову следовало бы в скобках дать их правильную транскрипцию и правильный перевод, так как некоторые переводы Рычкова не соответствуют тексту; например: Тогонзорон? — Шен (Эти какие рядышком сидят? — Уши; надо: [что за зверь] на боку лежит? — Ухо). Или: Ажилин? — Залин (Тот какой умнышкой? — Ум; надо: [Что это за] добытчик? — Ум). В ответе загадки 28 Рычков записал: дю (чум) ~ дюкун (выдра); надо: дюкэ (лед).

В целом публикацию такого рода статей в серии «Ученых записок Государственного педагогического института имени А. И. Герцена» можно приветствовать, в особенности — идею публикации одного жанра фольклора на разных языках, что очень важно для сравнительно-исторического анализа.

Г. М. Василевич

А. Ф. Анисимов. *Религия эвенков в историко-генетическом изучении проблемы происхождения первобытных верований*. Изд-во АН СССР, Л., 1958, 233 стр.

Проблемы возникновения и развития религии относятся к числу наиболее сложных. Это не только потому, что корни религиозных верований уходят в глубокое прошлое, от которого не осталось почти никаких следов, но и потому, что данная отрасль человеческой культуры, не имеющая четко очерченных контуров развития, дает широкий простор различным гипотезам и построениям, опровергнуть которые часто не менее трудно, чем доказать.

Советские историки, этнографы и философы много и весьма плодотворно работают над проблемой религии. Теме происхождения первобытных верований посвящена и новая книга А. Ф. Анисимова.

Как отмечает автор, данное исследование является продолжением его предыдущей работы о родовом обществе эвенков, изданной в 1936 г. Книга написана на материале полевых исследований, проведенных автором в 1929—1931 и 1937 гг. в Байkitском районе Эвенкийского национального округа.

Книга состоит из авторского предисловия и шести глав: I. «Представления эвенков о шингэнах и проблема генезиса древнейших верований»; II. «Эвенкийские воззрения о душе и проблема исторического развития анимизма»; III. «Семейные охранители эвенков и проблема генезиса культа предков»; IV. «Культе медведя у эвенков и проблема генезиса представлений о „верховных духах“»; V. «Разложение древних родовых культов и проблема происхождения шаманства»; VI. «Шаман как служитель религиозного культа и проблема соотношения шаманства и жречества».

Автор последовательно прослеживает генезис и эволюцию религиозных представлений эвенков от периода материнско-родового строя, который он реконструирует на основании данных фольклора, до периода, непосредственно предшествующего советизации и коллективизации Эвенкии. Схема автора вкратце такова: тотемистические верования (период «раннеродового матриархального строя»); культ природы и стихий («с. смутным представлением о личных божествах» («период развитого матриархата»); политеизм («период патриархально-родового общества»). Под политеизмом автор не совсем удачно, как нам кажется, разумеет множественность духов — хозяев природы.

Читатель, несомненно, почерпнет из книги немало интересного, относящегося к старой идеологии эвенков.

В комплексе представления эвенков о душах — «ханян» (тень, отражение) и «бэен» (телесная душа) исследователь прослеживает архаические черты эвенкийского общества, восходящие к матриархату: кросскузенный брак, особую роль зятя и дяди по матери в религиозной жизни сородичей, культ женских родовых духов, мифические образы старейших женщин (стр. 64—65).

Автор широко показывает космогонические представления эвенков (стр. 68). В книге приведены два любопытных эвенкийских мифа о сотворении мира. В них в роли творцов Земли выступают мамонты, некогда обитавшие в Сибири.

Заинтересовывает приводимое автором объяснение свойственного в прошлом эвенкам и другим народам Сибири страха перед покойниками: по старому представлению эвенков, умершие, попавшие в так называемый нижний мир, стремятся вернуться назад — на «среднюю землю»; если это им удастся, они превращаются в злых духов, преследующих людей и уводящих их с собой в страну мертвых (стр. 101—102).

Автор обращается к параллелям, известным у народов Америки, Австралии, Новой Гвинеи, Передней Азии и других частей света, к памятникам позднего палеолита в Европе и Азии. Это делает его книгу интересной с точки зрения сравнительного изучения религиозных верований различных народов.

В своих построениях автор исходит из принятой в настоящее время многими советскими этнографами концепции, согласно которой материнско-родовой и патриархально-родовой строй представляют собой различные по социально-экономическому содержанию этапы первобытного общества, причем патриархально-родовой строй — этап, переходный к классовому обществу. Это позволяет А. Ф. Анисимову дать в общем правильную картину развития дохристианских верований эвенков.

Однако как предыдущей, так и настоящей работе А. Ф. Анисимова в заметной степени свойствен дедуктивный метод исследования, при котором материал группируется и используется для подтверждения заранее принятых положений. Указанное обстоятельство приводит автора к неудачной попытке конструировать общий процесс развития верований на примере фактов и выводов, относящихся непосредственно к эвенкам.

Широта исторических обобщений автора, наряду со слабостью, а иногда и отсутствием доказательств, вызывает у читателя чувство неудовлетворения. Показательна в этом отношении концовка главы IV, где А. Ф. Анисимов делает чрезвычайно широкие выводы относительно эволюции эвенкийского «медвежьего праздника» из материнско-родового культа в патриархально-родовой, позднее — в межродовой и, наконец, — в межплеменной, даже не пытаясь как-либо аргументировать это (стр. 126).

С матриархатом автор автоматически связывает охоту и рыболовство, а с патриархатом — оленеводство (стр. 229). Предания, в которых более или менее положительно обрисована женщина, автор, не обинуясь, относит к периоду матриархата. Рассказывая, например, о том, что медведь в эвенкийском эпосе часто выступает как «культурный герой», одаривший людей огнем и орудиями производства, автор пишет: «Получателем этих даров была женщина, состоявшая якобы в связи с медведем, что указывает на возникновение мифа в эпоху материнского рода» (стр. 129).

Есть в работе и недостатки другого рода.

Общепринятым стало мнение, что религия — результат иррационального отражения действительности в голове человека вследствие его бессилия перед силами природы или общества (см. стр. 8). Но автору следовало бы указать, что одновременно существовало и рациональное отражение действительности, так как иначе неясно, как могла бы развиваться наука — результат правильного, рационального отражения мира? В работе А. Ф. Анисимова этот вопрос обойден молчанием.

Возникновение родового общества автор объясняет «выгодами общего труда», который, однако, «необходимым образом» должен был ограничиваться «узкими рамками»

кровного родства». Но, очевидно, выгоды общего труда и узкие рамки кровного рода существовали и прежде. Поэтому мотивировка А. Ф. Анисимова по существу бы мимо цели.

А. Ф. Анисимов в данном случае, по-видимому, излагает точку зрения М. О. Косвена в его «Очерках истории первобытной культуры». У М. О. Косвена сказано: «Ритивие производительных сил обусловило и потребовало прочного и постоянного, тесного спаянного производственного коллектива, который одновременно обеспечивал бы непрерывность хозяйства, преемственность опыта и навыков. Наступившая теперь известная обеспеченность человека средствами существования создала и возможность возникновения такого постоянного коллектива. Форму и связь, объединившую этот коллектив, дало естественное родство»¹. Это одна и та же мысль, но выражена она А. Ф. Анисимовым не совсем четко.

Автор, думается, неправильно, механически связывает с культом мужских предков свойственным патриархально-родовому строю, более ранний, может быть один из древних, культ огня-очага (стр. 93). Понятия «род» и «очаг» у эвенков выражены одним словом «тогб» с незначительными отклонениями в его произношении. Это упирает на то, что данный культ скорее связан с периодом возникновения рода, чем периодом его распада. Сам автор (на стр. 94) признает, что дух огня понимается эвенками в образе женщины. Тем не менее на стр. 97 он утверждает, что «патриархальным чертам культа предков в прошлом предшествовали матриархальные черты» (стр. 97). Каких-либо доказательств в пользу этого утверждения в книге нет. Ссылка автора на нанайских духов-предков «джуолин» неправомерна, так как в них не обнаруживается связей с огнем.

А. Ф. Анисимов пишет, что болезни и смерть насылали на человека, по мнению эвенков, духи шаманов враждебных родов (стр. 13). Так как это духи, являвшиеся в прошлом духами-тотемами, автор пытается объяснить их враждебную деятельность тем, что в условиях родового строя дух-тотем одного рода всегда оказывается враждебным представителям другого рода (стр. 214). Автор ссылается при этом на то место у Энгельса, где говорится, что в древнем обществе, при отсутствии мирного договора между племенами царил война, которая велась с жестокостью, отличающей человека от животных². Но ведь здесь речь идет о племенах, а не о родах. Если следовать за автором, то внутри племени должна была царить непрерывная война, так как любое несчастье в жизни человека могло быть расценено как враждебный акт со стороны соседних родов. История не дает нам фактов, подтверждающих это.

Многие простые и естественные явления в жизни эвенков выглядят в изложении автора сложными и запутанными, получают символическое значение.

«Когда собранное пастухом оленье стадо подгоняли к чуму, навстречу стаду выходила хозяйка чума с головешкой, взятой из костра чума», — пишет А. Ф. Анисимов (стр. 95). Не останавливаясь на том, существовал ли в действительности обряд встречи оленьего стада» (непонятно, какой встречи, зачем и когда, ибо оленеводы постоянно «встречаются» со своими оленями), следует отметить, что и теперь пастухи «встречают» приходящее к чумам с ночной пастбы стадо оленей зажженными кострами, возле которых животные спасаются летом от комаров и мошки. «От той же головешки разводили летом дымокуры, а зимой костер, подле которого грелись люди и бродили олени», — продолжает автор (95). Но откуда же было брать головешку, как не из костра, зажженного в чуме? Это было обычное практическое действие.

В широко распространенном раньше у эвенков праздничном обряде, посвященном поеданию медвежьего мяса, автор находит тотемический смысл. Извинения охотников перед убитым медведем, их попытки изобразить свою непричастность к убийству, вытекающие из опасения мести со стороны зверя, автор трактует как «тотемическую предосторожность». Он ссылается при этом на «родовой характер» медвежьего праздника (стр. 119—120). Но даже если и признавать родовой характер праздника (хотя для этого нет никаких оснований), то придется признать, что медведь является тотемом чуть ли не всех эвенкийских родов (не говоря уже о других народах Сибири), а этого не только не было, но не известно даже, существовал ли хоть один эвенкийский род, носивший название, производное от слова «медведь» и имевший этого зверя своим тотемом.

Автор преувеличивает роль шаманства в жизни эвенкийского родового общества. В изложении А. Ф. Анисимова шаманство выступает как культ, который имел родовой и чуть ли не официальный характер у эвенков. «Право шаманить с новым шаманским бубном», — сообщает автор, — признавалось за всеми сородичами шамана и носило характер обычной правовой нормы рода, а осуществление этого права являлось обязательным, священным обычаем и имело форму массовой родовой церемонии» (стр. 165).

В результате начинает казаться, что религия, особенно ее обрядовая часть (шаманство), занимала в жизни эвенков очень значительное место. На самом деле ничего подобного, конечно, не было. Большинство архивных и литературных источников сви-

¹ М. О. Косвен, Очерки истории первобытной культуры. Изд-во АН СССР, М., 1957, стр. 119.

² Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1952, стр. 100.

детельствует о весьма слабом влиянии эвенкийских шаманов на хозяйственную и общественную жизнь общества; чаще всего шаманы выполняли функции знахарей, а не служителей культа.

Говоря о шаманстве, автор настойчиво упоминает о роде, об участии рода в различных религиозных церемониях. У читателя создается впечатление, что эвенки еще недавно жили классическим родовым строем с родовыми празднествами и другими атрибутами. В это также трудно поверить, учитывая распыленное состояние эвенкийских родов в условиях кочевого образа жизни, да и вообще свойственное патриархату заметное ослабление самостоятельного значения родовой организации, экономическое обособление семей. Как известно, сородичи у эвенков собирались все вместе обычно только на так называемых сугланах («ярмарках») — в местах, согласованных с русской администрацией, куда они прибывали для сдачи ясака, торговли и других целей. Кроме того, задолго до Великой Октябрьской социалистической революции родовая организация эвенков распалась, уступив место объединениям на территориально-соседской основе, и А. Ф. Анисимов, без сомнения, знает об этом. Наконец, автор полностью игнорирует такое важное событие в жизни сибирских народов, как крещение их, проведенное православной церковью в XVIII—XIX вв., и борьбу церкви с шаманством, что не могло не отразиться на общественном сознании коренного населения.

Картина, которую нарисовал автор, изображая идеологию эвенков в прошлом, правдоподобна в том отношении, что описанные явления имели место у различных или у всех групп эвенков, и не соответствует действительности, поскольку частные, разрозненные явления приведены им в стройную систему, которой на самом деле не существовало. Иначе говоря, в книге найдла отражение сконструированная автором, а не реальная, объективно существовавшая картина. Этому, несомненно, в значительной степени способствовало то, что автор основывался главным образом на материалах фольклора, собранных им самим, и не использовал имеющихся по данному вопросу архивных и литературных источников.

В целом книгу все же можно характеризовать как полезную: она довольно верно трактует вопросы возникновения и развития различных анимистических верований. Недостатками книги являются ее схематизм, недостаточно убедительная аргументация некоторых положений, отсутствие исторического подхода к изложению материала.

Книга написана тяжелым, перегруженным специальной терминологией языком и читается с трудом.

В. А. Туголуков

Кавказский этнографический сборник, II. Труды Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, Новая серия, т. XLVI, М, 1958, 275 стр.

Более трех лет назад вышел из печати первый выпуск Кавказского этнографического сборника, вызвавший весьма положительные отклики. Изданный теперь второй выпуск этого сборника безусловно будет встречен советским читателем столь же положительно.

Сборник открывается обстоятельной статьей С. Ш. Гаджиевой «Каякентские кумыки». Автор — природная кумычка — с большим знанием дела описывает старый и новый быт своего народа. Обладая большой наблюдательностью, С. Ш. Гаджиева создала хороший этнографический очерк кумыков, безусловно лучший из известных в литературе.

Давая общую положительную оценку работе Гаджиевой, отметим и некоторые недостатки.

Когда С. Ш. Гаджиева говорит о старом быте, то сплошь и рядом у читателя исчезает историческая перспектива. Необходимые хронологические указания обычно подменены маловыразительными «раньше», «прежде», «в прошлом» и т. д. Свой рассказ о каякентской группе кумыков автор часто дополняет материалами о кумыках вообще, и переход этот не всегда уловим для читателя. Например, на стр. 14 упоминается канал имени Октябрьской революции без указания на то, что он не проходит по территории каякентских кумыков.

Вряд ли правильно утверждение автора, будто накануне Великой Октябрьской социалистической революции у кумыков «господствующим был феодальный способ производства» (стр. 6) Не следует забывать, что у кумыков, как и у многих других народов Северного Кавказа, накануне Октябрьской революции феодальные отношения тесно переплетались, с одной стороны, с патриархальными, а с другой — с капиталистическими.

Встречаются иногда противоречия. Так, на стр. 56 говорится: «В прошлом при гостях-мужчинах женщина должна была только готовить. ...В настоящее время этот обычай совершенно исчез. Все члены семьи теперь едят совместно, за одним столом. Однако в некоторых семьях женщины по-прежнему принимают пищу отдельно, если в доме присутствуют посторонние мужчины». Спрашивается: можно ли говорить, что этот вредный обычай исчез «совершенно»? На стр. 45 сказано, что «прежде большинство женщин носили зимой ту же одежду, что и летом. О пальто вообще не имели понятия»,