

Предания орочей связывают происхождение ряда фамилий с расселением нескольких родных братьев. Сами орочи (как и удэгейцы) считают, что поводом для создания отношений *духа* служили браки на вдовах. В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева характеризуют такие браки как левират (стр. 19). Но ведь левират допускается лишь в пределах одного рода, иначе он как общественный институт теряет свой смысл. Если это так, т. е. если мы сталкиваемся здесь со случаем левирата, то мы должны допустить, что оба мужа вдовы принадлежали к одному и тому же роду, хотя и носили разные фамилии. Данное обстоятельство лишний раз убеждает нас в том, что орочские фамилии — это не отдельные роды, а группы в составе какого-то старого рода или родов.

Между тем сами орочи и удэгейцы дают иную трактовку бракам на вдовах. Поскольку дети женщины от разных мужей считались между собой братьями и сестрами, они не должны были вступать во взаимные браки и, хотя носили разные фамилии (от разных отцов), образовывали экзогамную группу *духа*. Таков смысл неоднократно дававшихся мне объяснений. Если признать эти объяснения достоверными, а у нас нет оснований не считать их таковыми, то концепция левирата отпадает, как отпадает и концепция «стадии разложения патриархально-родового строя» у орочей (стр. 14). Скорее это пережитки стадии перехода от материнской родовой организации к отцовской, когда родство еще считалось по женской линии, но дети уже принадлежали к роду отца.

Наличие у орочей в недавнем прошлом материнского рода подтверждается рядом других важных признаков, в том числе терминологией родства. В краткой рецензии мы, к сожалению, не можем на этом останавливаться подробно. Отметим только, что орочи терминологически выделяют младшего брата матери и наделяют его особыми функциями, чего не делается в отношении старших и младших братьев отца.

Тексты, приведенные в книге, безукоризненны по техническому и научному исполнению. Большую ценность для этнографа представляют родовые мифы и предания, в которых рассказывается о происхождении отдельных «родов». Фольклор ярко демонстрирует смешанное происхождение орочей. Так, в предании о «роде» Бисянка говорится, что «это люди, приехавшие с Сахалина. Когда Бисянки жили еще на Сахалине, неизвестно, кем они были — айнами или орочами» (стр. 179). В преданиях «рода» Еминка часто упоминаются встречи с эвенками (стр. 175—177).

Характерно «Старинное предание» из раздела «Космогонические мифы». Орочи представлены в нем как потомки одной пары, дети которой были отосланы отцом «в новое место, чтобы другой род получился. Стали они особым родом и тут же начали просить девочек со стороны, чтобы завести себе свойственников. После этого люди стали жить отдельными родами» (стр. 196).

Выход в свет книги «Орочские сказки и мифы» — событие большого значения. Она содержит новый и интересный материал по истории и этнографии орочей, дает богатую пищу для размышлений. Изданная Сибирским отделением издательства «Наука» книга скромно, но красиво оформлена и может служить образцом для подобного рода изданий.

В. А. Туголуков

Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia. Budapest, 1968, 498 p., М.

Этот превосходно изданный и богато иллюстрированный том представляет собою перевод на английский язык книги под аналогичным названием¹, вышедшей на немецком языке в 1963 г. Английский перевод выполнен под наблюдением профессора Калифорнийского университета Стэфена П. Дана и его следует признать весьма совершенным. Единственным недостатком перевода являются некоторые расхождения в системе транслитерации имен собственных, принятый также в серийном издании «Переводы из русских источников» Арктического института Северной Америки, где тоже публикуется большое количество этнографических работ по Сибири.

Как следует из введения, написанного Б. Гунда, сборник посвящен памяти известного венгерского этнографа Антала Рэгули и подготовлен к столетию со дня его смерти. Этот выдающийся исследователь, отдавший жизнь изучению этнографии, языка и фольклора финно-угорских народов, не успел выполнить всей намеченной им программы, но его работы способствовали появлению в Венгрии плеяды блестящих фольклористов и этнографов, собравших ценный материал, преимущественно по обским уграм. С деятельностью Антала Рэгули знакомит читателя вводная статья Яноша Кодолана.

Сборник состоит из тридцати различных по объему статей. Среди авторов — девять ученых из Венгрии, пятнадцать из СССР, два из Швеции, один из ГДР и один из Чехословакии. Значительная часть статей содержит совершенно новые данные, собранные в результате полевых исследований. Особенно приятно отметить среди авторов молодых исследователей, выросших из среды тех самых народов Сибири, которые еще

¹ «Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker», Budapest, 1963.

в недавнем прошлом служили лишь объектами изучения. Это — манси Е. И. Ромбан деева, нивх Ч. Таксами и др.

Уже первое издание книги привлекло к себе внимание со стороны европейских ученых, о чем можно судить по достаточно многочисленным отзывам в периодической печати². Все они очень положительно оценивают новую книгу по этнографии Сибири. Некоторые из отзывов довольно обстоятельны, например обширная, хотя и весьма спорная рецензия Лаури Хонко, который по одному лишь ему понятному принципу разделил статьи сборника на исследования и неисследования.

По тематике сборник довольно разнообразен и охватывает многие стороны традиционных представлений как целого ряда сибирских народов, так и генетически близких к Сибирью венгров и саамов (лопарей). Не менее чем в трети статей разбираются вопросы, связанные с шаманством. Здесь, видимо, сказались интересы редактора сборника В. Диосеги, который является крупнейшим специалистом по этой проблематике. Статьи расположены по этническому принципу (с запада на восток). Поэтому том открывается статьей Э. Манкера о культе сейдов и шаманских бубнах у саамов (лопарей), преимущественно шведских. Хотя статья короткая и носит довольно общий характер, она вполне укладывается в сборник, который без саамского материала был бы неполным. Следующие две статьи посвящены венгерскому шаманству, до недавнего времени крайне слабо отраженному в этнографической литературе. В первой из них «Пережитки тотемизма в традициях венгерских *táltos*» автор ее Б. Гунда приводит обширный и хорошо систематизированный материал. Несколько более спорна статья И. Балажа «Техника приведения в транс у венгерских шаманов», особенно в той части, где автор ищет объяснения анализируемым терминам в скифо-сарматском материале.

Следующие десять статей посвящены угорским и самодийским народам Западной Сибири. Основное лишь на тех, которые, как мне кажется, представляют наибольший интерес. К ним, несомненно, принадлежит статья Е. И. Ромбандеевой «Обряды и обычаи у манси, связанные с рождением ребенка». Автор, сама манси, происходит из района с хорошо сохранившимися народными традициями. В силу этого она приводит такие сведения, которые совершенно недоступны для стороннего наблюдателя и особенно мужчины. В статье В. Мошинской приводятся интересные и вполне убедительные этнографические интерпретации антропоморфных изображений и масок, относящихся к I тысячелетию до н. э. и происходящих с территории Нижнего Обь-Иртышья. В этом же разделе можно упомянуть сводку Б. Кальмана об «Очищающих обрядах на медвежьем празднике у обских угров» и краткие публикации старых материалов Я. Кодолини. Описание хантыйского связанного амбарчика, по данным Яноша Янко (1898 г.), и публикацию хантыйской сказки из рукописного архива А. Кастрена, подготовленную ныне уже покойным В. Штейницем. Нельзя обойти молчанием и краткое, но яркое описание энецких похорон из архива Г. Д. Вербова — молодого одаренного исследователя, погибшего при защите Ленинграда.

Особенно следует отметить посмертную статью А. А. Попова, блестящего полевого исследователя и глубокого знатока якутского, долганского и нганасанского шаманства, «О том, как нганасан Сэрепти Дяруоскин стал шаманом». Личные рассказы о становлении шаманов представляют собой ценнейший источник для понимания анимистических мировоззрений и, в частности, шаманства — этого во многих отношениях еще непонятого и малоисследованного явления. Записи, сделанные покойным А. А. Поповым, представляют собой превосходный образец того, что мог сделать вдумчивый и тактичный исследователь, владевший к тому же местными языками.

Весьма интересный анализ терминов, связанных с шаманством у различных самодийских народов, сделан в обстоятельном исследовании П. Хайду. Автор приходит к выводу о существовании у самодийцев пережитков трехчленного деления шаманов, основанного на степени их силы, способности и, отчасти, направленности. Хотя П. Хайду приводит действительно очень большой материал, который он блестяще разбирает, согласиться с ним все же довольно трудно. Прежде всего устанавливаемые им термины неадекватны у различных народностей, и вообще сколько-нибудь четкое деление шаманов можно установить разве лишь для энецов. Так же сомнительно предположение о существовании в прошлом специального шаманского костюма у ненцев. На основании своих собственных наблюдений (1929—1930 гг.) могу утверждать, что у ямальских ненцев костюма не было, как никогда, очевидно, не было его и у обских угров. Наличие костюма у восточных групп следует скорее всего приписать воздействию более развитых форм тунгусского и кетского шаманства, тем более, что сам автор отмечает, что порядок получения деталей костюма у селькупов близок кетскому. В противоположность этому, у западных групп самодийцев, а именно у ненцев и у обских угров, бубен имели не только шаманы. Еще лет тридцать назад бубны можно было найти в каждом чуме и в каждом доме. Мне встречались у манси даже детские игрушечные бубны. Вместе с тем ни о каком упадке шаманства в те годы не могло быть и речи. Наоборот, видимо, в начале XX в. в районе Северной Сосьвы (на Лядине) появился новый тип шаманского камлания — в темном доме, который, по словам манси, проник

² См. рецензии в журналах: «Tribus» (1964), «Bibliotheka Orientalis» (1964), «Fin-nisch-Ugrische Forschungen» (1964), «Zeitschrift für Ethnologie» (1964), «Ethnos» (1965), «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» (1965).

к ним с востока, причем очень многие этот вид шаманства не признавали. Мне думается, что ошибочность выводов автора обусловлена прежде всего априорным признанием единообразия шаманства у различных групп народов Сибири. Такого единообразия никогда не наблюдалось. У большей части обских угров, у ненцев, отчасти селькупов и пян-хасова шаманство имело локальный, преимущественно непрофессиональный характер. Оно не знало сложных ритуалов и костюма, если не считать женской ягушки, которую шаман надевал во время камлания. Но ягушки надевали и все присутствовавшие. В противоположность этому, у тунгусо-маньчжурских, тюркских и монгольских народов, а также у кетов существовали очень сложные формы шаманства с костюмом, сложным ритуалом посвящения, шаманским фольклором и т. д. Это-то шаманство и оказало воздействие на наиболее восточные группы уральских народов, что отчетливо вытекает и из анализа терминов «шаман», блестяще проведенного Петером Хайду. Так, при анализе двух терминов из трех, бытующих у самодийцев, оказалось, что один из них — алтайского, а другой тунгусо-маньчжурского происхождения. Невольно возникает вопрос, не происходит ли и третий, наиболее общий термин «tádibé» («шаман») от тюрко-монгольского корня, подобно венгерскому «áltos».

В следующей статье Е. А. Алексеенко приводит описание медвежьего праздника у кетов. Автор достаточно подробно и полно описывает обряды, связанные с медведем, что представляет большую научную ценность, особенно учитывая скудность сведений о кетах в этнографической литературе. Однако с некоторыми выводами автора согласиться нельзя. Вслед за Б. Васильевым, и даже в большей степени, чем последний, Е. Алексеенко рассматривает обряды, связанные у кетов с медведем, в плане общесибирских охотничьих культов (стр. 189), причем относит их к ранней «Евразийско-Американской (по Б. Васильеву) стадии», в противоположность позднейшей «Аинской» стадии. В то же время приводимые автором данные свидетельствуют о глубоком своеобразии кетских «обычаев, резко отличающихся как от угорских, с одной стороны, так и от аинско-амурских — с другой. Не приходится сомневаться, что перед нами не две или три стадии развития одного явления, а три комплекса обрядов, различных по своему происхождению и этнической принадлежности.

Следующие несколько статей посвящены вопросам шаманства у некоторых народов Алтая и Саян. Наиболее крупными являются довольно близкие по содержанию работы Л. П. Потапова «Шаманский бубен у различных групп алтайских народов» и В. Диосеги «Проблема этнической однородности карагасского шаманства». Обе работы построены на собранных авторами полевых материалах, отличающихся большой полнотой и детальностью. Обе статьи, помимо основной тематики, содержат ценный материал по этнической истории Алтая и Саян. Столь же высоко следует оценить небольшую статью С. И. Вайнштейна «Церемония оживления шаманского бубна у сойотов», работу Г. М. Василевич о становлении шамана у эвенков и ее же записи эвенкийских шаманских песен.

Очень интересны и статьи, посвященные тунгусо-маньчжурским народам, среди которых особенно следует отметить работу В. Диосеги об амулетах у нанайцев. Автор выделяет три категории амулетов, связанные с медведем, тигром и леопардом и отличающиеся одна от другой по могуществу воздействия на больного. Очень хороша и опубликованная В. А. Аврориным нанайская сказка «О сороковом брате и его жене еноте». В этом издании автор дает и нанайский текст, что значительно повышает ценность публикации. Следует отметить также статью Ч. Таксами «О старинных религиозных обрядах и запретах у нивхов». Нивх по происхождению, автор за время своих работ на Амуре и Сахалине (1956, 1957) сумел собрать в высшей степени интересный материал, касающийся уже почти исчезнувших обрядов, связанных с лечением болезней и промысловыми действиями.

Среди статей по общим вопросам, вошедших в данный сборник, следует отметить посмертную работу И. Паулсена «О сохранении костей животных в охотничьих обрядах некоторых североевразийских народов». Автор приходит к выводу, что в основе этих обрядов лежало представление примитивного охотника и собирателя о своем единстве с природой. И. Паулсен заключает, что это своеобразное отношение примитивного человека к природе, а особенно к животным, уже было отмечено «широко известным русским исследователем А. А. Поповым, который определил его под термином „ассимилятизм“». Заслуживает упоминания и публикация В. Матюшенко великопленных анималистических скульптур, относящихся ко II тысячелетию до н. э., обнаруженных им при раскопках в низовьях Томи.

Материал, посвященный в сборнике эскимосам, к сожалению, совершенно недостаточен. Очень краткий и предельно общий очерк Г. А. Меновщикова едва ли дает читателю что-либо новое. От такого глубокого знатока эскимосского языка и фольклора, каким является Г. А. Меновщиков, можно было бы ожидать значительно большего. Довольно банальна по разработке и привлекаемому материалу статья О. Нагодила «О культе матери в Сибири». Трудно согласиться и с некоторыми его выводами, в частности с предположением, что представление о солнце в образе женщины у народов Сибири «могло возникнуть под воздействием посторонней, возможно китайской, религии». Неудачна и статья Г. Юсупова «О пережитках тотемизма в культе предков казанских татар». Не говоря уже о том, что эта работа совершенно выпадает из тематики сборника, едва ли допустимо толковать тотемизм столь расширенным образом и видеть его пережитки в фамилиях типа Волков, Соловьев, Бурундуков и т. д.!

Приятно отметить небольшую, но хорошо написанную статью Л. Мандоки о названиях звезд, преимущественно у алтайских народов. Автор приходит к выводу, что тюркский термин, обозначающий Венеру, очень древнего происхождения и восходит к общеалтайскому корню. С этим можно связать то значение, которое Венера играла в религиозных представлениях алтайских народов.

В целом «Народные верования и фольклорные традиции Сибири» — превосходная книга, которая, надо думать, прочно займет место в основном фонде этнографической литературы. Можно лишь пожелать, чтобы за этим томом последовали и другие.

В. Н. Чернецов

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

H. P. Phillips. *Thai peasant personality. The patterning of interpersonal behavior in the village of Bang Chan*. Berkeley and Los Angeles, 1966, 231 p.

В 1966 г. вторым изданием (первое издание вышло в 1965 г.) Калифорнийский университет выпустил книгу американского этнографа — сотрудника департамента антропологии этого университета Герберта П. Филлипса «Личность тайского крестьянина». Это первое монографическое исследование по психологии тай Таиланда.

Хотя автор касается вопросов, относящихся к области психологии, и применяет методику, принятую у ряда американских психологов, однако главной своей задачей он считает углубленное этнографическое изучение тайского общества.

Для составления программы исследования и интерпретации собранного материала, относящегося к психологии тайского крестьянина, автору был необходим достаточно большой этнографический материал. Выбор Филлипса не случайно пал на жителей деревни Банчан: ни одна из деревень Таиланда не привлекала к себе такого пристального внимания со стороны этнографов, как Банчан. Здесь в течение ряда лет работала группа ученых из Корнельского университета, опубликовавших несколько солидных этнографических работ о банчанцах. Сам Филлипс провел в Банчане 22 месяца (начиная с зимы 1956 г.) и помимо личных наблюдений получил данные опроса 111 информаторов — жителей этой деревни.

Филлипс не задавался целью дать полную характеристику психологии тайских крестьян, он ограничил свою задачу рассмотрением типичных черт психики жителей деревни Банчан, проявляющихся в сфере их взаимоотношений. Большое внимание уделено в книге Филлипса вопросам теории и методики кросс-культурных исследований (т. е. таких исследований элементов культуры конкретного народа, которые позволяют сравнивать их с подобными элементами культуры любого другого народа).

В первой главе (стр. 14—38) приводятся сведения о Банчане. Эта деревня расположена в 31 км к северо-востоку от Бангкока. В административном отношении Банчан не представляет собой единого целого: он состоит из семи поселков (мубан), входящих в две общины (тамбон), попавшие в два разных района провинции Прананон. Населяющие его 1776 чел. (по переписи 1956 г.) считают себя односельчанами из-за наличия одного монастыря и школы. Во всех отношениях — по образу жизни, социальной структуре, религиозной практике, идеологическим и эстетическим установкам жители Банчана не отличаются от жителей тысяч других тайских деревень Центрального Таиланда.

Во второй главе (стр. 39—95) дается описание психических черт тайских крестьян, определяющих характер их отношений друг с другом. Эта глава написана на основе данных, извлеченных из литературы о тай и проверенных личными наблюдениями Филлипса в Банчане.

Филлипс считает, что тай следуют заповеди «избегай открытого конфликта» и стремятся извлечь из социальных контактов как можно больше удовольствия. По мнению автора, критерием ценностей той или иной деятельности в глазах тай является возможность, занимаясь ею, «отвести душу» (к таким видам деятельности они относят сбор урожая в группе взаимопомощи, участие в различного рода обрядах и т. п.).

Находясь в Банчане, Филлипс размышлял над характеристикой тайского общества, данной Ф. Эмбри, и в результате своих наблюдений за отношениями банчанцев полностью с нею согласился. «Первое, что отличает тайскую культуру от Запада или Японии и Вьетнама, — писал в 1950 г. Эмбри, — это индивидуалистичное поведение людей. Чем дольше живешь в Таиланде, тем больше поражаешься полному и безусловному отсутствию регулярности, дисциплины, регламентации в тайской жизни. В отличие от Японии, Таиланду не хватает точности и дисциплины, в отличие от американцев, тай не доставляет уважения к порядку, чувства времени... Даже, признавая те или иные обязательства, тай не допускают чрезмерной перегрузки ими человека. Тай относятся свободно к принятым ими обязательствам и поступают по собственному усмотрению, а не под давлением общественного мнения»¹.

¹ F. Embry, Thailand — a loosely structured social system, «American Anthropologist», vol. 52, 1950, p. 182.