© 1994 г., ЭО, № 6

Н. А. Бутинов

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ПОЛИНЕЗИЙЦЕВ
(ответ оппоненту)

В статье И. Ж. Кожановской «Что мы знаем о социальной организации полинезийцев»* обстоятельно рассмотрена история изучения полинезийских общин с позиций родства по крови. В центре ее внимания — счет происхождения — оппозиция «однолинейность — неоднолинейность». Зарубежными специалистами,— отмечает она,— в этой связи проделана большая работа по типологии кровнородственных групп (с. 163). Она упоминает, в частности, Дж. Мэрдока, У. Гуденафа, У. Дэвенпорта, Р. Бласта, Р. Фирта. Мэрдок противопоставил роду билатеральную кровнородственную группу. В Полинезии, заявил он, нет групп, в которых счет происхождения велся бы только по одной линии — мужской или женской. Во всех группах прослеживаются связи по крови по обеим линиям. Дэвенпорт внес ценное уточнение — счет прослеживается генеалогически не от Эго, а от одной из семей. Тем самым «билатеральная родня» (термин, предложенный Мэрдоком) приобрела характер предковой группы. Гуденаф предложил для нее новое название — «неоднолинейная десцентная группа». Дэвенпорт отметил, что эта группа владеет землей, и предложил называть ее «стержневой родней». Фирт, учитывая возможность выбора «линии предка» (т. е. выбора членства либо в группе отца, либо в группе матери), дал ей название «рэмидж». Эти социальные структуры, отмечает И. Ж. Кожановская,— «зафиксированный научный факт» (с.170).

Действительно, названные ею зарубежные специалисты внесли солидный вклад в изучение социальной организации полинезийцев. В тех выводах, к которым пришли указанные выше ученые, есть, однако, слабые места. Они связывают с родом локальность брака. Полезно вспомнить в этой связи, что Л. Г. Морган не считал локальность брака признаком рода, и понятно почему: род экзогамен, после брака разная родовая принадлежность мужа и жены не меняется. Локальность брака — признак не рода, а группы семей, живущих в длинном доме. Брак, как правило, виролокальный, принадлежность же к роду — по женской линии. В длинном доме живут люди, принадлежащие к многим разным родам. Члены рода в свою очередь живут в разных деревнях, даже в разных племенах. Род Волк был, например, во всех шести племенах Лиги ирокезов. Среди 10 признаков рода Морган называет право адопции чужаков в род. Когда род Ястреб обезлюдел, в него были адоптированы люди из рода Волк. Каждый из адоптированных стал для кого-то из Ястребов братом или сестрой, сыном или дочерью, и через этого названного родственника для всех стал Ястребом. В ирокезском роде поэтому люди не были связаны родством по крови. Можно упрекнуть Моргана в том, что он преувеличил значение рода в жизни ирокезов и недооценил роль длинного дома, но он различал эти группы людей и видел, что род включает в себя не одних только кровных родственников, но и адоптированных.

---

* *Кожановская И. Ж.* Что мы знаем о социальной организации полинезийцев?//Этногр. обоз-ние. 1993. № 2. Далее ссылки на соответствующие страницы этой статьи в тексте.

В полинезийской «билатеральной родне» тоже было много адоптированных членов, не принадлежащих к ней ни по мужской, ни по женской линии. Гуденаф отметил этот факт, но почему-то не придал ему должного значения и назвал такую группу десцентной. Однако с позиций родства по крови это не десцентная группа, если учесть, что адопция практикуется в Полинезии, как отмечал Р. Лоуи, «в невероятных размерах» [1]. Возьмем для примера ситуацию на островах Тувалу. В 1976 г. на Фунафути в 45 домохозяйствах (из 60) были адоптированные дети, на Нукуфетау — в 95 (из 114), на Нануманге — в 49 (из 90) [2]. Эти цифры — результат не выборочного обследования, а всеобщего (в минигосударстве всего 10 тыс. чел., оно занимает площадь в 25,5 км^2). Подход с позиций родства по крови, не учитывающий адопцию, берет начало от М. Фортеса и Э. Эванс-Притчарда. Они проанализировали с этих позиций африканский материал. Потом эта «африканская модель» была перенесена в Полинезию.

Другой подход к социальной организации океанийцев, о котором И. Ж. Кожановская не упоминает, сложился на материалах Новой Гвинеи. Здесь прослеживают свое происхождение по мужской линии от общего предка и придерживаются экзогамных норм, но далеко не все, как установили исследователи, являются агнатами. Кое-кто связан с группой по женской линии, а кто-то вообще не связан с ее членами кровным родством. Сами члены группы, однако, не различают агнатов и неагнатов, для них нет чужеродцев. Они как бы подгоняют свою группу под «африканскую модель». Этнографы, каждый на своем полевом материале, пришли к заключению, что это пусть «рыхлый», «аморфный», «диффузный», но все-таки род. В реальной жизни — билатеральность и адопция, а в сознании местных жителей — патрилинейность. Сторонники «африканской модели» назвали такой вывод ученых «алогичным», а тех, кто его придерживается,— «глупцами» и «еретиками». Либо на Новой Гвинее — «африканская модель» не только в сознании, но и в реальной действительности, и тогда это род. Либо нечто другое, и тогда это что угодно (рэмидж и т. п.), только не род. Полевые новогвинейские материалы обобщил Д. Бэрнс. Он заявил, что к новогвинейским группам «африканская модель» решительно не подходит [3]. Тем самым он, по словам П. Лоуренса, разбудил «спящих» и реабилитировал «глупцов» и «еретиков». [4]

Р. Фейнберг перекинул мост с Новой Гвинеи через Меланезию в Полинезию. Остров Анута, где он изучал социальную организацию, расположен в Меланезии, но заселен полинезийцами. Ученый пришел к выводу, что к жителям этого острова, и к полинезийцам вообще, больше подходит «новогвинейская модель». Он отметил, что связи по адопции здесь очень прочны и не следует противопоставлять их, как это делал Гуденаф, генеалогическим — адоптированные включаются в генеалогию. Адопция создает родство, близкое к кровному [5]. Фейнберг предложил подходить к социальной организации полинезийцев не с нашими представлениями о родстве (мать — та, что родила, отец — тот, кто породил), а исходя из понимания родства теми, кто определяет свою принадлежность к группе. Жители о-ва Анута не различают кровных и адоптированных, скрывают факты адопции, не любят говорить на эту тему. Поэтому он поставил вопрос: что же такое вообще родство в Полинезии? [6]. Он сетует на отсутствие в английском языке терминов, с помощью которых можно было бы дать точное представление о характере родственных связей полинезийцев. В русском языке тоже, к сожалению, нет адекватных терминов. «Родство», «родители» однозначно сводят родство к связям по рождению. «Родство по крови» — метафора, смысл которой трудно уловить. За неимением подходящего термина родство, подобное тому, о котором говорит Фейнберг, принято называть социальным родством.

И. Ж. Кожановская упрекает отечественную океанистику в том, что она по ряду причин будто бы «оказалась в стороне от общего научного процесса» (с. 170). Этот упрек не вполне справедлив (даже если свести общий научный процесс к линии, идущей от Мэрдока). Укажем хотя бы на прекрасные работы Ю. М. Лихтенберг [7]. Но если уж брать общий научный процесс, то нельзя забывать о «новогвинейской

модели». Остается неясным, почему «все члены рэмиджа верят, что происходят от единого реального предка» (с. 169—170), они ведь знают, что в рэмидже есть адоптированные. Неужели ирокезы, принимая Л. Г. Моргана в род Ястреба, верили, что он произошел от общего с ними предка? М. М. Ковалевский, упомянув о том, что среди членов рода могут быть адоптированные, писал: «Мы настаиваем только на том, что все они считают себя родственниками» [8]. Трудно понять, как они могут так считать, зная, что это не так. Среди многих европейцев, которых адоптировали в род, оказался этнограф Э. Стразерн, ведший полевые исследования в племени *мелпа* (Новая Гвинея). Он попытался разубедить их, но ему объяснили: ты живешь на нашей земле, питаешься тем же, что и мы, значит ты наш отец, брат, сын, член нашего рода. В объяснении не были упомянуты ни общий предок, ни связи по крови, только земля, пища и содержащийся в них *копонг:* он попадает в тела людей и делает их родичами [9]. На это понимание родства указал также В. Я. Пропп, изучавший фольклор. Общность еды,— писал он,— создает общность рода [10].

Важно отметить и другое: вряд ли где-либо на земном шаре был такой род, в котором не было бы адоптированных. Напрасно И. Ж. Кожановская полагает, что такой чистокровный род зафиксирован у аборигенов Австралии, горных племен Новой Гвинеи, на островах Меланезии и Микронезии. На Новой Гвинее число адоптированных доходило до половины и даже больше [11]. Не было чистокровного рода, по данным Моргана, и среди ирокезов. Р. Бласт утверждает, будто по древним значениям терминов родства видно, что в Индонезии в древности были кровнородственные группы со счетом происхождения по женской линии. Даже если это так (что очень сомнительно), это еще не означает, что в группах не было адоптированных, ведь Бласт не выяснил, какой смысл вкладывали протоавстронезийцы в термин «мать». Вурм утверждает, что у народов Индонезии, а также у аборигенов Австралии, жителей Новой Гвинеи и Меланезии термины, которыми они обозначают мать, восходят к слову *нгамянг*, что означает «женская грудь», «грудное молоко» [12].

Так, оппозиция «однолинейность — неоднолинейность», составляющая, по мнению И. Ж. Кожановской, «высший уровень таксономии (с. 166), поднялась на еще более высокий уровень — «кровное родство — молочное родство». Это нечто новое, если под новым понимать хорошо забытое старое. Еще А. С. Пушкин говорил: «Мать не та, что родила, а та, что молоком вскормила» (как известно, он называл мамой свою няню, Арину Родионовну). Выяснилось, однако, что у многих народов вскормить ребенка грудью недостаточно, чтобы считаться матерью,— надо его вырастить, воспитать. Матерью считается не та, что родила и даже молоком вскормила, а та, что вырастила и воспитала. Отцом не тот, кто породил ребенка, а тот, кто кормит его, растит, воспитывает. Напрасно Н. Н. Миклухо-Маклай не поверил папуасу, что все его дети (в том числе и те, по облику которых было видно, что родитель их — малаец) — это его дети, что он их отец. Миклухо-Маклай назвал его добродушным папашей [13]. Папуас знал, что не он их родитель. Но он верил, считал, а точнее, знал, что — он их отец. Хорошо в таких случаях выражают понятие отцовства люди племени *ифугао* (Филиппины): Хоть и не я посадил это дерево, но оно выросло в моем саду [14].

Следует, очевидно, поставить вопрос, что такое родство вообще? [15]. Оппозиция кровное родство — молочное родство перерастает в оппозицию кровное родство — социальное родство. Кстати, аборигены Австралии вообще не знали о кровном родстве и признавали только социальное [16]. Не исключено, что так же обстояло дело и в Полинезии до появления европейцев. Гавайские и самоанские вожди, пишет Д. Шнейдер, полагают, что их «священные качества» заложены в крови, но связь родства с кровью они заимствовали у европейцев [17]. То же самое пишет Д. Хантсман о жителях островов Токелау [18].

Оппонент цитирует мои слова (с. 171) о том, что род — это группа лиц, ведущих происхождение от общего предка по одной линии (мужской или женской). Это было написано в 1970 г. о роде на Новой Гвинее [19], но при этом имелось в виду,

что прослеживают свое происхождение от общего предка те, кто там живет. А они понимают родство иначе, чем европейцы. Для них отец и мать — это социальное родство. Между кровным и социальным родством большая разница не только в общине, где много адоптированных, но даже в семье, где адоптированных нет. С позиции родства по крови в семье три поколения, а с позиций родства социального — только два. Дети называют кровных дедушку и бабушку отцом и матерью, кровного отца — старшим братом, кровную мать — сестрой (в одном случае), женой старшего брата (в другом). Можно, конечно, пытаться объяснить это с позиций родства по крови и придумать брак отца на дочери [20]. Но более убедительное объяснение дала А. Т. Бекмуратова, подойдя к нему с позиций социального родства и поставив эту ситуацию в связь с реальным фактом, а именно с обычаем воспитания первого ребенка в семье деда [21]. Дед кормит ребенка, растит его и воспитывает, поэтому для ребенка он отец; мать ребенка — дочь социального отца, поэтому для ребенка она сестра; отец ребенка — сын социального отца, поэтому для ребенка он старший брат и т. д.

В племени *сиуаи* (о-в Бугенвиль) счет происхождения ведется по женской линии. Брак, как правило, виролокальный, поэтому в каждой общине отцы и дети принадлежат к разным родам. Исследователи называют такие общины многородовыми [22]. В прошлом я называл их гетерогенными [23], что примерно одно и то же. Желательно, однако, учесть тот факт, что в них (в отличие от новогвинейских) очень прочны внутрисемейные связи. Во-первых, одна из семей является главной. Во-вторых, связь отца с детьми, несмотря на их принадлежность к разным родам, имеет важное значение. Муж живет в общине жены (такое бывает нередко), имеет детей, он не принадлежит к ее роду, но он здесь не чужой, даже если овдовеет: «это земля моих детей, они меня любят, значит, это и моя земля» [24]. Правда, землей он не владеет, но связь с детьми дает ему право продолжать пользоваться ею. Владеет землей *муми*, вождь локальной части рода, глава господствующей семьи. Про таких, как он, говорят: «Они помнят обычаи прежних лет, и мы, дети (*китория*), делаем все так, как они говорят» [25].

Один из таких муми по имени Сонги, член рода Древесная Крыса, оставил в своей общине всех своих сестер, к ним пришли их мужья. Для Сонги это выгодно — это его китория. Они пришли не столько к своим женам, сколько к нему — такого рода браки исследователи называют не уксори-, а авункуло-вирилокальными. Китория расчищают в лесу участки земли для огородов Сонги, выращивают для него свиней и т. д. Брак здесь кросскузенный, поэтому их дети принадлежат к тому же, что и Сонги, роду Древесная Крыса и к той же, что и он, части рода Рукаруинуи. Человек в этом племени может поменять общину, перейти в другое племя, но не может поменять рода. Члены рода Древесная Крыса имеются не только в общине Сонги, и не только в племени *сиуаи*, но и в соседних племенах (*наговиси, тереи*). Используя родовые связи, Сонги распространяет свою власть на людей других общин и племен. Если подойти к общине Сонги с позиций кровного родства, то она может предстать перед нами как билатеральная родня, стержневая родня, билатеральная десцентная группа, рэмидж и т. д. Если же подойти к ней с позиций социального родства, то она предстает перед нами как семейно-родовая община. В ней есть родовое ядро — *нороукуру*. Принадлежность к нороукуру ведется только по одной линии, женской, но не через матерей, а через него, через Сонги. Для их детей он — брат матери. Любопытный факт зафиксирован в племени *каока*: мать пыталась убедить мужчин в том, что если ее дети принадлежат к роду ее брата (род здесь матрилинейный), то и она, их мать, принадлежит к этому же роду. С позиций кровного родства это — элементарная истина. Но мужчины с нею не согласились [26].

Аналогичная ситуация существует на атолле Фунафути, где мне довелось побывать в 1971 г. Разница лишь в том, что принадлежность к роду определяется здесь не по женской, а по мужской линии. Глава одной из общин, Тапу Ливи — влиятельный человек, у него много земель, поэтому в его общину, *каингу*, пришли не только жены его братьев, но и мужья его сестер. Но, войдя в каингу, они не

вошли в ее родовое ядро, *матакаингу*; они — члены других матакаинг (матакаинга экзогамна). Тапу Ливи называет своими детьми не только свою дочь, но и детей трех своих братьев (их 15), и детей пяти своих сестер (их 27). Он считает себя их отцом. В каждой семье у детей есть свой отец, с которым они живут в одной хижине, но есть и общий отец — Тапу Ливи, отец с большой буквы. Термин для семейного отца и для Тапу Ливи один и и тот же — *тамана*, но в первом случае этот термин имеет одно значение (тоже не кровное, в семье есть адоптированные дети), в другом — иное [27].

Те Ранги Хироа (полинезиец по матери) отметил, что если полинезиец называет отца, брата отца, мужа сестры матери и т. д. одним и тем же термином (в данном случае *тамана*), то вовсе не потому, что всех их считает отцами. Просто термин тамана имеет в устах полинезийца много значений. Термин *матуа* тоже имеет много значений — мать, сестра матери, жена брата отца и т. д., но не потому, что брат женится на сестре (это исключено) — под отцом в рассмотренном нами случае подразумевается Тапу Ливи (мать, действительно, жена брата отца, т. е. брата Тапу Ливи). Правда, полисемантизм полинезийских терминов родства Те Ранги Хироа пытался объяснить с позиций родства по крови (ведь по отцу он европеец, Питер Бак): полинезийцы хотят подчеркнуть близость членов группы, поэтому боковое родство (отец — брат отца) заменяют на прямое (отцы) [28]. Но объяснить все термины с этих позиций невозможно. К тому же в семьях есть адоптированные. Я не стал прослеживать кровные связи между членами матакаинги — в чужой монастырь со своим уставом не ходят. Учитывая тот факт, что принадлежность к матакаинге ведется по одной линии,— мужской, и что она экзогамна, я пришел к выводу, что матакаинга — это локальная часть рода. Тапу Ливи высоко ценит свою принадлежность к патрилинейному роду — только в его имени есть имя его отца, Тапу, оно даже на первом месте. В именах его братьев (Фаеа, Вине, Фолау), а тем более сестер, имя их отца отсутствует.

И. Ж. Кожановская полагает, что матакаинга не род, а билатеральная группа: дети братьев Тапу Ливи принадлежат к этой группе по мужской линии, а дети сестер — по женской. Отсутствует однолинейность. Она подходит к матакаинге с позиций родства по крови, не учитывая того факта, что к матакаинге принадлежат и адоптированные, не связанные с предком (Тапу) ни по мужской, ни по женской линии. С позиций кровного родства этот факт объяснить невозможно. И. Ж. Кожановская напрасно противопоставляет мою характеристику полинезийской общины той, какую дают ей С. А. Токарев и А. И. Блинов. Между нами нет разногласий. Они указывают, что в самоанской общине родство учитывается по обеим линиям, и выделяют родовое ядро, которое, как они пишут, состоит из «проживающих вместе людей трех-четырех поколений, происходящих по мужской линии от общего предка» [29]. И. Ж. Кожановская отмечает, что С. А. Токарев и А. И. Блинов не отождествляют родовое ядро общины с родом (с. 171). Я тоже не отождествляю локальную часть рода с родом. На Фунафути они называются по-разному: матакаинга — локальная часть рода, *солонга* — род в целом [30].

Мне думается, что социальное родство может иметь для нас не только познавательное, но и жизненно важное значение. Наша жизнь тоже подчас заставляет ставить его на первый план. У нас тоже может быть не одна мать и не один отец. С позиций кровного родства такие случаи невозможно объяснить. Надо подойти к ним с позиций социального родства. Во всяком случае факты, о которых пойдет речь, свидетельствуют о том, что мы примерно так же, как полинезийцы, употребляем иногда термины «мать» и «отец». В 1943 г. в одном из белорусских сел появился немецкий отряд. Людей наскоро затолкали в вагоны для отправки в Германию. Поезд сделал остановку у литовского г. Алитус. К одному из вагонов подошли Иозас Бурявичус и его жена Изабелла. Из окна послышалось: «Спасите хоть мальчишку». Женщина передала через окно своего внука, супруги взяли его, а спросить его имя не успели. Назвали его Валентинас Ивановас. Мальчик рос, учился, работал. Его отец — Иозас, мать — Изабелла, родной язык — литовский. Проходит 40 лет. Он становится лучшим механизатором в колхозе. В

1983 г. в Белоруссии и в Литве транслируется по телевидению программа, посвященная соревнованию хлеборобов двух республик. Выступает в Литве Валентинас, а в Белоруссии смотрит передачу Антонина Игнатьевна и плачет от радости — это ее сын Коля. Она едет в литовскую деревню Барава. Об ее приезде, ее встрече с сыном и с его литовской матерью сообщает газета «Правда». Корреспондент не стал доискиваться, которая из двух женщин является настоящей матерью, и правильно сделал. Он дает своей статье название «Две матери одного сына» и заканчивает ее словами: «Низко поклонилась белорусская мать матери литовской» [31]. Другой случай. Федор Александрович развелся с женой Ириной. У них сын Вова. Бывший муж пять лет платил алименты. Ирина выходит замуж. Новый супруг решает официально усыновить Вову (фактически Вова уже пять лет зовет его папой и уверен, что он его настоящий отец). Это нельзя сделать без разрешения Федора Александровича (наше законодательство считает его настоящим отцом), а он ставит условие: верните мне деньги, которые я уплатил в виде алиментов. Новая семья продает почти всю мебель, книги, некоторые ценные вещи, чтобы «купить» официальный отказ «настоящего» отца от его «отцовских» прав на Вову. «Я не называю фамилию Федора Александровича,— пишет корреспондент,— из опасения, что шестилетний Вова может каким-либо образом узнать, как он обрел настоящего отца и, к своему счастью, потерял связи с человеком, который просто не имеет права на это звание» [32]. Увы, этот человек, утратив моральное право, сохранил, согласно нашему пониманию родства, юридическое право на отцовство и сумел нажиться на этом.

«Истина едина,— пишет И. Ж. Кожановская,— стало быть, едина и наука» (с. 171). Как это понять? Неужели по вопросу о социальной организации полинезийцев уже создана «единственно правильная» теория? Истина, действительно, едина, и мы к ней придем. Но путь к истине тернист, он пролегает через борьбу мнений. Одни подходят к социальной организации полинезийцев с позиций родства по крови, другие — с позиций социального родства. И. Ж. Кожановская открыла дискуссию по одному из очень важных и спорных вопросов. Ее инициативу можно только приветствовать.

Примечания

[1] *Lowie R.* Adoption — primitive//Encyclopedia of the social sciences. N. Y., 1930. P. 460.
[2] Adoption in Eastern Polynesia. Honolulu, 1970. P. 154.
[3] *Barnes I.* African models in the New Guinea Highland//Man. 1962. V. 12. P. 5—19.
[4] *Lawrence P.* The ethnographic revolution//Oceania. 1975. V. 45. № 4. P. 20.
[5] *Feinberg R.* New Guinea models on a Polynesian outlier?//Ethnology. 1990. V. 29. № 1. P. 83—96.
[6] *Feinberg R.* What is Polynesian kinship all about?//Ethnology. 1981. V. 20. № 3. P. 115—131.
[7] *Лихтенберг Ю. М.* Происхождение некоторых особенностей классификаторских систем родства//Тр. Ин-та этнографии. 1960; Т. 54; *ее же.* Системы родства папуасов Новой Гвинеи//Там же. 1962. Т. 80.
[8] *Ковалевский М. М.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905. С. 19.
[9] *Strathern A.* Kinship, descent and locality//The character of kinship. Cambridge, 1975. P. 33.
[10] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 296.
[11] *Heakey C.* Assimilation of nonagnates among the Kundagai Maring//Oceania. 1979. V. 50. № 2. P. 108.
[12] *Wurm S.* Papuan languages and the New Guinea linguistic scene. Cambridge, 1975. PP. 283, 624, 892, 921.
[13] *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. соч. Т. II. М.; Л., 1950. С. 53.
[14] *Станюкович М. В.* Социализация детей и подростков у ифугао//Этнография детства. М., 1988. С. 219.
[15] *Schneider D.* What is kinship all about?//Kinship studies in the Morgan centennial year. Washington, 1972. P. 88—112.
[16] *Radcliff-Brown A.* Social organization of Australian tribes//Oceania. 1930. V. I. № 3. P. 436.
[17] *Schneider D.* The meaning of incest//J. Polynes. Soc. V. 85. № 2. P. 167.
[18] *Hunstman J.* Concepts of kinship and categories of kinsmen in the Tokelau Islands//Ibid. 1981. V. 80. № 3. P. 321.
[19] *Бутинов Н. А.* Род на Новой Гвинее//Австрия и Океания. М., 1970. С. 25.
[20] *Buhler J.* On physical and social kinship//Anthropol. Quart. 1966. V. 39. P. 30—32.
[21] *Бекмуратова А. Т.* Терминология родства у каракалпаков и семейные обряды у народов средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 30—32.

[22] *Hogbin J., Wedgewood C.* Local grouping in Melanesia//Oceania. 1953. V. 24. № 3. P. 257—261.
[23] *Бутинов Н. А.* Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968. С. 130—142.
[24] *Oliver D.* A Solomon Island society. Cambridge, 1955. P. 244.
[25] Ibid. P. 238.
[26] *Hogbin J.* A Guadalcanal society. N. Y., 1964. P. 8.
[27] *Бутинов Н. А.* Полинезийцы островов Тувалу. М., 1982. С. 65.
[28] *Te Rangi Hiroa* (*Buck P*). Ethnology of Tongareva. Honolulu, 1932. P. 29—30.
[29] *Токарев С. А., Блинов А. И.* Общественный строй полинезийцев в прошлом//Народы Австралии и Океании. М., 1956. С. 608.
[30] *Бутинов Н. А.* Полинезийцы островов Тувалу. С. 43.
[31] Правда, 3 июня 1983.
[32] Ленинградская правда, 16 ноября 1983.

On the Problem of the Social Organization of the Polinesians

The article is a comment on the publication by I. Zh. Kazhanovskaya «What we know on the Social Organization of the Polinesians» (Etnograficheskoye obozrenie 1993, N 2). The author interpretes different approaches to the Oceanic social organization research (the so called «African» and «New Guinea» models) and claims that there exists an opposition between the «blood kinship» and «social kinship» (forming due to adoption).

N. A. Butinov

©1994 г., ЭО, № 6

Славой Шинкевич

МАТРИЛИНЕЙНОСТЬ В ПАТРИЛИНЕЙНОМ ОБЩЕСТВЕ? СЛУЧАЙ ИЗМЕНЕНИЯ СЧЕТА РОДСТВА У МОНГОЛОВ

Общепринято считать монголов одним из ярких примеров патрилинейности и патрилокальности. Не может быть сомнения в справедливости такого заключения, ибо указанные признаки имелись в общественной жизни народа со времен средневековья, о чем недвусмысленно свидетельствует историческая хроника XIII столетия «Сокровенное сказание монголов». По всей вероятности, то же можно сказать и о протомонголах, учитывая, что система родства у средневековых монголов принадлежала к типу *омаха*. Как известно, последний характеризуется устойчивостью [1]. К тому же анализ предполагаемой эволюции монгольской системы родства указал на то, что ее средневековому состоянию предшествовал длительный период развития в условиях патрилинейности того же типа омаха [2].

Ранее высказывались предположения о существовании у монголов пережитков матриархата либо матрилинейности [3] (доводы К. В. Вяткиной почти дословно воспроизведены Н. О. Шаракшиновой [4] и неоднократно приводились в работах видного монгольского этнографа Й. Б. Ринчена). Как и во многих других случаях поиска признаков матриархальности, упомянутые выше работы являлись недостаточно обоснованными, ибо доказательства приводились в них без достаточной методологической определенности. По всей вероятности, мы не ошибемся, предположив наличие патрилинейности у предков монгольских племен в I тысячелетии до н. э., особенно если учесть известную взаимосвязь данной системы родства с организацией кочевых скотоводческих обществ.