

почерком, продолжала пополнять картотеку: так образовались два ящика с карточками, содержащими сведения по верованиям узбеков. В блокадные годы соседи по квартире сожгли часть книг и тетрадей. К счастью, остались ящики с картотеккой и несколько тетрадей. Они продолжали храниться в домашнем архиве Л.П. Потапова. Уже в 1990-е годы он согласился передать их для публикации молодому немецкому этнографу Я. Таубе, сыну известных востоковедов М. и Э. Таубе. Профессор У. Юхансен по поручению Л.П. Потапова доставила все материалы в Германию. Молодой исследователь оперативно подготовил материалы к изданию, снабдив их короткими аннотациями, а все издание предварил вступительной статьей. В самом конце книги, по существу в качестве приложения дана запись беседы Л.П. Потапова с Э. Таубе, состоявшейся 30 августа 1993 г. на даче в Комарово, где живет Л.П. Потапов. Предисловие и материалы беседы знакомят читателя, особенно зарубежного, с фактами из жизни исследователя, с историей собирания материалов в Узбекистане и публикации этой книги, с ее структурой.

Первая часть публикации – тексты карточек в полном соответствии с рубрикацией, имевшейся у Л.П. Потапова (с. 13–141); вторая – тексты сохранившихся тетрадей – материалы экспедиций 1929 и 1930 гг. (с. 171–205). Каждая карточка имеет два номера: верхний – общий (всего 1183 номера) и нижний – особый по каждой рубрике. В публикации отсутствуют первые 18 карточек, содержавшие выписки из произведений классиков марксизма-ленинизма. Публикатором тщательно составлены различные указатели, что всегда полезно и повышает ценность издания. Им же составлен список литературы (с. 207–220). Похвальна его попытка дать не только фамилию, но и имя и отчество автора, хотя в ряде даже простых случаев это ему не удалось сделать (например, Баторов Петр Павлович, Гульбин Григорий Григорьевич, Кандинский Василий Васильевич, Поярков Федор Владимирович и др.). При подготовке текстов к публикации Я. Таубе пользовался помощью немецких коллег, а также О. Мадаева (Ташкент), В.Н. Басилова и С.Ю. Неклюдова (Москва), которых он искренне поблагодарил за содействие в работе.

В очень короткий срок Я. Таубе проделал громадную работу, подготовив тексты Л.П. Потапова к печати и издав их в авторитетной серии «Тюркологика». В год издания книги Леониду Павловичу Потапову исполнилось 90 лет. Публикация узбекских этнографических материалов, собранных в 1928–1930 гг., – подарок не только ее автору-юбиляру, но и всем, кто занимается проблемами общей, региональной среднеазиатской и тюркской этнографии.

А.М. Решетов

© 1999 г., ЭО, № 2.

А. Б. Островский. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. 288 с.

Рецензируемая книга посвящена памяти ученых-нивховедов – Л. Шренка, Л.Я. Штернберга, Б.О. Пилсудского и В.А. Крейновича, внесших неопределимый вклад в собиране данных по материальной и духовной культуре нивхов – коренных жителей Амура и Сахалина. Авторское посвящение избавляет рецензента от необходимости освещения истории этнографического изучения проблемы; она достаточно подробно представлена в ссылках на литературу по всему тексту книги.

Автор обсуждаемой книги шел к конечной цели своего труда одновременно двумя путями: один из них – описание предметов культуры нивхов в коллекциях МАЭ и РЭМ, чему посвящен ряд его публикаций, в частности, на страницах «Этнографического обозрения», второй – скрупулезное изучение работ зарубежных ученых, в частности, трудов К. Леви-Стросса и других ученых, в основном представляющих этнографическую мысль Франции XX столетия.

На страницах книги в рамках предложенного подхода собственно этнографический материал – нивхские амулеты-онгоны и мифологические тексты нивхов – тесно связан с задачей «постановки вопроса о первобытном мышлении как специфическом типе мышления в истории человеческой культуры» (с. 8). В решении поставленной задачи А.Б. Островский основывается на трудах А.М. Золотарева, С.А. Токарева, А.Ф. Анисимова, Л. Леви-Брюля и других авторов, в основном тех, кто анализировал концепцию Леви-Брюля в последние десятилетия. Во введении к книге отмечается, что автор стремится извлечь из имеющейся литературы «все наиболее рациональное, в частности, бинарные оппозиции» и три устойчивых типа оперирования этими оппозициями: совмещение, перенос, введение медиаторов. Как признает

А.Б. Островский, в 1960–1980-е годы происходит «эмансипация проблемы мышления от собственно изучения первобытных религий» (с. 13). Следуя за М. Элиаде, исследователь полагает, что религиозное мировоззрение содержит в себе наиболее общие знаковые схемы – канву для мышления носителей культуры. Собственно, вся первая глава, служащая введением и озаглавленная «В поисках системы отсчета» и служит иллюстрацией выработки собственного подхода к этнографическому материалу с целью получения результатов в области «канвы мышления» нивхов. Поставленные задачи решаются в книге на материале промысловых культов, которые, по мнению автора, составляют фундамент традиционного мировоззрения нивхов.

Вторая глава – «Анимистическая предоснова системы промысловых культов» – посвящена осмыслению собственно этнографического аппарата предпринятого исследования. Здесь одно из центральных мест занимает обсуждение известных религиоведческих понятий. Как принято считать, основу мировоззрения нивхов составляет анимизм (с. 22). Однако можно не согласиться с А.Б. Островским, что понятие «анимизм» всякий раз при обсуждении требует этнографического уточнения и не может служить основой для выделения религиозной формы (с. 23). Здесь различия во взглядах и изложении более касаются задач, которые ставят себе авторы различных по направлению исследований в широком спектре от истории философии до описательной этнографии с весьма частными предметами, и степени детализированности описания.

Третья глава книги – «Двухчастная космологическая система: горные люди/низовские люди: система координат» – посвящена анализу мифологических рассказов нивхов, связанных с медведем, и представлений нивхов о «горных людях». Здесь главное место занимает анализ 18 медвежьих мифов нивхов и других народов Сибири. Всего в рецензируемой книге приведены 32 мифологических текста, из которых часть не была ранее опубликована, и это обстоятельство придает работе А.Б. Островского дополнительную ценность важного источника материалов по фольклору и мифологии нивхов.

В главе четвертой «Двухчастная космологическая система: язык пластических изображений», занимающей наибольший объем в рецензируемом труде (с. 99–173), рассматриваются визуализационные характеристики и семантика нивхских амулетов-онгонов, материализующих облик сверхъестественных существ. Анализ визуализации объектов верований нивхов является одной из наиболее значимых частей книги. К этому можно добавить, что в этих разделах работы, как и в анализе мифологических текстов, мы видим максимум проявления научной новизны, на порядок повышающий состояние изученности этих аспектов культуры нивхов и других народов Приамурья и Сахалина. Примером глубины анализа этнографического материала может служить тонкое различие в нивхской пластике образа медведя-зверя и медведя-«горного человека» (с. 103).

Пятая глава «Трехчастная космологическая схема: нивхи и таежные люди, водные люди» (с. 173–221) посвящена представлениям, отражающим связь мира нивхов с горной и водной стихией. Здесь изложение и анализ мифов и пластических изображений объединены в одну главу. Приводимые мифологические тексты, их персонажи – мифические морские существа *чхарур*, вызывающие свечение моря (с. 187–188), объекты – например, «каменный дом» – обитель антропоморфных существ *палан*²зу (с. 195 и сл.) и онгоны в этой главе значительно сложнее по своей семантике.

Заключительная, шестая глава – «Многочастная космологическая система» (с. 221–264) как бы интегрирует изложенное в предыдущих главах. А.Б. Островский отмечает, что представления о единой структуре мироздания, включающей тайгу, водную стихию, небесный и подземный миры вкупе с миром нивхов-людей не зафиксированы и могут только реконструироваться (с. 221). Тем не менее он принимает, на наш взгляд, удачную попытку систематизации и реконструкции этих представлений, основываясь на содержании изученных им мифологических рассказов и материалов по обрядности. Здесь же анализируются еще 6 мифологических рассказов, в том числе мифы о нескольких солнцах (с. 223–224, № 27; с. 227, № 28), имеющие известные параллели у народов Приамурья (с. 226).

Можно согласиться с автором, что проведенное исследование не исчерпывает ни проблематику, ни богатства материала (с. 264); он и сам отмечает, что особенности интересующей его стадии мышления характеризуются визуальными формами, отражением в мировоззрении целостной космологической схемы и совокупности координат мышления (очевидно, той пространственной схемы, которая представлена в мифологических текстах), языка мышления и единиц и операций мышления.

Здесь можно перейти к тому, что может вызвать несогласие читателей с автором. Прежде всего не вполне ясно, как в многочастной или как минимум трехчастной космологической схеме (той, что изложена в гл. V), кем и на каком основании может быть выделена в отдельный компонент двухчастная схема – в

лучшем случае перед нами окажется специфическая группа текстов, выделенная из единой (многочастной) культурной сферы кем-либо с целью ее анализа. Наблюдаемая «множественность логики», о которой пишет А.Б. Островский (с. 268), распределена по сферам их применения – это же касается и «числового кода», представляющего такую же условность, как конструируемые миры мифологии или образы героического эпоса. Антропоцентризм, по нашему мнению, лежит в основе всех без исключения религиозных систем и едва ли обладает свойством динамизировать схемы и модели мышления: здесь все потенциальные возможности заложены в антропоцентричной модели мира, и потенциалы трансформации ее содержания в общем предсказуемы. Культуроцентризм как одно из качеств антропоцентризма, очевидно, составит универсальное явление, характерное как для нивхов конца прошлого века, так и для жителей современной Европы – например, финнов или французов.

Метаязык описания, использованный в рецензируемой работе – бинарные оппозиции и их преобразования, а также наличие медиаторов, после знакомства представителей различных гуманитарных наук с трудами ученых, принадлежащих к школе французского структурализма, нашел широкое применение в филологии при анализе литературных и мифологических текстов, принадлежащих к разным культурным и литературным традициям. Но едва ли самая применимость этого метаязыка, опыты его применения и полученные результаты предоставят в наше распоряжение факт констатации общих элементов мышления у сахалинских нивхов, их современников – носителей русской культуры «серебряного века» или средневековых исландцев, к чьей мифологии и литературе оказался применим тот же набор понятий¹.

Хотя автор рецензируемого труда весьма изящно уклонился от того, чтобы его намерение проникнуть в первобытное мышление нивхов конца XIX–XX вв. было отождествлено с аналогичными устремлениями Л. Леви-Брюля, рассматривавшего «универсалию межкультурного диалога» (миссионеров с туземцами), хочется отметить, что сами по себе попытки конструирования «первобытного» или какого-то иного типа мышления как особой системы категорий отражения и истолкования действительности едва ли могут дать результат, который был бы бесспорным для представителей разных наук, имеющих отношение к обсуждаемому предмету.

По мнению рецензента-лингвиста, любые попытки постулировать особый характер мышления либо особые свойства того или иного языка, носителям которого приписывается специфический характер мышления, принадлежат чаще всего представителям смежных с языкознанием наук и имеют несколько причин. Главная из них – неполнота описания языка, в особенности его словарного состава: чаще всего основу при подобных умозаключениях составляют фрагментарные миссионерские списки слов или школьные словари для современных народов Российской Северо-Восточной Сибири. Другие предпосылки таких суждений – невладение или плохое владение языком того, кто берется его описывать, либо, наконец, игнорирование истолкователями аксиом лингвистики, характеризующих общие свойства языка – таких, как произвольность языкового знака, изначальная многозначность языковых словесных знаков, несоотнесенность системы означаемых (предметов и понятий) с системой означающих (словарным составом), доказанная независимость морфологического и синтаксического строя языка от какого-либо «типа мышления» и т.д. Равным образом при обращении к мифологическим текстам в поисках этнографической и в особенности психологической информации надо учитывать, что памятники словесного искусства – мифологические тексты – имеют свою собственную историю не только в мировоззренческой парадигме, но и в парадигме устного творчества как вида искусства, и далеко не всегда культурная история религиозно-мифологических концептов однозначно соотносится с филологической историей мифологических рассказов и их содержания. Добавим, что как первые, так и вторые существуют и функционируют в культуре только в динамической форме – в форме приспособления религиозных представлений к многообразным проявлениям действительности и в форме замкнутой системы сюжетов, текстообразующие (или сюжетообразующие) признаки которых явно доминируют над сакрализованными представлениями в содержательной части текстов. Применяемая в работе методика представления значимых элементов мифов в виде таблиц (с. 53, 85, 92, 149, 179, 194, 228, 236, 259) весьма удачно вскрывает обсуждаемые элементы текстов не только с концептуальной стороны, что служит подтверждением идей автора, но и с чисто формальной, тем самым обогащая фольклористику опытами подобного анализа. Та же методика представления значимых элементов в пластической скульптуре (с. 102, 109, 131, 139) актуализирует не только семантически значимые детали образов, но и элементы чисто художественного языка нивхской пластики, без которых само формирование онгона как артефакта, включенного в образную систему, было бы невозможно.

Кроме сказанного, этнографам и представителям смежных наук стоит принять во внимание следующее:

1) язык любого народа – такая система, которая может быть освоена представителем иной культуры в

абсолютном совершенстве (примером чего являлись многие основоположники русской науки о народах Сибири), и усвоение которой кем-либо из ученых никогда доселе еще не вскрывало специфического характера мышления; 2) анимизм как религиозное мировоззрение и шаманская практика поддаются восприятию и усвоению точно так же, как любая из мировых религий или их конфессиональных ответвлений. Согласно закону, принятому в 1900-е годы царской Государственной Думой, не запрещался переход из православия в «язычество». При этом никто из этнографов, глубоко и не без сочувствия изучавших анимистические воззрения и шаманскую практику, не встретился с какими-либо особенностями мышления, которые препятствовали бы представителю иного мышления усваивать основные понятия данного мировоззрения в сколь угодно значительном объеме. Тут, кажется, объективные свойства предметов наук говорят сами за себя: связь их с мышлением и дифференциация форм последнего в зависимости от особенностей этнической культуры представляются нам в высшей степени проблематичными.

Книга А.Б. Островского ориентирована на этническую культуру нивхов, поэтому в ней область внешних сопоставлений элементов культуры нивхов весьма ограничена, и распространяется только на народы Приамурья и Сахалина – ульчей, нанайцев, негидальцев, ороков, эвенков, айнов. Материалы по культуре других народов привлекаются автором спорадически (хотя очень интересен, например, рассмотренный им кетский медвежий миф). Можно отметить, что мотивы превращения людей или целых групп людей в камень характерны для мировоззренческих представлений и фольклора юкагиров, эвенков, коряков и чукчей; обычаи и способы хранения черепов добытых животных у нивхов обнаруживают прямые параллели в культуре чукчей и коряков; сюжет о девушке, ставшей женой морского животного, чрезвычайно широко распространен среди азиатских эскимосов и приморских чукчей (хорошо известна его обработка Ю. Рытхэу в повести «Когда киты уходят»); мифологические рассказы о нескольких солнцах, бытующие у народов Амура, ныне отчасти систематизированы и проанализированы². Крайне интересно использованное автором наблюдение Е.А. Алексеенко, что у кетов бездетные супруги, вырастившие медвежонка, отпускали его в тайгу, надев на него медные ожерелье и серьги (с. 105): детали человеческой одежды и украшения, находимые при снятии медвежьей шкуры, являются весьма значимыми в мифологических рассказах о медведе у тунгусо-маньчжурских народов и нивхов³. Особый интерес представляют введенные автором в научный оборот мифологические тексты, героями которых являются жабы и лягушки, в частности, текст с указаниями на то, что рождение девочек-сестер в семье приписывается действиям жаб и ящериц (с. 147, текст № 19). Здесь налицо связь женского начала, олицетворением которого является лягушка или жаба, с представлениями о «матери-лягушке» как о хтоническом божестве, встречающемся в шаманских заклинаниях тунгусов Приохотья, записанных в 40-е годы XVIII в. Я.И. Линденау⁴.

Кроме неопубликованных материалов по коллекциям музеев (в книге приведены 34 иллюстрации, из которых 32 представляют музейные предметы и 2 – природные иероглифы (антропоморфные камни), зафиксированные автором), а также текстов мифологических рассказов, частью не публиковавшихся, частью рассеянных по различным малодоступным публикациям, в рассматриваемой книге большое внимание уделяется терминологии для обозначения описываемых объектов – их названиям на нивхском и языках других народов. Эта сторона работы в целом заслуживает похвалы – и записи автора, и цитируемые материалы неопубликованного словаря нивхского языка Л.Я. Штернберга в целом соответствуют звуковому и графическому облику нивхских слов в принятых научных транскрипциях и ныне действующей нивхской графике. Любопытен приводимый автором, и насколько нам известно, ранее не встречавшийся нивхский термин «огин», обозначающий изображение «горного человека» (с. 124, прим. 64; 204). Насколько мы можем судить, это закономерное отражение в нивхском языке монгольского слова *onggun*, халха-монгольского *онкон* – «чистый, священный», «духи предков, шаманский дух-гений», бурятского *онгон* – «изображение какого-либо божества», «дух-гений», «священный»; в рамках алтайской общности тюркским эквивалентом этого слова является *ugan* – «всемогущий, бог». Относительно разных названий жабы в нивхском языке – *мири* и *мифи'идь*, собственно «в земле находящаяся», как объясняет автор со ссылкой на словарь (с. 146), то последнее, как нам кажется, все-таки скорее синонимическое заместительное наименование, а не название монгольской жабы (один из двух видов дальневосточных жаб), как это хочет видеть автор (с. 151). Наконец, в двух случаях истолкование названий предметов, даваемое автором в рецензируемой книге, либо спорно, либо просто ошибочно. К спорным случаям мы должны отнести объяснение названия ритуального предмета *ч'вэла*. Первая часть его, как правильно считает автор, связана с названием ритуального дерева *ч'ва*, вторая же, вопреки предложенному в книге сравнению ее с названием части плавающей остроги *лах'* (с. 72), на наш взгляд, должна сравниваться с глаголом *лагд*

«разминуться, разойтись» (автор, впрочем, там же рассматривает данную версию как возможность); тогда значение всего слова сводится к сумме значений «отстоящий сук дерева ч'вэ», что как нельзя лучше соответствует рассматриваемой реалии. Кроме этого, в приведенной глагольной форме лагд, по транскрипции автора, мы имеем заднеязычный щелевой согласный *z*, а в названии детали остроги лах' – вулярный согласный *x'*, и это почти исключает предлагаемое сравнение. Явно ошибочным является в работе истолкование названия ульчского амулета *тинэпу*, которое автор раскладывает на два замечательных компонента (с. 135) – по-ульчски слово *тинэпу(н)* означает «посох, трость», изображением которого и является данный амулет.

Из числа недочетов книги, в чем, впрочем, автор не виновен, заслуживает быть отмеченным то, что А.Б. Островский, характеризуя мифологический рассказ о медведе у эвенос (с. 106, прим. 25), ссылается на сборник «Легенды и мифы Севера» (М., 1985), в то время как паспортные данные текста, приведенные в указанном сборнике, неверны, а перевод отредактирован в угоду вкусам и представлениям составителя книги В.М. Санги, в том числе в значимой этимологической части – так, к числу редакторских добавлений относится именование медведя словом Накат⁵.

Заканчивая разговор о книге «Мифология и верования нивхов», следует сказать, что она, возможно, будет воспринята неоднозначно этнографами и представителями смежных наук, к компетенции которых относятся затронутые в ней проблемы. Но, бесспорно, данное исследование внесло большой вклад в изучение религиозных воззрений, мифологии, фольклора и пластики нивхов и других народов Дальнего Востока и представит интерес для большого круга читателей. Заслуживает добрых слов и издательство «Петербургское востоковедение», включившее обсуждаемую книгу в число своих изданий и выпустившее ее в очень хорошем полиграфическом исполнении.

Примечания

¹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976.

² Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 3. СПб., 1996. С. 111–142.

³ Там же. Вып. 4. СПб., 1996. С. 60–89.

⁴ Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Магадан, 1983. С. 94.

⁵ Текст этого рассказа в переводе собирателя Н.П. Ткачика опубликован в сб.: Эвенский фольклор / Сост. К.А. Новикова. Магадан, 1958. С. 89–98; переиздание: Эвенские сказки, предания и легенды / Сост. К.А. Новикова. Магадан, 1987. С. 89–97. Фрагменты этого текста в переводе собирателя были напечатаны еще в 1948 г. (Ткачик Н.П. Перевод книги для чтения по эвенскому языку для 3 класса. Л., 1948. С. 59–62).

А.А. Бурькин

© 1999 г., ЭО, № 2

О.М. Рынди́на. Орнамент. Томск, 1995. 640 с., илл.

Рецензируемая работа – третий том из серии «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири». Эта серия издается томскими археологами и этнографами под общей редакцией Н.В. Лукиной и уже стала заметным явлением современной отечественной науки. История изучения орнамента народов Западной Сибири насчитывает большое количество исследований, среди которых наиболее заметны труды С.В. Иванова¹. Но представленное сочинение во многом можно считать обобщающим и поворотным, что обусловлено использованием новых методов анализа, в результате чего автор приходит к иным выводам, нежели С.В. Иванов.

Цель исследования О.М. Рындиной – проследить генезис орнаментики обских угров, самодийцев, нары́нских эвенков и русских Западной Сибири и отражение в последней этногенетических процессов, протекавших на данной территории. Автор пытается решить следующие задачи: дать характеристику и выявить локальные особенности орнаментального творчества указанных народов, проследить генезис орнамента, провести этногенетические построения на материале орнаментики, выявить исконные и привнесенные черты в орнаментальных культурах изучаемых этносов.

Методологической основой исследования стало положение, что орнамент представляет собой систему,