

над историей народов Средней Азии. За последние годы работа археологов в среднеазиатских республиках особенно оживилась. Их трудами за последние 10—15 лет открыт нам совершенно новый мир древних культур народов Средней Азии, культур самобытных, богатых, сыгравших немалую роль в истории человечества. Работы Хорезмской экспедиции — не единичное явление. Сейчас почти все республики Средней Азии охвачены исследованиями, которые ведут большие археологические экспедиции, ставящие перед собой принципиально важные, серьезные проблемы истории народов Средней Азии. Среди них хорезмская, — пожалуй, сейчас самая большая по размаху работ, — занимает почетное место, но рядом с С. П. Толстовым работают в Южной Туркмении М. Е. Массон, в Узбекистане — Я. Г. Гулямов и В. А. Шишкин, в Казахстане и Киргизии — А. Х. Маргулан и А. Н. Бернштам, в Таджикистане — А. Ю. Якубовский. Год за годом стираются белые пятна с археологической карты, все яснее читается «летопись мертвых городов», все в большем блеске встает перед нами культура народов, населяющих наши среднеазиатские республики.

М. Дьяконов

А. А. Попов, *Нганасаны*, вып. I, Материальная культура, АН СССР. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Новая серия, т. III, М.—Л., 1948, 122 стр. + 36 табл. иллюстраций.

Рецензируемая книга составляет часть большого труда известного советского этнографа, специалиста по народам северной Сибири. А. А. Попов изучал нганасан в течение нескольких лет: в первый раз в 1930—1932 гг., попутно с изучением долган, и второй раз в 1936—1938 гг., специально занимаясь нганасанами. Таким образом, перед нами итог долголетней работы исследователя, зарекомендовавшего себя по другим своим трудам тщательностью и точностью своих описаний, особенно в области материальной культуры и техники отсталых в прошлом народов северной Сибири.

Народы северной Сибири представляют большой интерес для этнографической науки. Вместе с тем изучены они далеко не достаточно. Список литературы, в которой в большей или меньшей степени затронуты вопросы этнографии нганасан, приведенный в редакционном предисловии, насчитывает всего 11 названий, из которых книга «Тавгийцы» принадлежит перу того же А. А. Попова, являясь результатом его предварительных наблюдений в 1930—1932 гг. Вся остальная литература о нганасанах или написана не специалистами и содержит только отдельные и не всегда проверенные факты и беглые наблюдения, или касается только отдельных вопросов, например, фольклора, родового состава, статистики и т. д.

Нганасаны представляют особенно большой интерес для этнографии даже по сравнению с другими народами северной Сибири. Достаточно сказать, что это самая северная народность СССР и, следовательно, всей Азии. Кроме того, до недавнего времени это была одна из самых отсталых народностей Сибири. В их культуре имелись чрезвычайно архаичные пережитки, которые могли бы служить ценным источником для реконструкции ряда элементов первобытной культуры, особенно в арктической и субарктической зоне эйкумены. В нганасанах, как наиболее северном народе Сибири, скорее всего можно ожидать найти потомков самых древних обитателей северной Азии, хотя и ассимилированных более поздней по времени своего проникновения на север самоедской культурой, но тем не менее сохранивших ряд элементов своего древнего, доленеводческого быта.

Книга А. А. Попова, помимо кратких редакционной статьи и предисловия автора, состоит из 7 глав: 1. Географическая среда. Историческая справка. Расселение. 2. Годовой хозяйственный цикл. Охота и рыболовство. 3. Оленеводство. Средства передвижения. 4. Орудия и процессы производства. 5. Жилище. Утварь. Стойбище. 6. Пища. 7. Одежда.

Уже этот перечень затронутых книгой А. А. Попова вопросов показывает, что она должна представлять всестороннее описание материальной культуры нганасан и, таким образом, заполнить тот пробел, который до сих пор существовал в этнографии. Действительно мы находим в рецензируемой книге массу фактов, ряд тщательных списаний производственных процессов, орудий труда, бытовых предметов и способов их употребления, ряд бытовых сцен по всем перечисленным выше вопросам. Весь изложенный в книге материал дополнен рисунками и зарисовками отдельных предметов (более 200, в том числе более 40 в красках), схемами, чертежами и фотографиями. Поэтому представление по основным затронутым автором темам получается достаточно полное. Книга А. А. Попова будет полезна и этнографам, занимающимся народами Сибири, и исследователям, работающим в области общих вопросов истории первобытной культуры или в области сравнительного анализа материальной культуры народов арктической и субарктической зон Азии, Европы и Америки.

Достоинством метода А. А. Попова при изложении им этнографических фактов является то обстоятельство, что материал в подавляющей его части дается совершенно конкретно, вплоть до мельчайших технических и бытовых деталей. Нельзя отказать А. А. Попову не только в умении описать этнографические явления, но и в умении видеть их. Поэтому рецензируемая книга не только дает многочисленные и необходимые факты, но и воссоздает общую атмосферу быта народа, что часто представляет наибольшую трудность для автора этнографического произведения. Этнографы-профессионалы смогут также оценить труд автора, затраченный на выявление и обработку всех приведенных А. А. Поповым данных.

Сам автор не подводит итогов своей работы. Основные общие положения, вытекающие из книги А. А. Попова, можно свести к следующему. Хотя нганасаны были, и, вероятно, уже давно, оленеводами, в их хозяйстве доминировала охота на дикого северного оленя, дополняемая охотой на лютых гусей, рыболовством, а последнее время и охотой на песцов. Нганасаны, будучи оленеводами, тем не менее устойчиво сохраняли приемы и традиции пеших охотников на дикого северного оленя. При этом основными, наиболее эффективными способами охоты на диких оленей в прошлом были коллективные охоты при переправах оленей через реки, на озерах и с помощью специальных кожаных сетей. Коллективные формы охоты на гусей преобладали и до последнего времени.

Материальная необеспеченность нганасан в прошлом, отмечаемая А. А. Поповым, их весенние голодовки, помимо социально-экономических причин, действовавших до коллективизации, имели своей причиной также то обстоятельство, что в их хозяйстве сохранялись в пережиточной форме черты хозяйства чуть ли не неолитических охотников на дикого северного оленя, для которых оленеводское хозяйство даже в той экстенсивной форме, в какой оно существовало у них, было делом сравнительно новым, и они еще не могли извлечь всех заключенных в нем потенциальных возможностей для улучшения своего благосостояния. Главным образом это происходило, вероятно, вследствие отмечаемого А. А. Поповым традиционного предпочтения интересов оленеводства интересам охоты на дикого оленя.

В некоторых отношениях хозяйство нганасан, особенно вадеевских, носило еще натуральный характер. Между самими нганасанами обмен существовал главным образом в его архаичной форме в виде обмена подарками. Сохранились обычаи равного раздела добычи при коллективной охоте и уступки части добычи соседям при индивидуальной охоте. Но уже в сношениях с соседними долганами и якутами обмен продуктов охоты и оленеводства носил характер меновой торговли, хотя не вполне эквивалентной. Кроме того, существовали целые отрасли охоты, например, на песца, продукция которой — песцовые шкуры — шли исключительно для сбыта. Наконец, наряду с пережитками первобытно-общинных отношений у нганасан на базе оленеводства возникло классовое расслоение и различные формы эксплуатации крупными оленеводами своих малоопленных соплеменников. Иногда это делалось в скрытой форме «взаимопомощи», а иногда и в совершенно обнаженной — в виде найма пастухов и отдачи оленей в пользование за определенную плату.

В настоящее время, конечно, все это отошло в прошлое. Нганасаны объединились в колхозы. Хозяйство нганасанских колхозов ведется по производственному плану, заранее учитывающему все возможности и нужды колхоза и направляющему его хозяйство на еще большее расширение его производственной мощи и дальнейшее улучшение благосостояния колхозников. В нганасанские колхозы внедряется новая техника. Охотники нганасаны сейчас для охоты на диких оленей вооружены дальнобойными карабинами, рыбаки — неводами. В охоте на песца применяется усовершенствованная корытная пасть и различного типа клепаны. В оленеводстве внедряются научные методы, организована ветеринарная помощь, организовано проводится отел оленей, организовано дело сохранения телат. Нганасанские колхозы не забывают о своих обязательствах перед государством и выполняют и перевыполняют планы сдачи рыбы и пушнины. Колхоз «Ленинский путь» Вадеевского кочечевого совета, руководимый нганасаном — коммунистом Восипте Асанду, к 7 ноября 1948 г. выполнил план на 173%, а взятое на себя обязательство сверх плана — на 231,5%. За столь успешную работу Хатангский исполком райсовета и районный комитет ВКП(б) вручили этому колхозу переходящее Красное знамя района. Колхоз «8-й Съезд Советов» Авамского кочечевого совета (председатель правления нганасан Ламкуптэ Чунанчар) выполнил план пушногоготовок I квартала 1943 г. на 222,2%, колхоз «Имени О. Ю. Шмидта» Таймырского кочечевого совета (председатель нганасан Танделю Порбин) — на 107,6%. Отдельные охотники нганасаны дали еще лучшие результаты. Набяку Турдагин выполнил план добычи пушного зверя в I квартале 1948 г. на 519%, Енгутэ Порбин — на 480%, Чухотэ Момде — на 421%, Таси Порбин — на 404% и т. д.

Отходит в прошлое и старый быт нганасан. Колхозный трудодень пришел на смену первобытному делу добычи. Колхозные бригады и звенья заменили прежние группы чумов на стойбищах. Сейчас у нганасан зимой начинают преобладать нартенные чумы (балки) с железной печкой вместо прежних дымных и холодных шестовых чумов. Внедряется одежда общесоветского типа. Вырос культурный уровень нганасан. Почти все дети школьного возраста охвачены учебной в школах-интернатах. Растут кадры советских и общественных работников нганасан. Молодой нганасан Намбу Чунанчар заведует сейчас отделом кадров Авамского райкома ВЛКСМ и

ведет большую общественную работу в районе¹. Несколько молодых нганасан в качестве солдат Советской Армии принимали участие в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг. Конечно, предстоит еще многое сделать. Но по сравнению с тем, чем были нганасаны в прошлом, хотя бы даже с тем периодом, когда у них работал А. А. Попов, можно констатировать огромный прогресс, и нет сомнений, что в ближайшие годы вековая отсталость нганасан будет ликвидирована.

Таким образом, материал, изложенный в книге А. А. Попова, никоим образом не рисует сегодняшнего дня нганасан. Это, впрочем, оговорено и в предисловии. От этого, конечно, историко-этнографическое значение книги А. А. Попова не уменьшается, так как многое из того, что он зафиксировал в ней, сейчас наблюдать уже невозможно и, таким образом, эти факты могли быть утеряны для науки.

Но насколько в книге А. А. Попова сильна ее описательная часть, настолько слабы историческая и аналитическая. Собственно говоря, анализа почти нет, а там, где имеются такие попытки, они по меньшей мере неудачны. Да и даются они от случая к случаю, иногда совершенно неожиданно и с малообоснованными, чтобы не сказать наивными, выводами. Много возражений вызывает и историческая справка (стр. 11—12).

На стр. 11 мы читаем: «По предположению М. А. Кастрена, предки нганасанов представляли часть самоедских племен, некогда обитавших на юге Сибири, в Саянах. Возможно, что в образовании нганасанской народности принимали участие и более ранние насельники Таймырского края, по всей вероятности пришедшие с востока...» От первой фразы создается впечатление, что автор считает, будто части самоедских племен Саян непосредственно вошли в состав нганасан. Кастрен, в частности, этого не утверждал в отношении нганасан, а оперировал (и не всегда удачно, по нашему мнению) только созвучием названий некоторых энецких и саянско-самоедских племен и родов. Самоедский язык и элементы самоедской культуры пришли к предкам нганасан, вероятно, главным образом от энцев и частью от ненцев, а к энцам и ненцам они пришли очень сложным путем, и даже среди этих двух самоедских народностей очень трудно выделить составные элементы, которые по своему происхождению можно было непосредственно возвести к самоедам Саян. Конечно, за автором остается право считать нганасан или часть их прямыми потомками саянских самоедов. Но в таком случае ему было бы лучше сослаться на Г. Н. Прокофьева, действительно находившего в нганасанском языке слова из самоедского языка Саянского нагорья, которые в ненецком языке отсутствуют².

То, что в составе нганасан имеются потомки аборигенных племен северной Сибири, что часть предков нганасан пришла на Таймыр с востока, это несомненно, и на этом А. А. Попову следовало бы сделать ударение, а не на переселении (как получается из его контекста) предков нганасан с Саян. Но раз автор затронул вопрос о происхождении нганасан, ему следовало бы указать на тунгусские элементы в составе предков нганасан, что является бесспорным фактом, на который указывали А. Ф. Миддендорф, Г. Н. Прокофьев и др. В частности, как раз предки вадевских нганасан, среди которых А. А. Попов главным образом собирал материалы, вошедшие в рецензируемую книгу, а также семья Ураника Око, в чуме которого А. А. Попов, по его собственному утверждению (стр. 82), прожил более года, и предки всего рода Око в XVII и XVIII вв. были тунгусами.

Ниже, на той же 11 стр., А. А. Попов правильно утверждает, что предки нганасан в XVII в. распространялись южнее современного расселения нганасан. Но по крайней мере первый из его аргументов по этому вопросу неудачен. Из того обстоятельства, что в первой половине XVII в. предки нганасан платили ясак соболями, нельзя делать заключение, что они тогда жили в лесной зоне. В ясачных книгах этого времени как раз зафиксированы жалобы предков нганасан на отсутствие соболя

¹ Кстати, Намбу Чунанчар, когда он в сентябре 1938 г. впервые пришел в школу, был сфотографирован вместе со своими товарищами и родителями. Этот снимок помещен в книге А. А. Попова (табл. I, фотография 3). Намбу Чунанчар — крайний справа в последнем ряду. В центре (с непокрытой головой) сидит Кондюэ Турдагин, бывший тогда председателем Авамского кочевого совета, первый нганасан-коммунист, много сделавший для организации этой первой нганасанской школы и вообще для подъема культуры своего народа и для развертывания социалистического строительства. Третий слева в последнем ряду — отец Намбу Чунанчара Чута Чунанчар. Автору этих строк в январе 1949 г. пришлось прожить несколько дней в одной комнате с делегатами Авамского района на Таймырской окружной конференции ВЛКСМ. Среди делегатов был и Намбу Чунанчар. Трудно было узнать в этом культурном, хорошо и со вкусом одетом, прекрасно владеющем русским языком, очень жизнерадостном молодом человеке, делово выступавшем в качестве одного из участников прений на конференции, — смущенного неумытого мальчика в поношенном сокуе, которого вместе с его оверстниками, преодолевая сопротивление консервативно настроенной части нганасан, 10 лет назад привез в школу на Летовье Кондюэ Турдагин.

² «Язык и письменность народов Севера», вып. 1, 1939, стр. 55.

в их безлесной земле и указывается на то, что им приходится покупать соборей для уплаты ясака у русских промышленных людей. Поэтому уже в середине XVII в. ясак с нганасан взимался не соборями, а оленьими ровдугами. Автору в данном случае лучше было бы сослаться на встречи русских с предками нганасан именно «на Хете реке», на предания нганасан и долган, записанных самим А. А. Поповым, из существование к югу от Хеты «Самоедского» хребта, на то, что в первой половине XVII в. предки нганасан так и назывались «Хетской самоедьей», и т. д.

Сведения А. А. Попова о том, что предки нганасан еще в XVII в. проживали к востоку от Хатанги, и предания нганасан о приходе части их предков с востока из-за Хатанги имеют документальные подтверждения. В челобитной упоминаемого А. А. Поповым сотника Ивана Патрикеева, находящейся среди тех же мангазейских копий Миллера, которые цитирует А. А. Попов, прямо указано, что в 1631 г. большая часть «тавгов» жила в районе устья Анабара³, а в челобитной других служилых людей упоминается о встрече с «самоедьей» в том же районе в 1649 г.⁴ Но на эти данные А. А. Попов почему-то не нашел нужным сослаться.

Не точно утверждение А. А. Попова о том, что предки нганасан «не легко подчинились русским». Есть документальное свидетельство о том, что предки нганасан сами предложили принять русское подданство, опасаясь каких-то других племен (вероятно, оленекских тунгусов). Восстание же 1666 г., на которое ссылается А. А. Попов, нельзя рассматривать как эпизод из времени подчинения предков нганасан русскому государству. Около 1634 г. обложение ясаком составных элементов позднейших авамских нганасан было закончено, и до восстания, таким образом, они в течение 30 с лишним лет более или менее исправно платили ясак. Причины этого восстания неясны. Вероятно, сыграли свою роль обычные злоупотребления ясачных сборщиков, а также голод, который претерпевали предки нганасан в этом году. Но если уж автор коснулся восстания предков нганасан, то наряду с восстанием 1666 г., совершенным предками позднейших авамских нганасан, следовало бы упомянуть и о восстании в 1683 г. тунгусов — предков вадеевских нганасан, получившем гораздо более широкий резонанс, вследствие по которому дошло до Москвы и вызвало специальный царский указ, определивший политику местных властей по отношению к народам северной Сибири.

Помимо некоторых разобранных выше обобщений из раздела «Историческая справка», А. А. Попов выставляет на протяжении своей книги еще три обобщения.

На стр. 69 утверждается, что «техника у нганасанов, по сравнению с их соседями долганами, стоит на более низком уровне и заключается в обработке дерева, кости, железа и кожи». У долган «техника» тоже заключается в обработке этих самых материалов. Дело, очевидно, в том, что техника обработки этих материалов у долган стояла на более высоком уровне и продукция получалась лучшего качества. Но об этом дальше не сказано, и читателю предоставляется самому сравнивать технику долган и нганасан. Имея работу А. А. Попова «Техника у долган», это сравнение сделать не трудно, но, конечно, лучше было бы, если бы это сопоставление было сделано самим автором.

Второе обобщение на стр. 108 утверждает, что «нганасанская одежда весьма своеобразна и по своему виду сильно отличается от одежды соседних народов. Наиболее оригинальной представляется нганасанская обувь... больше нигде не встречающаяся, насколько мне известно».

Но на стр. 122 автор пишет: «Судя по преданиям, до своего прихода на данную территорию нганасаны носили одежду, во многом отличную от современной; последнюю они, по их словам, заимствовали у своих соседей — энцев. В прежнее время, согласно преданиям, мужские парки были с разрезом, т. е. такие, какие носят теперь только женщины. Это лишний раз свидетельствует о том, что до своего появления на Таймырском полуострове нганасаны жили в южных районах Сибири, где еще до сих пор встречается мужская одежда с разрезом». Первые фразы стр. 122 опровергают утверждение автора на стр. 108. И действительно одежда нганасан, в том числе и обувь, неотличима от одежды и обуви энцев маду. И вообще почти по всем элементам материальной культуры нганасаны и энцы маду очень сходны. Последняя фраза автора на стр. 122 слишком упрощает вопрос. Тунгусы и юкагиры веками живут в северной Сибири и все-таки носят одежду с разрезом спереди. Нганасанские предания, вероятно, указывают на связь предков нганасан до их появления на Таймыре именно с тунгусами и юкагирами и едва ли имеют в виду отдаленные южные районы Сибири. Между временем начала распространения самоедов с Саян на север и образованием нганасанской народности дистанция такого размера, и столько за это время произошло ассимилятивных и этногонических процессов, что базировать южно-сибирское происхождение пришедших на Таймыр с востока предков части нганасан на одежде с разрезом у этих предков по меньшей мере неубедительно.

Изложенным выше и ограничиваются общие заключения, к которым пришел

³ Архив АН СССР, ф. 21, оп. 21, л. 149.

⁴ Там же, л. 227. Кстати, название соседней Анабару реки Попигай, вероятно, нганасанское: фа (> па > по) — бигай («лесная река»).

А. А. Попов. Как видим, они немногочисленны и почти все вызывают сомнения или даже противоречат друг другу.

Конечно, богатый фактический материал в известной степени сглаживает эти недостатки, и книга принесет много пользы специалистам, но многое в ней нуждается в оговорках, а с выводами автора по большей части согласиться нельзя.

Переходим к некоторым замечаниям по фактическому материалу, изложенному в книге А. А. Попова.

На стр. 13, в описании кочевков нганасан Таймырского кочевого совета и на карте показано, что эти нганасаны летом кочуют в бассейне реки Верхнего Таймыра; на стр. 45 автор утверждает, что таймырские нганасаны живут почти оседло у самого озера Таймыр. В действительности на озеро Таймыр ходят только нганасаны Вадеевского кочевого совета. Центром наибольшего скопления нганасан Таймырского кочевого совета летом является устье р. Логаты. На карте же А. А. Попова как раз этот пункт остается в стороне от показанных им маршрутов кочевков таймырских нганасан.

В отношении номенклатуры частей нганасанской народности А. А. Попов делает шаг назад по сравнению с существующей литературой. Нганасаны делятся сейчас на три кочевых совета: Аламский, Таймырский и Вадеевский, а раньше они делились на два племени (волости, «родовые управления») — авамских нганасан и вадеевских нганасан («самоедоз»), и, кроме того, существовал отдельный род нганасан — Око или «долган-самоедов». Авамский кочевой совет состоит из авамских нганасан и группы энцев; Таймырский кочевой совет — из авамских нганасан, большей части рода Око и группы вадеевских нганасан; Вадеевский кочевой совет — из большей части вадеевских нганасан, значительной группы авамских и меньшей части рода Око. Поэтому, когда автор называет Уранныка Око вадеевским нганасаном (стр. 91) в специальной этнографической книге, написанной по материалам 1932—1938 гг., это читать просто неловко. Это — нганасан Вадеевского кочевого совета, но не вадеевский нганасан. Название таймырские нганасаны автор употребляет без всяких оговорок наряду с авамскими и вадеевскими, тогда как эта группа выделилась и оформилась в отдельный кочевой совет только около 1928 г., а деление нганасан на авамских и вадеевских восходит к XVII в. Автору следовало бы так и писать — нганасаны такого-то кочевого совета или заранее объяснить, что под названием авамский, вадеевский, таймырский он понимает принадлежность к кочевому совету в 1930—1938 гг. Надо сказать, что сами нганасаны, видимо, разбирались в этом лучше. Тот же Ураннык Око, рассказывая эпизод из жизни нганасана Бору Кокары и его жены шамчики (стр. 94), говорит, что он «был вадеевским нганасаном, но потом ушел к таймырским», т. е. не смешивает происхождение этого вадеевского нганасана с его принадлежностью в момент своего разговора с А. А. Поповым к Таймырскому кочевому совету. Помимо авамских, таймырских и вадеевских нганасан, в книге А. А. Попова упоминаются еще какие-то «глубские» нганасаны (стр. 91). Можно только предполагать, что это какая-то часть нганасан Вадеевского кочевого совета, кочевавшая около озера Таймыр, но такой группы нет в описании кочевков и расселения нганасан.

В описании расселения и кочевков нганасан, кроме указанных выше, имеется еще один существенный недостаток. Называя реки, озера и урочища, по которым кочуют нганасаны, А. А. Попов некоторые из них называет по-нганасански, другие по-русски, третьи по-якутски, тогда как нганасаны имеют свои названия для почти всех известных им рек, озер и т. п. Так, река Дудышта ими называется Нямы или Авам, р. Луктах — Дёгодё, р. Новая — Хэтудома, Волчья — Нгулесюда и т. д. В книге о нганасанах следовало бы дать нганасанскую топонимику, указав в скобках соответствующие им русские и якутские названия.

Крупным недостатком работы А. А. Попова является то обстоятельство, что, называя по тому или иному поводу имена отдельных нганасан, он не называет их фамилий (соответствующих родам) и не указывает родственных отношений между упоминаемыми им лицами. При соблюдении этого условия многие сообщенные им факты могли бы дать материал для дополнительных выводов. Нет фамилий, например, молодых охотников Недяку и Нгорбие в описании сборов их на охоту (стр. 28). Относительно последнего мы знаем из других мест книги, что это сын Уранныка, т. е. из рода Око. Нет фамилий в описании случаев дележа добычи на стр. 52, где названы Неяку, Недяку (не одно ли и то же это лицо?) и Динте. Только в эпизоде с Нгорбие, поскольку он из рода Око, можно заключить, что он отдал свою добычу члену другого рода, так как упомянутый здесь Бульчу принадлежал к роду Нгойбо. На стр. 93 неизвестно, кто сосед Бульчу, но давший ему доли из добычи. Здесь же ниже автор приводит интересные данные о подарках, полученных семьей Уранныка Око, но нет никаких данных о родовой принадлежности лиц, давших эти подарки. Мы можем лишь догадаться, что «дядя Гиндиште», давший 3 шкуры, «младший брат», давший 10 шкур, принадлежали тоже к роду Око. К этому же роду принадлежал и «приятель» (! ?) Уранныка Сидинте, давший 1 шкуру. Только «родственник» (! ?) Черие, тоже давший 1 шкуру, принадлежал к роду Купчик, из которого была взята жена Уранныка. Таким образом, из 15 шкур, полученных Уранныком, 14 получены от членов своего рода и 1 от родственника по жене. Но у А. А. Попова об этом не сказано ни слова.

На стр. 89 приведен план зимнего стойбища, названы имена нганасан, входивших в стойбище, но опять не указаны ни их роды, ни родственные отношения. В то же

время анализ состава стойбища, с точки зрения родовой принадлежности семей, входивших в него, оказывается очень интересным. Семьи Уранника и Сидипте принадлежали к роду Око, семьи Бульчу и Таймы — к роду Нгойбо. При этом род Нгойбо состоял только из этих двух семей и, таким образом, целиком входил в данное стойбище. Кто такой Джатобие, нам не известно, но возможно, что это тоже член рода Око. Так или иначе, стойбище на р. Новой 4 мая 1937 г. включало большую часть рода Око, кочевавшую среди вадеевских нганасан, и весь вадеевско-нганасанский род Нгойбо. Но автор об этом опять-таки ничего не говорит.

На стр. 16 и 17 в описании занятий нганасан по сезонам пропущена заготовка тальника на топливо в сентябре — январе. В этот период для нганасанских стойбищ были характерны фигуры одной или двух-трех женщин, идущих из тундры к чумам, каждая с большой ровно обрезанной вязанкой «тальника» за плечами.

Вызывает сомнение утверждение автора о том, что поколки у нганасан принадлежали определенным родам (стр. 36). Члены рода Нинонде жили во всех трех нганасанских кочевых советах и даже среди энцев. Иметь какое-либо отношение к поколкам Нгамсу-дико и Сятага-мыла на р. Таймыре этот род в целом не мог. Так же обстояло и с большинством остальных нганасанских родов, за исключением двух родов вадеевских нганасан, состоявших: один (Нёрхо) из одной семьи, а другой (Нгойбо) — из двух. Поколки находились во владении группы семей и отдельных семей. Как показывают приведенные А. А. Поповым данные, отдельные поколки (футуда) находились во владении нескольких семей, принадлежащих к разным родам. А. А. Попов приводит пример даже продажи поколки одним нганасаном якуту без всякого указания участия в этом акте рода продавца (стр. 36). Далее, на стр. 53 читаем: «У таймырских нганасанов, в хозяйстве которых рыболовство имеет значительный вес, право собственности на рыболовные угодия существует. У них каждая рыболовная виска считается коллективной собственностью, хотя хозяином ее номинально является кто-либо из наиболее опытных рыболовов». Здесь, конечно, следовало бы дать примеры, отражающие подобные отношения, связанные с рыболовными угодиями, а также показать состав таких групп-совладельцев.

Автором совершенно не объяснены и не проанализированы причины меньшего развития охоты на дикого оленя и большего развития рыболовства у нганасан Таймырского кочевого совета по сравнению с нганасанами Авамского и Вадеевского кочевых советов (см. стр. 45, 47, 53). Едва ли это не личное впечатление А. А. Попова. Его следовало бы подкрепить хотя бы данными о добыче диких оленей и рыбы во всех нганасанских кочевых советах. Но автор на всем протяжении книги избегает пользоваться какими бы то ни было статистическими данными, кроме численности нганасан по кочевым советам и площади последних.

В связи с вопросом о верховой езде на оленях у нганасан (стр. 59) можно указать, что в прошлом, на памяти взрослых нганасан в 1934—1938 гг., они привозили места охоты туши диких оленей, перебросив их через спину домашних оленей без седел. Это, видимо, один из самых архаичных способов использования оленя для транспорта. Неудовлетворение вызывает то обстоятельство, что нганасанский способ езды на оленях в санках автор сравнивает только с долганским. Здесь следовало бы указать, что способ запрягания оленей и способ езды на оленях в санках у нганасан является общесамодским, т. е. таким же, как у энцев и ненцев. На этой же стр. бивни мамонта ошибочно названы клыками. Здесь же следовало бы указать, что держатели вожи («кукарки») бывают и металлические, часто очень нарядные, и при этом двух разных типов — круглые и в виде фигурной пластинки.

В связи с описанием А. А. Поповым нганасанских оленьих санок хотелось бы поставить вопрос о необходимости выработать для них номенклатуру, которая была бы общепринятой в этнографических работах на русском языке. А. А. Попов называет оленьи санки нартами, а нарты, встречающиеся у нганасан, кошевками (стр. 89). Основная разница между санками и нартами заключается в том, что санки не имеют связок из ремней и веревок и их конструкция основана на системе пазов. Наоборот, в нартах пазы играют подчиненную роль, а все устройство нарт основано на связывании их ремнями или (у русских и коми) веревками. Другими словами, прототип санок мог быть сделан только металлическим орудием, а нарты — каменным. Русский язык старожилов северной Сибири четко различает санки и нарты по указанному выше принципу, и нет основания от этой номенклатуры отказываться. Слово же «кошевка» употребляется для некоторых типов нарт долганами и якутами, но не собственно русскому языку в северной Сибири.

Тип санок нгадюмэ или консобиз (стр. 62) бытует до сих пор и у энцев и представлял у них основной тип зимних женских и аргишних санок, так же как и у нганасан. Описанный на стр. 66 способ массовой ловли оленей окружением их людьми, держащими растянутые арканы, применяется не только весной и не только нганасанами, а всегда, когда необходимо поймать сразу много оленей. Отделившиеся сыновья не «придумывают» себе новые тамги для оленей, а обычно пользуются старой тамгой отца, лишь слегка изменив ее. Поэтому тамги не только братьев, но и членов одного рода обычно похожи одна на другую.

В описании инструментов для выделки шкур (стр. 75—76) пропущены два типа скребка бака. Один из них представляет несколько расширяющуюся к лезвию железную пластинку, узкий конец которой вставлен в середину рукоятки, но не проходит ее

насквозь; второй — напоминает описанный А. А. Поповым тип бака, но с тем отличием, что его заточенное с двух сторон лезвие совершенно прямое.

В описании чума (стр. 79—88) А. А. Поповым пропущены такие конструктивные детали, как три шеста симка и два или четыре (в зависимости от числа семей, обитающих в чуме) шеста куне. При этом, хотя в описании симки не названы (две из них, впрочем, упомянуты на стр. 83 как «жерди у входа»), но на рисунке на стр. 85 имеются все три симки. Это те шесты, на которых (как это хорошо видно на этом детальном рисунке) висят на петлях (тиэ бини) два горизонтальных шеста (тиэ); на последних покоятся палки (фотонба), на них висят крюки (фо), к которым подвешены чайник и котел. Но на планах чумов на стр. 87 симки, стоящей за очагом против входа, нет. Что касается шестов куне, то ими бывают обычно самые прочные шесты, которые ставятся позади женского места в чуме. Каждая женщина хозяйка имеет свой куне (как и минимум 1—2 симки), и поэтому, если в чуме живут 4 семьи, то и куне тоже четыре — две направо и налево, не доходя очага, и две направо и налево за очагом. На пол чума на тех местах по сторонам очага, где сидят люди, кроме цыновки из хвороста, стелются также цыновки из травы (нюота). Площадь чума делится на четыре главные части: два бобо («места») направо и налево от входа, ния — пространство между входом и очагом и сын (дыра) за очагом между ним и задней симкой, за которой находится отверстие для тяги. Затем уже бобо делится, как указано у А. А. Попова, на мужские и женские места. «Кармашки» на нюках (стр. 82), в которых вставляют шесты для подъема нюка при постройке чума, называются дей-коу («нюка уши»). Нюки у нганасан имеют специальные названия: внутренние — нилепта, внешние — дюдюпта. Когда чум покрывается еще третьим слезом нюков, они называются бондупта. Специальное название имеет веревка, которой обвязывают нюки снаружи, — мадэ кодыму, дверь — нгуа, шарус, которым покрывается чум сверху, — дей туги, и т. д.

На плане стойбища (стр. 89) указан нартыный чум, но в тексте этот тип жилища не упомянут. Поскольку нартыный чум для нганасан представляет новый тип жилища, вошедший у них в употребление в самые последние годы, на нем следовало бы остановиться подробнее.

Очень жаль, что А. А. Попов нигде не затрагивает вопроса о существовании в прошлом и о конструкции вешал для сушки мяса дикого оленя и изготовления юколы из рыбы. Последнее время нганасаны пользовались поставленными друг на друга санками, что и отмечено А. А. Поповым (стр. 96). Но в старину, когда нганасаны были безоленьными или малооленьными охотниками, эти вешала имели большое значение в их жизни. Река Логата, центр кочевания нганасан Таймырского кочечевого совета, даже свое название получила от того, что «вся она была уставлена вешалами». Эти вешала были различной конструкции, и один тип их вошел, видимо, в качестве конструктивной части в состав чума. Это — шесты симки вместе с горизонтальными шестами тиэ. При этом иногда в чуме бывало несколько рядов тиэ, привязанных друг над другом, чтобы на них можно было разместить для сушки и копчения больше мяса и рыбы.

В главе об одежде совершенно не описаны и не упомянуты суконные сокуи нганасан, хотя они часто встречаются на фотографиях, приложенных к книге, и следовало бы о них упомянуть как о новшестве в одежде.

Так же, как в отношении терминологии средств транспорта, можно поставить вопрос о терминологии в отношении одежды. Мужскую нганасанскую одежду лу А. А. Попов называет малицей, а верхнюю замную одежду физ — совиком, т. е. пользуется здесь западносибирской терминологией, на Таймыре не известной, так как здесь нганасанское лу называют паркой, а физ — сокуем. Но для нганасанской обуви файму А. А. Попов пользуется местным термином бакары, хотя для того, чтобы быть последовательным, ему следовало бы файму тоже называть по-западносибирски пимами. Поскольку нганасанское лу и ненецкая малица и внешние и, вероятно, генетически имеют мало общего между собой, то называть лу малицей, по нашему мнению, неудачно. Не случайно русский язык северных старожилов и говорящих по-русски нганасан и энцев употребляет в отношении их различные термины. Также и название сокуй имеет гораздо более широкое распространение по сравнению с названием совик, которое бытует лишь в области распространения ненцев и то не везде. В описании женской одежды пропущен кармашек для трута на левом плече; здесь женщины хранят трут, чтобы он был всегда сухим.

Досадным недочетом является то, что в книге А. А. Попова отсутствует большинство нганасанских терминов для частей одежды, украшений, постельных принадлежностей, прически и т. п. Например, у женской нганасанской парки или, как ее называет А. А. Попов, «шубы» квадрат, вшитый в верхней части спинки парки между лопаток, называется сулкуду, квадрат посреди спинки ниже сулкуду — моку, квадраты на плечах, правее и левее сулкуду — соуэйтты, окрашенная охрой ровдуга подмышками и частью на плече — калату, вставки между калату, моку и соуэйтты на боку — кыйчэ и т. д. Не приведены нганасанские названия кольца и пластинки, употреблявшихся при стрельбе из лука, некоторых деталей санок и других предметов.

Издана книга хорошо, прекрасно исполнены рисунки, в том числе и рисунки в красках; несколько бледновато только воспроизведены фотографии.

Указанные недочеты, конечно, снижают общие высокие достоинства фактического материала книги А. А. Попова, но тем не менее в ней мы находим детальные опи-

сания таких интересных для этнографической науки и уже исчезнувших в наше время способов охоты, как поколка и охота с сетью на диких оленей. Останутся в науке и описания других производственных процессов и циклов, многочисленные описания предметов материальной культуры. Уникальным материалом являются рисунки и схемы А. А. Попова. В целом книга несомненно представляет собой крупное явление в этнографической литературе о народах северной Сибири.

Б. Долгих

В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов, *Узбекский народный героический эпос*. М., Гос. изд-во художеств. литературы, 1947, 519 стр.

Прекрасный, насчитывающий многовековую историю эпос узбекского народа стали записывать и изучать только после Великой Октябрьской революции. Перевода его на русский язык нет, да и на узбекском языке многие из произведений, разбираемые В. М. Жирмунским и Х. Т. Зарифовым, еще не напечатаны. Очень важны также характеристики бахши — узбекских народных певцов, хранителей традиционного эпоса и создателей новых советских дастанов. Отсюда понятен интерес к данной книге как у фольклористов и этнографов, так и у широких кругов советских читателей. Однако возлагаемых на нее надежд книга проф. В. М. Жирмунского и Х. Т. Зарифова не оправдывает и вызывает лишь справедливое возмущение. Перед нами яркий образец «исследования» национального эпоса с враждебных нам позиций буржуазного космополитизма.

Действительной конкретной истории развития узбекского эпоса, теснейшим образом связанной с историей узбекского народа, в книге нет, история подменяется абстрактным понятием стадий, рассматриваемых в мировом масштабе, реальное историческое содержание национального эпоса полностью игнорируется. Этот космополитизм и антиисторизм идет от концепции А. Н. Веселовского, которая и определила направление данной работы (не случайны здесь и постоянные ссылки на А. Н. Веселовского, как на высший научный авторитет). Антинаучный, враждебный марксизму-ленинизму компаративистский метод все время пропагандируется в книге, причем гг. Жирмунский и Зарифов настаивают на необходимости его применения и расширения. Они полагают, что существенной предпосылкой для правильной постановки всех вопросов изучения эпоса — его зарождения, исторического развития, распространения, репертуара, идейного содержания и художественной формы, — является широкое сравнительное изучение, выводящее исследователя национального фольклора за пределы материала узко национального. Сравнительное исследование подсказывается уже самим фактом международного распространения эпических сюжетов» (стр. 491—492). И дальше: «Наконец, рамки сравнительного исследования национального эпоса должны быть расширены до пределов эпоса мирового» (стр. 495).

Правда, В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов говорят об эпосе как отражении мировоззрения и идеалов народа, а заканчивая книгу, пишут: «Раскрытие смысла героических образов, созданных народом в его многовековой истории, их живого социального звучания и воспитывающего значения для нашей героической эпохи — это первая и основная задача работы фольклориста над эпосом. Выполнить эту задачу — значит донести до нашей современности героическое прошлое народа в творческом преображении искусства» (стр. 496). Однако эта важнейшая задача самими авторами ни в какой степени не выполнена, идейный смысл образов узбекского героического эпоса ими не раскрыт. Общие фразы, рассуждения о благородстве и патриархальной простоте эпоса, об его демократизме, конечно, ничего не дают. В книге нет художественных образов во всей их целостности и конкретности, не показан, какой именно эпохе и какой социальной группе эти идеи и образы принадлежат. Все внимание исследователей направлено на формальное сопоставление отдельных сюжетных схем и мотивов, они стремятся найти наибольшее число параллелей, а для этого расщепляют целостное художественное произведение на отдельные составные элементы и оперируют абстрактными сюжетными схемами и мотивами (при этом они и принципиально считают, что изучить нужно не произведение и даже не сюжет в целом, а каждый мотив в отдельности — см. стр. 67). В результате получается хаотическое нагромождение элементов из художественных произведений всех веков и народов, в котором совершенно тонет узбекский эпос. Десятки параллелей приводятся на каждой странице книги (см., например, на стр. 85—91 длинный перечень произведений на сюжет «муж у жены на свадьбе» от Гомера до наших дней — современные народные песни о возвращении солдата, — а дальше вариации того же сюжета, объединенные с сюжетом «героического сватовства» и т. д.). Параллели указываются ко всем эпизодам, ко всем деталям и даже таким, каких в узбекском эпосе нет. Так, передав пророчество сорока святых о судьбе города Гороглы Чамбил — «враг не возьмет его, но в день страшного суда его возьмет вода» (стр. 209); авторы начинают гадать: «возможно мы имеем дело здесь с одним из вариантов распространенных в мировом фольклоре сказаний о потонувших городах (святой город Китеж в русских сказаниях, Винета, Атлантида и др.» — стр. 209), хотя легенда о гибели Чамбила не записана (да и вообще существует ли она?).

В таком же космополитическом духе написана и важная, долженствующая быть основной глава об идеях и образах узбекского эпоса. В ней нет узбекских