

**МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. Петра Великого (Кунсткамера)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

На правах рукописи

Давыдова Елена Андреевна

**Властные отношения в семейно-родственных
коллективах оленных чукчей
(по материалам XIX – первой половины XX в.).**

Специальность 07.00.07 – этнография, этнология и антропология

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук
Лариса Романовна Павлинская

Санкт-Петербург
2015

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Властные отношения в повседневной жизни оленных чукчей.....	53
Глава II. «Политика» родства.....	134
Глава III. Ритуальное знание и власть	189
Глава IV. Властные отношения и государство	219
Заключение	281
Список сокращений.....	286
Список источников и литературы.....	287
Приложение.....	329

Введение

Данное диссертационное исследование посвящено анализу властных отношений в семейно-родственных коллективах оленных чукчей в период с XIX до середины XX столетия. Различные сферы социальной жизни оленеводов Чукотки, такие как хозяйственно-экономическая деятельность, родство, шаманизм, ритуальные практики, отношения коренного населения с государством, будут рассмотрены в контексте феномена власти.

Актуальность темы данной работы, прежде всего, связана с тем, что она нацелена заполнить пробелы, существующие в рамках политической антропологии/потестарно-политической этнографии. В силу того, что само появление науки о «примитивных народах» было связано с формированием и функционированием колониальной системы в XIX в., вопрос о политическом устройстве догосударственных обществ, населяющих территории колоний, занимал центральное место в работах антропологов/этнографов, начиная с самых первых «шагов» становления этой науки [Бочаров 1992: 21; Крадин 2004: 31-34; Бочаров 2006г: 14-48]. В конечном счете, это и привело к образованию в рамках социальной/культурной антропологии субдисциплины – политической антропологии [Бочаров 2006г: 15-16]. В Советском Союзе несколько позже появился ее аналог – потестарно-политическая этнография [Куббель 1988: 19]. Исследование власти в чукотских оленеводческих стойбищах важно для развития таких тем как «первичная власть» или «особенности властных отношений в традиционных/архаических обществах», «ранние формы лидерства», «политическое сопротивление», «взаимоотношения догосударственных локальных сообществ с государственными институтами».

Несмотря на то, что работ по политической антропологии за десятилетия ее существования было написано немало, в сибиреведении изучению власти уделялось достаточно скромное внимание. Так, в исследованиях по Чукотке этот вопрос поднимался лишь как одна из составляющих других тем. Например, сюжеты, касающиеся власти, возникали в связи с обсуждением

специфики социальной организации коренных народов Северо-Восточной Сибири, прежде всего, проблемы рода у палеоазиатских народов [Богораз 1934б; Вдовин 1948: 56-70; Вдовин 1950: 73-100; Вдовин 1965: 79-101; 193-218; Симченко 1970: 313-331]. Героические военные подвиги чукчей¹ вдохновили ряд исследователей на написание работ посвященных военному делу. В них также затрагиваются вопросы, касающиеся власти, лидерства, престижа [Антропова 1957: 99-245; Нефёдкин 2003]. В рамках изучения шаманизма обсуждался вопрос о влиятельности шаманов, их положении в обществе [Вдовин 1981: 178-217; Хаховская 2013: 113-128]. Наконец, в исследованиях, посвященных взаимоотношениям коренного населения Чукотки и государства в разные исторические периоды, упоминается о властных аспектах этого взаимодействия [Вдовин 1965: 102-152; Зуев 2005; Znamenski 1999a; Znamenski 1999b: 19-36]. Но специальные исследования, которые были бы посвящены властным отношениям у чукчей, или других народов Северо-Восточной Сибири, не проводились. Данная работа предполагает восполнение существующего пробела в изучении коренных народов Чукотки.

Наконец, актуальность выбранной темы обусловлена тем, что она позволит лучше понять жизнь и устройство чукотских семейных коллективов в том виде, в котором они существовали до их стремительного перехода из «первобытности в социализм» [Сергеев 1955]. Ведь в доиндустриальных обществах «политическое» гораздо мощнее вплетено в другие сферы социальной жизни людей. В этой связи тема власти здесь не может быть раскрыта без обращения к таким сюжетам как родственные и семейные отношения, гендер, социальный возраст, обменные практики, ритуальная жизнь, традиционное мировоззрение людей, их контакты с внешним миром.

Степень разработанности проблемы и теоретические основы исследования. Большое значение для исследования феномена власти имеют работы социолога М. Вебера. В частности, влияние ученого выражается в

¹ Имеются ввиду чукотско-корякские и русско-чукотские войны XVIII в.

большом количестве последователей заложенной им традиции изучения власти в лице Х. Лассуэла, Э. Кэплэна, Р. Даля, Д. Картрайта, С. Льюкса, Э. Гидденса и др. [Цит по: Ледяев 2006: 83.] Для данного исследования М. Вебер представляет интерес в связи со сформулированным им определением власти. Концепций власти в гуманитарных науках со времен античной философии сложилось немалое количество [Ледяев 2006: 82-91]. В результате значение данного термина отличается широтой и неопределенностью [Бочаров 1992: 23]. Я использую термин власть в соответствии с традицией, восходящей именно к М. Веберу, который рассматривал ее как «вероятность того, что актер будет в состоянии реализовать свою волю в социальном отношении, даже если встретит сопротивление, независимо от того на чем эта вероятность основывается» [Weber 1922; Цит по: Крадин 2004: 87]. То есть власть – это ресурс, обладание которым потенциально позволяет человеку (или группе людей) заставить другого (или других) делать или не делать что-то.

Схожее определение давали Т. Дитс и Т. Бернс. Исследователи писали, что власть – это способность человека влиять на ситуацию, с целью заставить других вести себя так, как он этого желает [Dietz, Burns 1992: 190; Цит по: Набек 2005: 7]. При таком подходе акцент ставится не столько на структурах, довлеющих над людьми (как, например, в марксистском подходе), сколько на действиях людей.

При обозначенном понимании власти и властных отношений отпадает вопрос об эгалитаризме. В любом человеческом коллективе одни навязывают свою волю другим, и для этого вовсе не необходимы формализованные институты власти. В общем, как отметил А. В. Головнев, нужно «расстаться с наукомифом о первобытном коммунизме или изначальном эгалитаризме», ведь уже у приматов существуют иерархические отношения [Головнев 2009: 129].

Тема власти была центральной для философа и историка М. Фуко. Более того, именно работы по исследованию власти, того, как она функционирует в

повседневной жизни и структурирует практики, стали наиболее известными [Волков, Хархордин 2008: 178]. По определению исследователя, власть – это способность одного действия структурировать другое [Foucault 1986: 220]. Данная формулировка опять-таки согласуется с тем, о чем писал М. Вебер. Особенность подхода М. Фуко состоит в том, что автор подчеркивает не привязанность к субъекту способности властвования: сила власти постоянно переходит от одного индивида к другому в зависимости от контекста, ситуации [Цит по: Волков, Хархордин 2008: 181-182].

Власть М. Фуко рассматривается не как свойство определенных институтов, а как часть повседневного взаимодействия между людьми. Для понимания властных отношений, по мнению исследователя, необходимо «рассмотреть, каким образом происходит постепенное, прогрессивное, реальное и материальное подчинение желания, мысли и т. д. Мы должны понять подчинение в его материальной инстанции как производство объектов... мы должны попытаться исследовать мириады тел, которые создаются как периферийные объекты в результате действия власти» [Foucault 1986: 233; цит по: Ледяев 2006: 91]. М. Фуко интересуется «микрофизика власти», то есть уровень непосредственных повседневных практик людей, а не изучение структуры социальной иерархии в ее вертикальном срезе [Волков, Хархордин 2008: 181-183].

М. Фуко показал в своих работах связь власти и знания. Он продемонстрировал, что не только знание может порождать власть, быть инструментом приобретения и обладания властью, но и наоборот, последняя часто становится необходимым условием производства нового знания [Фуко 1999; цит по: Волков, Хархордин 2008: 180].

Конкретным примером исследования власти М. Фуко является его работа «Надзирать и наказывать». В ней автор описал логику дисциплинарной власти с помощью генеалогии ее рождения, то есть исследовал проявления власти в их историческом развитии. М. Фуко показал эволюцию карательных органов в Западной Европе в период позднего

средневековья – раннего Нового времени в контексте культурной эволюции общества. Переход от жестоких пыток и публичных казней к тюрьмам через более мягкие наказания произошел, по мнению автора, не из-за распространения идей гуманизма, а вследствие процесса развития принципов дисциплины в XVIII-XIX вв. [Фуко 1999].

Акцент на повседневных практиках, как и М. Фуко, делал социолог П. Бурдьё. Особенностью его взглядов является попытка примирить две перспективы: структурализма и акторного подхода [Бурдьё 2001; цит по: Eriksen 1995: 78-79]. В более широком плане это оппозиция субъективизма и объективизма, оппозиция, искусственно делящая социальные науки [Бурдьё 2001: 22]. Исследователь, выступая как против структуралистского подхода, последовательно представленного, например, в работах К. Леви-Стросса, так и интеракционистского подхода, широко применявшегося И. Гофманом, обосновывал альтернативную методологию [Бурдьё 2005а: 127; Бурдьё 2005в: 64-67, 69-70]. «С одной стороны, – писал П. Бурдьё, – социальная наука может «рассматривать социальные факты как вещи»... с другой стороны, она может сводить социальный мир к представлениям о нем, конструируемым самими агентами» [Бурдьё 2005в: 65-66]. Эти две точки зрения автор объединяет в своих работах.

«Нужно лишь избегать реализма структуры, к которому неизбежно приводит объективизм – необходимый момент разрыва с первичным опытом и построением объективных связей, – когда он гипостазирует эти связи, рассматривая их как уже установленные реалии вне индивидуальной или групповой истории, но вместе с тем не впасть и в субъективизм, не способный учитывать нужды социального мира. Для этого следует вернуться к практике – диалектическому месту *opus operatum* и *modus operandi* — объективированным и инкорпорированным продуктам практической истории, структурам и габитусам» [Бурдьё 2001: 43].

Центральным для «теории действия» П. Бурдьё является понятие «габитуса», определяемого «как система схем восприятия и оценивания, как

когнитивные и развивающие структуры, которые агенты получают в ходе их продолжительного опыта в какой-то позиции в социальном мире» [Бурдьё 2005в: 75]. В другом месте он определил габитусы, как «системы устойчивых и переносимых диспозиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, то есть как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непереносимое овладение необходимыми операциями по ее достижению» [Бурдьё 2001: 103]. Иными словами, габитус является соединительным звеном между объективными социальными структурами и свободными действиями агентов. Он одновременно и проявляется в поведении людей, в практиках, и формирует их. «Указывая на габитус, мы обращаем внимание на целую систему жизни человека, на те материальные условия и набор обычного оборудования, куда вписано его или ее тело» [Волков, Хархордин 2008: 137-138]. С одной стороны, в основе габитуса лежат объективные структуры, которые порождают практики и представления агентов. С другой стороны, агент не пассивен, напротив, своими действиями он изменяет социальную реальность [Бурдьё 2001: 43-54].

Габитус позволяет социальным агентам реализовывать стратегии действия: стратегии биологических инвестиций, наследования, экономических инвестиций, символического инвестирования, профилактические стратегии, образовательные и др. [Бурдьё 2005г: 97-120]. Они не осознаются агентами, но нацелены на повышение или сохранение общего капитала индивида. «Капитал» – еще одно ключевое понятие для теории П. Бурдьё, под которым понимают ресурсы, позволяющие индивиду властвовать [Бурдьё 2001: 239-266]. Исследователь выделял четыре типа капитала: экономический, социальный, культурный и символический [Бурдьё 2001: 220-266; Бурдьё 2005в: 70]. Различные структуры капитала, в свою очередь, порождают различные стратегии и практики. При этом агенты

совершают реконверсию, то есть стремятся использовать наличие одного типа капитала для увеличения другого и тем самым сохранить или улучшить позиции в социальном пространстве [Волков, Хархордин 2008: 158].

Интересно, что свои теоретические, философско-социологические, модели П. Бурдьё стал развивать во многом в связи с антропологическими/этнографическими исследованиями местного населения Алжира, где заинтересовался логикой матримониальных обменов и практиками наследования [Бурдьё 2005г: 99; Bourdieu 1977]. В данной работе я буду использовать для анализа социальной жизни чукотских оленеводческих семей некоторые из его подходов.

Социолог Э. Гидденс подобно П. Бурдьё стремился объединить структурализм и акторный подход. При этом он не столько исследовал власть как таковую, сколько анализировал связь между социальным действием и властью [Giddens 1993: 116]. Эта связь выражается в том, что действие подразумевает применение средств, позволяющих агенту достичь необходимых ему результатов, а власть представляет собой способность агента мобилизовать ресурсы для использования этих средств [Giddens 1993: 116-117]. Правда здесь идет речь о власти в широком смысле, которая определяется исследователем как способность актора вмешиваться в ход событий и изменять их течение. Власть же в более узком ее значении является свойством интеракции и представляет собой способность индивида обеспечить достижение своих целей, когда их реализация зависит от агентивности (agency) других акторов [Giddens 1993: 117-118]. Изучая взаимодействие между людьми, Э. Гидденс подчеркивал влияние, оказываемое на него распределением власти как на микроуровне (распределение власти между акторами) так и на уровне глобальных культур и идеологий [Giddens 1993: 120]. При этом он отмечал, что властные отношения далеко не всегда связаны с конфликтом [Giddens 1993: 118]. Последний является результатом несовпадения интересов акторов при их взаимодействии. И если власть является неотъемлемым элементом любой

формы социальной интеракции, то разделение интересов людей, участвующих во взаимодействии – лишь частным ее случаем [Giddens 1993: 118].

Упомяну еще одну теорию, которая опосредованно связана с исследованиями власти и которая будет использована мною в данной работе для решения поставленных задач. Речь идет концепции мимезиса, которую в социологии и антропологии успешно стал применять К. Вульф. Данный термин восходит к античности – к древнегреческому языку. Он имеет несколько значений и, в основном, используется в эстетике [Татаркевич 2002: 283-294; Вульф 2009: 25]. Я буду использовать этот термин в том смысле, как его использовал К. Вульф, то есть антропологически. «Миметические процессы – это не чистая имитация, воспроизведение или отпечаток, – писал исследователь, – Наоборот, они требуют... индивидуального конструирования» [Вульф 2009: 26-27]. Другими словами, миметическими называются не просто процессы копирования (мимикрия), а процессы творческого подражания [Вульф 2012: 11]. Именно поэтому они всегда порождают новый опыт.

К. Вульф, изучая миметические процессы, рассматривал их, прежде всего, в жестах и ритуалах и подчеркивал их телесное выражение [Вульф 2011б: 80-104; Вульф 2012: 94-152]. Социальные нормы, в том числе отношения власти, через ритуальные действия вписываются в тело [Вульф 2012: 112]. Таким образом, власть упрочивается в теле индивида и шлифует его формы выражения [Вульф 2012: 105]. Отличия телесных жестов у разных людей создают различия между социальными категориями, то есть формирует иерархию [Вульф 2012: 104-105].

Описав основные подходы изучения власти в социологических и философских теориях, применение которых, полагаю, будет полезным при анализе властных отношений у чукчей, перейду к рассмотрению работ по данной теме, создававшихся антропологами/этнографами. Изучение власти в традиционных, догосударственных обществах является классическим

сюжетом для исследований по политической антропологии. «Рождение» данной субдисциплины связывают с выходом сразу нескольких книг в 1940 году: сборника «Африканские политические системы» под редакцией М. Фортеса и Э. Эванса-Притчарда, а также книг Э. Эванса-Притчарда «Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов» и «Политическая организация ануаков Англо-Египетского Судана» [African political... 1941; Evans-Pritchard 1940a; Evans-Pritchard 1940б]. Хотя вопросы, входящие в домен этой субдисциплины обсуждались и ранее [Цит по: Куббель 1988: 7; Крадин 2004: 32-34; Бочаров 2006г: 14-15].

В 1940-1970-е гг., в период сложения данной области исследований в достаточно автономное направление, антропологов интересовал вопрос, как при отсутствии государственных институтов «примитивные» или «первобытные» общества интегрируются в единый коллектив, подчиняются определенным решениям, ведут войны, разрешают конфликты [African political... 1941; Evans-Pritchard 1940a; Fortes 1945; Barth 1959; Sahlins 1963: 285-303; Leach 1970; Asad 1972: 74-89; Chagnon 1983]. При этом антропологи традиционно большую роль в этом отводили родству: агнатному, материнскому, по браку [Эванс-Притчард 1985: 169-215; African political... 1941; Evans-Pritchard 1940a].

Изучая традиционные отношения власти, некоторые исследователи создавали различные типологии политических систем. В результате появилась концепция вождества. Вождество представляет собой промежуточное звено между догосударственными обществами и государственными структурами. Уже в «Африканских политических системах» были выделены «примитивные государства», то есть вождества, и «безгосударственные общества» [Fortes, Evans-Pritchard 1941: 5]. Первые характеризуются правлением вождей, часто наделяемых сверхъестественными способностями; во вторых власть основана исключительно на половозрастной иерархии и системе родства [Fortes,

Evans-Pritchard 1941: 5-6]. Проблема происхождения государства, поиска факторов возникновения государственности занимала многих исследователей [Southall 1953; Service 1975; White 1959; Steward 1972; Steward 1977: 69-86; The early state 1978].

Для данной работы вопрос политогенеза имеет второстепенное значение, так как речь пойдет об обществе, в котором становление государственных политических институтов не началось. Однако некоторые выводы исследований, посвященных ранним государствам, могут представлять интерес для анализа политической культуры догосударственных обществ. Например, интересны выводы Т. Далтроя и Т. Эрла. Исследователи на примере анализа политэкономии государства Инков показали два способа поддержания своей власти элитами: контроль над престижными предметами и контроль над товарами широкого потребления [D'Altroy, Earle 1985: 187-206]. Соответственно архаические государства, согласно авторам, могут быть поделены на два типа в зависимости от их финансовой системы: первые мобилизуют ресурсы за счет товаров широкого потребления, вторые – за счет престижных объектов [D'Altroy, Earle 1985: 188]. Выделенные типы являются «идеальными» в Веберовском их понимании, в реальности же, в конкретных культурах, обозначенные стратегии совмещаются, но с преобладанием первой или второй.

В 1950-е-1960-е гг. в связи со стремительными переменами в обществах колониальных стран, требовавших теоретических объяснений, появляется устойчивый интерес к конфликту и ритуалу как факторам интеграции общества [Бочаров 2006г: 19]. Такой акцент показывал политическую систему не в статике, а в динамике повседневной жизни. Например, основатель манчестерской школы М. Глакман указывал на то, что ситуации обвинения в колдовстве и феномен апартеида способствуют консолидации социума [Gluckman 2004]. Коллективная монография «Политическая антропология» под редакцией М. Шварца, В. Тернера, А. Таддена также

демонстрирует интерес к конфликту и социальной борьбе [Political anthropology 1966].

Э. Лич в монографии, посвященной изучению политических институтов качинов горной Бирмы, отмечал, что «каждое общество – представляет собой процесс во времени», ведь «демографические, экологические, экономические и политические ситуации строятся не в неизменной, а постоянно меняющейся, окружающей среде» [Leach 1970: 5]. В данном исследовании автор, применяя структуралистский подход, показал, как практики обмена женщинами между линиями создают социальную иерархию этих десцентных групп. Ранг «дающих» всегда выше ранга «принимающих» женщин групп [Leach 1970: 63-100; 136-140].

В. Тёрнер – известен своими исследованиями в области ритуала. Он вписал ритуал в область политического, показав, как в ходе ритуальных действий «проговариваются» и прописываются статусы его участников [Тёрнер 1983]. Исследователь также применял структуралистский подход. Однако он один из первых обратил внимание на индивида, как на активное действующее лицо, принимающее решения в кризисных ситуациях [Turner 1957].

В полной мере, подход, ставящий в центр исследования действующее лицо, стал применяться Ф. Бартом, который показал политическую культуру патанов (афганцев) через анализ борьбы связанных родственными отношениями индивидов за земельные ресурсы. В силу дефицита земли ее наличие или отсутствие во многом определяло у патанов наличие или отсутствие власти у человека. Ведя борьбу за этот ресурс, патаны создавали альянсы, но не с родными братьями, которые являлись их конкурентами в наследовании земли от отца, а с дальними родственниками по мужской линии [Barth 1959].

Со второй половины XX века исследователи осмыслили процессы модернизации колониальных стран. Л. Фоллерс показал прогрессирующую бюрократизацию бантуязычных племен [Fallers 1956]. Ж. Баландье в книге,

посвященной политической антропологии как отдельному теоретическому направлению, сформулировал эти тенденции следующим образом: «Старые формы власти разрушаются или изменяются, первичные правительства или традиционные Государства умирают под давлением новых современных Государств и их бюрократических администраций – или меняют форму. В большинстве стран, которые называют развивающимися началась политическая мутация, она следует за переустройствами, вытекающими из колониального господства или зависимости» [Баландье 2001: 153].

Процитированная работа была впервые опубликована в 1967 году. Она интересна еще и тем, что отражает круг вопросов, интересовавших исследователей в области политической антропологии, с момента создания и до конца 1960-х гг., а также намечает тенденции последующего развития дисциплины. Так, отдельные разделы посвящены анализу отношений между родством и властью, властью и религиозными представлениями и практиками, определению типов иерархии и понятия государства [Баландье 2001: 153]. Отмечая динамику развития традиционных обществ в современном мире, Ж. Баландье подчеркивает актуальность политической антропологии. Последняя «не исчезает вместе с тем, что... принято называть простейшими формами управления, ибо она остается перед лицом большого разнообразия политических обществ и очень сложных проявлений традиционализма» [Баландье 2001: 154]. Таким образом, автор поставил вопрос о функционировании традиционных институтов в современных условиях [Баландье 2001: 153-157].

С 1970-1980-х годов в связи с процессами деколонизации, во-первых, стала популярной тема взаимоотношений между государством и локальными сообществами. В основном исследователи на примерах из различных регионов показывали, как представители периферийных групп оказывали политическое сопротивление государственному доминированию [Скотт 2005; Cohen 1969; Scott 1985; Greenhouse 2005: 356-368; Clastres 2007; Scott 2009]. Во-вторых, появились работы, осмысляющие социально-

политическую жизнь в недавно образовавшихся государствах бывших колоний [Friedman 1991].

В ряде современных антропологических работ власть рассматривается в контексте гендерных отношений. Еще Э. Эванс-Притчард занимался кросс-культурным анализом положения женщин в «примитивных обществах» [Evans-Pritchard 1965: 37-58]. А. Вайнер раскрыла роль женщин в создании и осуществлении политической власти. На примерах из полинезийских обществ она показала, что «значительная часть ценного имущества, считающегося сокровищами клана... является женским имуществом, имуществом, которое создано женщинами и на которое они имеют особые права» [Weiner 1976; Weiner 1992a; Weiner 1992b: 222-245]. В Полинезии женщина как сестра обладает более высоким статусом, чем мужчина как брат, ведь женщина ближе к предкам и к богам, то есть к священному [Годелье 2007: 45-46].

М. Годелье также раскрыл гендерные аспекты власти. Полевую работу он проводил среди новогвинейского племени баруйя, откуда и черпал большинство примеров [Годелье 2007: 4]. У баруйя нет центральной власти, бигменов или вождей, есть просто люди более значительные, чем другие – «Великие люди» [Годелье 2007: 137]. Тем не менее, доминирование-подчинение пронизывают социальные отношения между различными категориями людей: полами, поколениями, кланами. При этом права на политическую власть проговариваются в мифологии племени и легитимируются ею. В частности, в мифах признается изначальное превосходство женщин. Однако мужчины украли у них священные объекты – флейты – и тем самым, присвоили себе их созидательную силу. Мифология также узаконивает насилие, осуществляемое над женщинами. Дело в том, что, согласно представлениям баруйя, женщины хоть и являлись первоначальными изобретателями многих культурных явлений, но их творения отличались чрезмерностью, хаосом. Для того чтобы восстановить порядок, мужчинам пришлось вмешаться и насильно подчинить себе женщин

[Годелье 2007: 153-161]. Таким образом, «власть мужчин содержит в себе, охватывает власть женщин», поэтому «у баруйя установлено, узаконено право мужчин представлять оба пола одновременно, самих себя и женщин, и следовательно, право руководить обществом» [Годелье 2007: 159].

Помимо гендерных отношений М. Годелье затрагивал связь власти с экономическими отношениями и обменом, священными объектами, а также аспекты доминирования в отношениях между старшими и младшими, людьми и богами [Годелье 2007].

Одна из современных антропологических дискуссий переосмысляет концепции анимизма и тотемизма [Descola 1986; Bird-David 1999: 67-91; Ingold 2002c: 111-131; Animism in rainforest... 2012]. Для нашей темы интерес представляет выстраивание рядом авторов связей между анимистическим и тотемистическим мировоззрениями, с одной стороны, и формами социальной иерархии, с другой [Ingold 2002c: 111-131; Pedersen 2001: 411-427]. Например, Т. Ингольд связывал тотемизм с обществами с выраженной социальной иерархией и вертикальными социальными отношениями, а анимизм – с эгалитарными обществами и горизонтальными социальными отношениями [Ingold 2002c: 111-131].

Что касается изучения власти в нашей стране, то, с одной стороны, этнографы также исследовали власть в различных культурах и выходили на уровень теоретических обобщений результатов своих работ, с другой, как отметил, В. А. Тишков, политическая антропология всё же не была приоритетной сферой исследований вплоть до конца XX в. [Тишков 2006: 51]. В дореволюционной России о власти писал М. М. Ковалевский – автор работ о традиционном праве народов Кавказа, о происхождении института семьи и собственности, о родовой организации автохтонного населения Российской империи (якутов, бурят, киргизов, остяков, калмыков, осетинов, черкесов, сванов, пшавов, чеченцев, хевсуров) [Ковалевский 1890; Ковалевский 1912; Ковалевский 2002: 129-138]. В последней он приходит к выводу универсальности данной формы социальной организации

[Ковалевский 2002: 129-138]. Н. Н. Харузин исследовал семейно-родовую организацию русских крестьян, а также других народов Российского государства (ханты, манси, якутов, нивхов, калмыков, кавказских народностей, киргизов) [Харузин 1898]. А. Н. Максимов, обладая широким кругом научных интересов, занимался, в частности, семейно-брачными отношениями в различных культурах. Так, исследователь написал обобщающую работу о семье в первобытных обществах, где рассматривал вопросы семейного права [Максимов 2012].

В советский период сюжетов, связанных с властными отношениями, касался М. О. Косвен. На кавказском материале он стремился подтвердить положения марксизма о матриархате, военной демократии, родовом строе [Косвен 1925; Косвен 1936а: 3-20; Косвен 1936б: 216-218; Косвен 1963]. В рамках марксистского подхода работал и П. И. Кушнер, писавший о родовом строе и первобытном укладе социальных отношений [Кушнер 1925].

Однако систематическая разработка сюжетов, связанных с властью, в СССР началась в 1960-е гг. и была связана, прежде всего, с исследованиями африканистов, критиковавших марксистский подход. В частности, было опровергнуто положение об обязательности прохождения всех обществ через родовую организацию и матриархат [Ольдерогге 1975: 3-8]. В работах В. М. Мисюгина и Н. М. Гиренко было продемонстрировано, что в традиционных (или первобытных) обществах социальная иерархия и социальная интеграция базируются на половозрастной асимметрии, а так же принципах родства, а не родовых структурах [Гиренко 2004; Мисюгин 2009]. В. Р. Кабо на примере обществ охотников-собирателей анализировал «первобытную доземледельческую общину» как базовый социальный институт таких коллективов. Он ставил вопрос о ее соотношении с родом, и приходил к заключению о первичности общины по отношению к родовым структурам [Кабо 1986]. «Община – условие существования родовой организации», – писал исследователь [Кабо 1981: 198-219]. Вопросами политогенеза и организации управления в ранних государствах занимались Д. А. Ольдерогге,

Ю. М. Кобищанов, О. С. Томановская, К. П. Калиновская, Н. А. Бутинов [Ольдерогге 1960; Ольдерогге 1962: 155-159; Томановская 1973: 273-283; Кобищанов 1974: 85-290; Калиновская 1976; Бутинов 1985]. Ряд исследователей-африканистов рассматривал эволюцию власти в условиях колониализма и постколониализма, а также правовое положение коренных народов, их борьбу за власть и ресурсы [Ольдерогге 1936: 10-39; Зотова 1962: 69-81; Кабо 1962: 57-68; Ольдерогге 1973: 3-11; Следзевский 1974; Балезин 1986; Бутинов 2000].

Важной для отечественной традиции изучения властных отношений стала обобщающая работа африканиста Л. Е. Куббеля «Очерки потестарно-политической этнографии», которая подвела итог осуществленным к тому времени исследованиям в данной области [Куббель 1988]. Как отметил В. В. Бочаров, данная работа была попыткой примирения «буржуазной» науки – политической антропологии – с советской традицией, базирующейся на марксизме [Бочаров 2006г: 40]. Автор рассматривал потестарно-политическую этнографию как субдисциплину этнографии, которая «занимается традиционными отношениями власти и властвования в докапиталистических обществах», а также соотношением «традиционного и современного» в сфере потестарно-политического [Куббель 1988: 3]. Введение термина «потестарности» являлось своего рода компромиссом, так как считалось, что политика появляется только в классовых обществах, которыми занимается наука политология. И только в 1990-2000-е гг. термин «политическая антропология» стал широко применяться российскими исследователями [Крадин 2004; Бочаров 2006г: 14-48].

Современные российские этнографы/антропологи исследуют различные аспекты властных отношений, однако, и сегодня большинство из них специализируется на африканских странах, а также обществах Южной, Центральной и Юго-Восточной Азии, Океании и Америки. По-прежнему большое внимание уделяется вопросам происхождения государств и их эволюции [Бондаренко 1995; Кочакова 1999; Коротаев 2006; Кочакова 2007:

321-344; Березкин 2013; Крадин 2013: 65-86; Попов 2013: 87-97; Скрынникова 2013]. Ранние формы лидерства и основания власти в традиционных обществах рассматривались Н. А. Бутиновым на примере Меланезии, О. Ю. Артемовой на примере австралийских аборигенов, Р. Р. Рахимовым на примере таджиков, Т. Б. Щепанской на примере русских и субкультурных сред [Артемова 1987; Рахимов 1995: 138-188; Щепанская 1995а: 211-240; Бутинов 1997: 126-138; Щепанская 1997: 139-152; Бутинов 2000: 104-124; Артемова 2009]. Продолжают исследоваться судьбы различных форм традиционной власти в современных государствах [Бочаров 1992; Львова 1996].

Конфликты и насилие в различных регионах и в разные исторические периоды, в том числе в современных обществах изучались многими современными учеными, среди которых В. А. Тишков, В. В. Бочаров, Н. М. Гиренко, Т. Б. Щепанская, С. В. Дмитриев, Ю. Ю. Карпов, Ю. М. Ботяков, В. А. Дмитриев, Р. Р. Рахимов и др. Упомянутые исследователи стали соавторами монографии, посвященной феномену насилия [Антропология насилия 2001]. А. А. Казанков изучал основания и уровни интенсивности межобщинной агрессии в обществах охотников-собирателей: у бушменов, аборигенов Австралии, шононоязычных индейцев Большого Бассейна США [Казанков 2002].

Большой вклад в развитие теории власти в российской антропологии внес В. В. Бочаров, автор работ, посвященных различным ее аспектам. Изучая как традиционную, так и посттрадиционную власть, ее функционирование в условиях взаимодействия с современными социально-политическими институтами, он касался таких сюжетов, как «символика власти», «обычное право», «истоки и механизмы власти», «власть и время», «власть и возраст», гендерные аспекты власти [Бочаров 1992; Бочаров 1996: 15-37; Бочаров 1997: 21-81; Бочаров 2000; Бочаров 2006а: 351-359; Бочаров 2006б: 225-238; Бочаров 2006в: 172-224; Бочаров 2006д: 274-305; Бочаров

2011: 99-117; Бочаров 2013]. Кроме того, В. В. Бочаров занимался историей и теорией изучения властных отношений [Бочаров 2006г: 14-48].

В. В. Бочаров ввел понятие «традиционной политической культуры», о котором нужно упомянуть, учитывая тему данной работы. Исследователь предложил разделять рациональную политическую культуру, «в которой политический процесс выступает в рационально-бюрократическом виде» и которая определяется «преимущественно западными политико-культурными ценностями», и традиционную политическую культуру, которая является исконным «объектом изучения политической антропологии [Бочаров 2006г: 28-32]. Традиционная политическая культура представляет собой «всеобъемлющий регулятор общественных отношений в традиционных обществах, однако по мере их развития политический процесс постепенно обретает рационально-бюрократическую форму, оттесняя на периферию неполитические виды властно-управленческих отношений» [Бочаров 2006г: 31-32].

В данном кандидатском исследовании анализироваться будет социальная жизнь чукчей до ее преобразования, произошедшего в советский период. То есть речь пойдет о традиционном, доиндустриальном, догосударственном обществе, политическая культура которого может быть названа традиционной. Хотя это не исключает необходимости коснуться вопроса о взаимодействии чукчей с представителями различных государств – Российского, Американского и ряда европейских, – которое началось еще в XVII столетии. Данный сюжет, в общем, тоже является классической исследовательской областью в политической антропологии.

Другим современным исследователем, осветившим в своих работах широкий круг проблем, связанных с пониманием власти, является В. А. Попов. Главным образом, он занимался вопросом происхождения государства [Попов 2014а: 247-256; Попов 2014б: 335-351; Попов 2014в: 282-300]. Помимо него В. А. Попов изучал символику власти, половозрастную стратификацию в традиционных обществах, развитие традиционной

политической культуры в условиях постколониализма, традиционную политическую организацию аканов и ее историческое развитие [Попов 1981: 89-97; Попов 1982: 68-79; Попов 1990: 109-145; Попов 1996: 9-14; Попов 2007: 127-134].

Теперь перейду к рассмотрению работ по антропологии власти в рамках этнографии Сибири и Севера. Уже отмечалось, что исследований затрагивающих данный аспект культуры не так много. В основном, тема власти раскрывалась в связи с обсуждением какой-то другой проблематики: социальная организация, семейно-родственные отношения, военное дело, колониальная политика, классовое расслоение, эмоции.

Например, в 1920-30-е гг. был написан ряд работ, посвященных классовому расслоению и, соответственно, социальному неравенству среди коренного населения Сибири, в том числе чукчей и коряков [Богораз 1931: 93-116; Билибин 1933а: 36-46; Билибин 1933б; СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 84].

Среди североведческих необходимо отметить исследование Ж. Бриггс, посвященное эмоциональным аспектам жизни одной эскимосской семьи [Briggs 1976]. Исследовательница, в частности, раскрыла эмоциональные стороны властных отношений. Небольшие эскимосские семейно-родственные коллективы предстают в ее работе не как «царство» эгалитаризма, а как социальная среда, в которой непрерывно разворачиваются отношения доминирования и подчинения, отстаивание лидерства, остракические действия.

Власть, как часть взаимоотношений коренного населения с государством, анализировалась Н. В. Ссориным-Чайковым. При этом исследователь не противопоставляет государственные институты локальному сообществу, а рассматривает государство как один из контекстов повседневной жизни людей [Ssorin-Chaikov 2003].

Диалог коренных народов Сибири и государственной власти стал предметом рассмотрения в исследованиях Ю. Слэзкина. В книге

«Арктические зеркала» он описал «историю чуждости» иноземцев, инородцев, язычников, дикарей, детей природы, первобытных коммунистов, национальных меньшинств, вымирающих туземцев [Слѣзкин 2008: 438]. Северяне, по замечанию автора, всегда отличались от остального населения страны, и это отличие создавало иерархию в их отношениях с официальной властью [Слѣзкин 2008: 438].

Применительно к Чукотке отношения коренного населения с представителями государства исследовались А. А. Знаменским, который показал активную роль чукчей в формировании особенностей данного взаимодействия [Znamenski 1999a; Znamenski 1999b: 19-36].

Н. И. Новикова в рамках направления юридической антропологии анализировала культурно-ценностное и правовое взаимодействие между коренными малочисленными народами Севера и нефтегазовыми корпорациями на основе полевых материалов, собранных автором в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах в 1990-2000-е гг. [Новикова 2014]. Такое исследование включило в себя, в частности, изучение обычного права коренных народов, их традиционных представлений о собственности, стратификации аборигенного сообщества.

П. Грэй, работавшая на Чукотке в 1990 – начале 2000-х гг., изучала власть как элемент политической борьбы, которую вели представители коренных малочисленных народов Севера за свои права в постсоветский период [Gray 2005].

Исследования верований и шаманизма также перекликаются с вопросом о властных отношениях. О шаманах, как лидерах коллектива у чукчей, писали И. С. Вдовин, Л. Н. Хаховская, Т. И. Щербакова [Вдовин 1981: 178-217; Хаховская 2012: 138-146; Хаховская 2013: 113-128; Щербакова 2011: 171-182]. В связи с дискуссией о концепциях анимизма и тотемизма Р. Виллерслев и О. Ультургашева затронули тему власти. Они, опираясь на материалы своих полевых наблюдений среди чукчей и эвенов, критиковали упоминавшиеся выше взгляды Т. Ингольда, согласно которым

тотемизм связан с жесткой социальной иерархией, а анимизм с эгалитаризмом [Willerslev, Ulturgasheva 2012: 48-68]. В своей статье они продемонстрировали отсутствие данной дихотомии в ткани жизни людей.

Исследователи, изучавшие социальные организацию, семейно-родственные отношения у народов Сибири, касались темы власти. Следует вспомнить работу С. А. Токарева по общественному строю якутов, в которой автор, в частности, затрагивал вопросы обычного права [Токарев 1945]. Хорошими примерами являются классические этнографические исследования по социальным отношениям у чукчей В. Г. Богораза и И. С. Вдовина [Богораз 1934б; Вдовин 1965: 79-101, 193-219]. Следует отметить, что социальная организация чукчей всегда интересовала советских этнографов в связи с «проблемой рода» у палеоазиатов [Богораз 1934б: VIII; Вдовин 1948: 56-70; Вдовин 1950: 73-100; Вдовин 1965: 79-101, 193-219; Симченко 1970: 313-331]. Действительно, у чукчей и других народов Северо-Восточной Сибири отсутствовали унилинейные десцентные группы (или родовая организация, как писали в отечественной этнографии). В литературе этому давались разные оценки: одни этнографы считали чукчей дородовым обществом, другие искали пережитки уже разложившейся родовой структуры [Богораз 1934б: VI; Вдовин 1965: 193-219; Симченко 1970: 313-331].

Чукчи известны своим воинственным прошлым. Войны, пик которых пришелся на XVII – начало XVIII в., требовали наличия таких лидеров, как военные предводители, а также способствовали формированию категории зависимых людей, которая пополнялась за счет пленников [Нефёдкин 2003: 35, 175-177]. Таким образом, военное дело чукчей связано с социальной иерархией в обществе, что нашло отражения в работах В. В. Антроповой и А. К. Нефёдкина [Антропова 1957: 99-245; Нефёдкин 2003].

Среди современных исследований Чукотки следует рассмотреть работы В. Вате. Круг ее научных интересов связан изучением родства, гендреных ролей и отношений, ритуальных практик и протестантского движения на

Чукотке. Непосредственно теме власти она не рассматривала, но затрагивала вопросы социального положения и ритуального поведения разных членов семьи в яранге и стойбище [Vaté, Beyries 2007: 393-419; Vaté 2009: 39-57; Vaté 2011: 135-159]. Для моего диссертационного исследования статьи В. Вате представляют особый интерес в связи с тем, что она проводила полевую работу среди оленеводов Амгуэмской тундры, как и В. Г. Кузнецова – автор ключевого источника для данной работы (см. ниже).

Наконец, отмечу, что в ряде работ современных исследователей Сибири вопросы, касающиеся властных отношений в рамках локального сообщества, помещены в центр внимания. Например, Е. Г. Федорова писала о лидерстве в традиционном мансийском обществе и тамгах северных манси, как элементах властной символики [Фёдорова 1996: 301-311; Фёдорова 2014: 214-247]. В. Н. Давыдов рассматривает власть каюров у эвенков, которые, по утверждению автора, «были не просто хорошими проводниками по пути из одного места в другое и прекрасными знатоками территории, но также служили медиаторами в отношениях между местным населением, с одной стороны, и промышленниками, а также представителями государства – с другой» [Давыдов 2013: 267-280].

Целью моего диссертационного исследования является определение возможных способов приобретения и/или удержания власти человеком в чукотском обществе. Другими словами, я попытаюсь ответить на вопрос: как человек своими действиями и решениями мог существенно влиять на свой социальный статус и властный ресурс, находящийся в его распоряжении.

Снова обращаясь к классическим описаниям чукчей и других народов Северо-Восточной Сибири, созданным путешественниками, миссионерами, чиновниками, этнографами, и заново интерпретируя их, а также вводя в научное поле ранее не анализировавшиеся в должной мере архивные материалы, в данной работе я раскрою контексты властных отношений в чукотских стойбищах. Стараясь отойти от механистического изображения властных отношений в традиционных обществах, часто встречающегося в

работах по политической антропологии, когда власть определяется через набор «принципов», «факторов», «асимметрий», «символов», я буду понимать данное явление социальной жизни как поток событий, отношений, чувств, мотиваций, решений, действий людей.

Для выполнения поставленной цели необходимо решить ряд следующих **задач**. Начать исследование стоит с описания и рассмотрения проявлений отношений доминирования-подчинения в повседневной жизни оленных чукчей: в хозяйственно-экономической деятельности, системе питания, досуге, обменных отношениях, пространственном и телесном поведении чукчей, конфликтах, насилии. Чукчи традиционно делились на две группы: кочевников-оленеводов и охотников на морского зверя. В фокусе данного исследования окажутся именно оленные чукчи и будет рассмотрено распределение власти в стойбищах тундры на разных уровнях: уровне семьи (яранги), уровне стойбища, уровне группы соседних стойбищ.

Основной блок задач диссертации направлен на выявление возможных способов приобретения человеком властного ресурса. В частности, хозяйственно-экономическая деятельность должна быть рассмотрена в качестве фактора, определяющего статус человека.

Еще одним из путей наращивания своего капитала у чукчей была правильно выстроенная актором «политика» родства. В этой связи необходимо рассмотреть феномен родства у чукчей, но не как систему терминов и даже отношений, а как ресурс или «социальный и символический капиталы» человека.

Как ритуальной, так и социальной властью у чукчей обладали шаманы. При этом особенностью шаманизма на Чукотке была его ярко выраженная подражательность. Учитывая эти обстоятельства, считаю необходимым проанализировать связи между миметическими практиками, шаманскими техниками, ритуальным знанием и уровнем обладаемой власти.

К XIX в. коренное население Чукотки уже как несколько веков контактировало с представителями различных государств: европейских,

американского и, конечно, Российской империи, частью которой они и рассматривались. В задачи моего исследования не входит изучение данного взаимодействия в разные исторические периоды. Но для решения поставленной в работе цели необходимо дать анализ влияния, которое могло оказываться взаимодействием с государством и его институтами на властные отношения в традиционных чукотских семейно-родственных коллективах.

Таким образом, **объектом** исследования являются властные отношения в традиционных семейно-родственных коллективах чукчей-оленеводов. **Предметом** исследования – способы приобретения и сохранения власти, процессы ее утраты и аккумуляирования, практики, влияющие на властный ресурс человека.

Методология исследования. Методологическая база исследования носит комплексный характер и основывается на системном подходе, а также принципах историзма. Как отметил М. С. Каган не только не стоит противопоставлять системный подход историческому, а напротив, существует «необходимость включения первым второго как одного из имманентных своих аспектов, наряду со структурным и функциональным анализом» [Каган 1991: 18]. Системный подход к изучению властных отношений в традиционной культуре чукчей, во-первых, оправдывает выделение феномена власти в качестве самостоятельного объекта исследования. Как писал А. В. Головнев, «изнутри у культуры нет границ, извне – есть» [Головнев 1995: 16]. То есть исследователь обладает некоторой свободой, обращаясь к данной методологической установке и определяя «извне» своё «пространство» в анализе «говорящих культур» [Козьмин 2003: 5]. В данной работе это пространство власти в культуре чукчей и ее проявления в социальной жизни людей в виде властных отношений, «которые... могут быть поняты как процессы властвования и подчинения» [Бочаров 1992: 24]. Во-вторых, данный подход позволяет рассмотреть власть и ее социальные контексты в их взаимосвязи, с учетом их структур, функций и историй [Каган 1991: 19]. Исторический принцип предполагает изучение

социальных контекстов власти с учетом их конкретно-исторической обусловленности.

Методы исследования. Перечислю основные методы сбора и анализа материала, применявшиеся в ходе написания данной работы.

Тема исследования предусматривает рассмотрение властных отношений у чукчей в прошлом, в исторический период, охватывающий полтора столетия. Это обусловило, работу, как с архивными материалами, так и широкое использование литературы исторического и этнографического характера.

Подчеркну важность работы с архивными материалами. Именно информация, полученная мной во время работы с архивными документами, помогла мне сформулировать проблему и цель диссертационного исследования. Более того, специфика архивного материала, легшего в основу данной работы (его характеристика будет дана ниже), повлияла на выбор основных методов аналитического уровня. Одним из них стал микроисторический подход.

Микроистория как отдельное направление появилась в Италии в 70-е гг. XX столетия [Медик 1994: 193]. Ее основателями считаются именно итальянские ученые: Джованни Леви и Карло Гинзбург. Сам К. Гинзбург вспоминал, что впервые услышал о микроистории от Д. Леви в 1977 или 1978 году [Ginzburg, Tedeschi 1993: 10]. В США, Франции, Великобритании, отчасти Германии, этот подход применялся в меньшей степени, хотя и в этих странах наметилась тенденция к изучению повседневного взаимодействия людей [Magnusson 2003: 712]. Некоторые исследователи, не пользуясь данным термином и не идентифицируя себя с этим подходом, практически применяли микроисторический анализ. В частности, в Америке школы микроистории не сложилось, хотя там создавались работы, выполненные в соответствии с принципами микроисторизма [Lepore 2001: 130]. Но

микроистория, как школа и даже идеология, сформировалась и процветала именно в Италии [Magnusson 2003: 712].²

Стоит отметить, что термин «микроистория» использовался и ранее в научных работах, но в него вкладывались несколько иные смыслы. К. Гинзбург признавался, что в 1970-е гг. он и его коллеги «говорили о микроистории как о лейбле, прикрепленном к пустому контейнеру, который ждет своего заполнения» [Ginzburg, Tedeschi 1993: 10]. Но по прошествии времени, когда микроистория превратилась уже в довольно цельную концепцию и приобрела популярность, исследователь, оглядываясь назад, «открыл» для себя, что это слово вовсе не свободно от «коннотаций» и прежде использовалось другими авторами [Ginzburg, Tedeschi 1993: 10]. К нему обращались еще в конце 1950-х – начале 1960-х гг. и американский ученый Д. Стюарт, и мексиканский исследователь Л. Гонзале, и знаменитый историк Ф. Бродель [Ginzburg, Tedeschi 1993: 10]. Но для первого микроистория – это снятое крупным планом событие; для второго она сводится к локальной истории, третий вообще использовал его не совсем в положительном смысле, определяя ее как «историю эфемерных событий, тех явлений на поверхности исторического процесса, которые при исследовании более длительных и глубинных конъюнктурных и структурных слоев оказываются на последнем по значению месте» [Медик 1994: 193; Ginzburg, Tedeschi 1993: 17].

Не намериваясь представить микроисторию как абсолютно целостное направление (в действительности, внутри этой школы присутствует борьба, «которая отражает перетягивание каната, происходящее между микроисториками» [Magnusson 2003: 712]) сформулирую основные принципы, на которых базируется данный подход. В современном его понимании он предполагает изучение истории локальных территорий, небольших групп, отдельных семей и людей, событий. При нем внимание

² О микроистории в период ее сложения следует говорить как о школе и идеологии, но впоследствии она стала исследовательским подходом.

исследователя сосредоточено на частных явлениях из жизни людей прошлого. Таким образом, можно говорить о микроистории мест, микроистории событий, микроистории групп, микроистории людей [Lepore 2001: 131].

Но главная особенность микроистории заключается не в специфике объекта исследования (будь-то деревня, или какой-то человек, или какое-либо событие), а в специфике применяемого метода исследования. Суть этого метода сводится к тому, что уменьшается масштаб наблюдений часто до уровня личных взаимодействий или частных жизненных историй. И это «делается не с целью поиска симпатичных «лиц», чтобы проиллюстрировать оказываемое на них воздействие исторических процессов, а чтобы углубить наше понимание самих этих процессов» [Putnam 2006: 615]. Один из основателей микроистории, Дж. Леви, определяя специфику микроисторического исследования, написал, что микроистория – это «изучение явлений под микроскопом», которое позволит «увидеть факторы ранее не замечавшиеся» [Levi 1991: 97]. В конечном счете, через познание какого-то мелкого феномена (например, человеческой жизни, небольшой местности, частого жизненного эпизода) открываются общие закономерности, тенденции функционирования общества, эпохи, культуры.

Стоит отметить, что постоянная отсылка в работах микроисториков к макроистории, то есть к более широкому, нежели предмет их исследований, историческим и политическим контекстам, подвергалась критике. Как выразился С. Магнусон, создателям и восприимчивым микроистории «не хватило уверенности в себе, чтобы сделать последний шаг и объявить, что их исследования могут стоять на своих собственных двух ногах» [Magnusson 2003: 711]. По мнению вышеупомянутого автора, ценность микроисторических исследований заключается не в том, что они позволяют приблизиться к лучшему осознанию глобальных исторических процессов, а в том, что они помогают глубже понять «мелкие явления», которые сами по себе важны и интересны для научного знания. Исследователь предложил

решить проблему давления макроистории над результатами микроисторических работ через так называемую «сингуляризацию истории». Она предлагает ученым освободиться от идеи о связанности конкретного исследования с глобальными историческими процессами и четко сфокусировать внимание на самом предмете исследования [Magnusson 2003: 720-724]. Однако С. Магнусон не отвергает привлечения сопоставительного материала и помещения изучаемого феномена в более широкий контекст идей о развитии обществ [Magnusson 2003: 721]. Таким образом, исследователь, выбравший микроисторию в качестве метода, должен балансировать между двумя крайностями: увлечение глобальными процессами в ущерб задачам конкретного исследования и нетеоритичностью, когда отдельные события, истории, места не сопоставляются с другими частными явлениями и не рассматриваются в социо-культурном и историческом контекстах.

Еще одной характерной особенностью работ, выполненных в рамках микроисторического подхода, является тенденция помещать в центре внимания исследования маргинальные, нетипичные примеры [Ginzburg, Tedeschi 1993: 33; Magnusson 2003: 709-710]. Первостепенный интерес для микроисториков представляют те люди и события, которые на первый взгляд выпадают из эпохи и культуры, к которой они принадлежат. Термин «нормальное исключение», введенный Э. Гренди, стал широко использоваться микроисториками [Медик 1994: 198; Grendi 1977: 512]. Его употребление подчеркивает относительность «исключительности». Любой нестандартный человек живет среди людей и в большей или меньшей степени принимается обществом; он вступает в повседневное взаимодействие с другими «нормальными» людьми, следовательно, не может считаться чужеродным элементом, который просто надо отбросить в силу его нетипичности. Скорее его «нетипичность» позволяет лучше понять «нормальность», принятую в той или иной культуре.

В данной работе ситуации отклонения от нормы будут играть важную роль. Обращение к ним станет аналитическим инструментом. Полагаю, что нарушение не только само представляет собой явление, но может стать и ключом к пониманию других явлений, а также того, как устроено общество. Ведь в таких ситуациях происходит пересечение практик и идеологий, что позволяет исследователю отделить одно от другого.

В качестве иллюстрации вышеописанных положений микроисторического анализа можно привести, ставшую классикой, книгу К. Гинзбурга «Сыр и черви». В ней автор воссоздает и анализирует жизненный путь одного фриульского мельника, Доменико Сканделла, по прозвищу Меноккио, жившего в XVI в. и дважды проходившего по судебному делу за подозрение в распространении ереси [Гинзбург 2000]. Человеком он был не ординарным: во времена доминирования Церкви, идеологического контроля с ее стороны, он выступил с альтернативными интерпретациями устройства мира. Привлекая широкий круг источников от делопроизводства инквизиции и церкви до трактатов гуманистов и фольклора, автор реконструирует духовные искания Меноккио. Но данное воссоздание не является самоцелью для К. Гинзбурга. Анализируя жизненный путь одного «еретика», приговоренного, в конце концов, инквизицией к сожжению на костре, сопоставляя его с историями-биографиями других представителей простонародья, привлечших к себе внимание церкви за религиозное вольнодумство, исследователь, по сути, вырисовывает облик целой эпохи, ее характерные черты, тенденции развития. Он показал, что неортодоксальные взгляды Меноккио, согласно которым, Бог и ангелы произошли из хаоса, аналогично тому, как черви появляются в сыре, выросли из народных дохристианских представлений, идей протестантизма и мыслей, почерпнутых мельником из доступных ему книг.

Отходя собственно от исторических исследований и возвращаясь к проблематике антропологических/этнографических работ, подчеркну связь между первыми и вторыми. Можно сказать, что микроистория и

антропология имеют много общего. Взгляды микроисториков и их высказывания перекликаются с аналогичными у антропологов. Дж. Леви, например, обращался к К. Гирцу и перефразировал его. «Историки не проводят исследования деревень, они проводят исследования в деревнях», – вторил он антропологу [Цит по: Медик 1994: 196]. Последний, в свою очередь, писал: «Антропологи не изучают деревни (племена, маленькие города, поселения), они проводят свои исследования в деревнях» [Geertz 1973: 22]. К. Гинзбург признавался, что, начав изучать дела инквизиции с целью реконструкции жизней и представлений мужчин и женщин, обвиненных в колдовстве, он быстро осознал необходимость сравнения своих исследований с работами антропологов [Ginzburg, Tedeschi 1993: 21-22]. Ж. Ле Гофф и Ф. Фуре говорили о необходимости восстановления связей между историей и этнологией [Цит по: Ginzburg, Tedeschi 1993: 18]. Итак, как антропологи, так и микроисторики сфокусированы на изучении повседневности, акцент делается на историях, действиях, мыслях индивида, который как микрокосм своей жизнью отражает более крупные и масштабные процессы и явления социально-культурной действительности.

Пересечение исследовательских интересов этих двух дисциплин можно также видеть на примере работы антрополога А. Макфарлана «Колдовство в Англии эпохи Тюдоров и Стюартов» [Macfarlane 1999]. Работая с историческими источниками, такими как судебные записи, церковные приходские метрические книги, документы местных архивов, дворцовые записи, завещания, правовые документы, автор помещает феномен колдовства, обвиняемых и обвинителей судебных процессов, в контекст социальных связей и распространенных в то время верований и представлений. Микроисторичность анализа А. Макфарлана выражается, во-первых, географически: исследование ограничивается одной областью в Англии – графством Эссекс; во-вторых, темпорально: использовавшиеся материалы по данной области относятся к периоду с 1485 по 1588 год. Более того, так как в это время Эссекс населяло порядка 100 000 человек, живших в

435 деревнях, автор внутри этого графства выбрал 3 деревни, находящиеся по соседству, для более интенсивного их изучения, когда этого требовали задачи исследования, и сократил хронологические рамки до 40 лет [Macfarlane 1999: 7-8]. В-третьих, А. Макфарлан уделяет большое внимание отдельным людям – участникам тех событий, которые стали предметом исследования. Он узнает и восстанавливает по историческим документам имена, происхождение и даже биографии «ведьм» и их обвинителей. Как отметил сам автор в начале своей книги, «внимание... сосредоточено на личностях, вовлеченных в судебные процессы, а не на философских основаниях колдовских верований» [Macfarlane 1999: 11]. Отдельные люди, участники процессов преследования ведьм, «подвергаются анализу с учетом географического, временного факторов, классовой принадлежности, возраста, пола, рода деятельности, родственных связей и других критериев» [Macfarlane 1999: 11]. Итак, А. Макфарлан рассматривает конкретные случаи преследования колдовства в Эссексе, затем помещает их в социальный контекст, а также контекст антропологической традиции изучения колдовства и магии.

В тесной взаимосвязи с микроисторическим подходом находится биографический метод. В общем, как следует из вышеизложенного, его можно считать аналитическим инструментом микроисторического метода. Микроисторики часто прибегают к анализу биографий отдельных людей, и даже помещают их в центре своих исследований. Например, К. Гинзбург, сделавший доминантой своей работы жизнь одного мельника, писал: «Если исторические документы дают нам возможность бросить взгляд не только на общую массу, но и на отдельную личность, глупо было бы ею не воспользоваться» [Гинзбург 2000: 41].

Необходимо отличать биографические исследования от биографического метода. Ж. Лепор сформулировала основные существенные расхождения между первыми и вторыми в одной из своих статей [Lepore 2001: 129-144]. Если для создателей биографий восстановление истории жизни отдельной

исторической личности является важным само по себе, то исследователи, прибегающие к биографическому методу, имеют «специальные небюграфические цели... даже когда они изучают жизнь отдельного человека, они стремятся исследовать период, менталитет, проблему: происхождения религиозных верований, силу народной культуры, столкновение западных и не западных народов» [Lepore 2001: 132].

Для темы данной работы использование биографического метода оправдывается тем, что он позволяет увидеть властные отношения не абстрактно, а в жизненных историях конкретных людей. Отмечу, что в антропологии/этнографии, в частности, в сибиреведении, к биографическому подходу исследователи уже обращались. Например, Г. М. Василевич опубликовала автобиографии эвенков, а С. Н. Стебницкий – коряков [Василевич 1938: 73-76; Стебницкий 1938: 76-79]. В. А. Туголоков зафиксировал биографии некоторых юкагиров [Туголоков 1979: 135-143]. Правда он это делал не столько для того чтобы глубже понять отдельные аспекты их культуры, сколько с целью продемонстрировать творческий потенциал представителей этого народа [Туголоков 1979: 143]. Акцент на биографических историях конкретных людей существовал не только в научных исследованиях. В 1950-60-е гг. XX в. существовала общественная тенденция: внимание к выдающимся личностям различных народов, населявших СССР. Так, популярная местная периодика того времени пестрит статьями о передовых оленеводах, бригадирах, охотниках и т. д. [Магаданский оленевод 1961: 12-15, 17-20, 35-36].

Уже в постсоветское время Е. А. Алексеенко обращалась к биографическому подходу как одному из методов полевой работы [Алексеенко 1998: 19-21; Алексеенко 2007: 232-235] Этнограф писала, что «в числе методов получения полевой этнографической информации одним из наиболее результативных оказался... биографический подход» [Алексеенко 2007: 232]. Е. П. Батьянова в предисловии к публикации автобиографии телеутки также отмечала, что для нее «одной из задач... полевых

исследований» являлся «сбор автобиографий, семейных хроник» [Батьянова 1996: 200]. Об актуальности сбора такого рода эмпирического материала говорит недавно вышедшая книга «Наукан и науканцы» [Наукан и науканцы 2014]. В ней были собраны девятнадцать биографических рассказов-воспоминаний людей об их детстве и юности в Наукане.

Но в упомянутых исследованиях речь идет о биографическом подходе как одной из методик сбора полевого материала, когда при беседе с информантом этнограф уделяет большое внимание историям из жизни рассказчика. Биографический метод может быть использован и на аналитическом уровне, то есть при осмыслении исследователем социально-культурных явлений. В таком ключе выполнено исследование Л. Н. Хаховской, в котором анализируется биография чукотского представителя национальных советских кадров. А. А. Сирина исследует жизнь и творчество сибирского художника Валерия Кондакова для лучшего понимания процесса формирования идентичностей [Сирина 2012: 143-150; Сирина 2014]. Т. Сафонова и И. Шанта анализируют автобиографии бурята-шамана и эвенка-бизнесмена, чтобы понять, как люди в эвенкийской и бурятской средах сами создают свои биографии и судьбы [Safonova, Santha 2010].

Обращение к биографиям, полагаю, содействует прекращению «систематической дегуманизации людей, как предмета изучения в антропологии», о которой писал еще В. Тёрнер. Исследователь критически отмечал, что люди предстают в работах антропологов как «носители безличной культуры, или как воск, отпечатываемый с «культурных паттернов», или как определяемые социальными, культурными или психологическими «силами», «переменными» или «воздействиями» различных видов» [Turner 1987: 72].

При биографическом подходе в центре внимания оказывается не столько культура, сколько сами люди – представители этой культуры. Если культура скорее ассоциируется со структурой, то анализ решений и действий, принимаемых человеком, – с концепцией агентивности (agency). По

количеству вкладываемых смыслов в это понятие разными авторами оно может конкурировать с понятием власти, о котором шла речь выше [Ritzer 2000; Habesck 2005: 7]. В целом, работы, выполненные с применением данной концепции, подчеркивают способность социальных акторов совершать независимый выбор и ориентированы на изучение социальной реальности с позиции действующего лица [Eriksen 1995: 73-74].

В моем исследовании подход агентивности используется в русле взглядов Э. Гидденса, который подчеркивал «активный, рефлексивный характер человеческого поведения» [Giddens 1984: XVI]. В историографическом разделе я уже отмечала, что ученый объединил два измерения социальной жизни: структуру и агентивность. В их антагонистичности и состоит, полагает автор, «фундаментальное напряжение социальной жизни» [Цит по: Eriksen 2001: 129].

В данном исследовании анализ властных отношений в традиционных семейно-родственных коллективах чукчей-оленьеводов будет предпринят именно с вышеописанных позиций. С одной стороны, признается и учитывается важность социально-культурной ситуации – структуры. С другой, последняя является фоном, условием, ограничителем и возможностью социального действия, которое, в свою очередь, может больше сказать о культуре, чем она о себе сама [Habesck 2005: 8].

Таким образом, применение теории действия не мешает периодическому обращению к структурно-функциональному анализу. Последний позволяет понять функциональное назначение отдельных элементов системы.

Хронологические и территориальные рамки исследования определяются, с одной стороны, источниковой базой работы, с другой, избранной методикой исследования. Нижней границей является начало XIX в., отчасти конец XVIII столетия. Это связано с тем, что первые подробные описания народов Северо-Восточной Сибири относятся именно к этому времени. Как будет отмечено ниже, ключевым методом исследования является биографический, то есть анализ жизни, биографий конкретных

людей. Такого рода информация встречается довольно редко даже в источниках за XIX в., поэтому значительный массив фактического материала относится к первой половине XX в.

К началу выделенного периода у чукчей уже сложились и благополучно существовали две основные отрасли их хозяйственно-экономической деятельности: оленеводство и морской зверобойный промысел;³ закончились войны с соседними народами, прежде всего, с коряками (к концу XVIII в.); установились мирные, торговые, отношения с русскими поселенцами [Богораз 1934б: 51-76; Вдовин 1965: 65]. Этнокультурное развитие чукчей с XIX до 20-50-х годов XX в. шло эволюционным путем без каких-либо значительных потрясений.

Данный этап обрамлен двумя «революциями»: с одной стороны «хозяйственно-экономической», связанной со сложением крупностадного оленеводства и произошедшей в XVIII – начале XIX века [Крупник 1989: 161]; с другой социалистической, приведшей к установлению новой власти на Чукотке и, как следствие, к проведению в жизнь политики советизации этого региона: коллективизации хозяйств, перевода на оседлость, запрещения религиозно-обрядовых практик и т. д. Приблизительно до середины XX столетия нововведения советской власти не сильно затрагивали повседневную жизнь людей. Например, официальная риторика говорила о переводе коренного населения с бытового кочевания на производственное, но в реальности люди продолжали следовать своим традиционным маршрутам, перемещаясь по тундре семейно-родственными коллективами. Понадобилось несколько десятилетий, чтобы политика советских властей, действительно отразилась в культуре чукчей. Произшедшая ломка традиционного уклада жизни стала заметной лишь к 1950-1960 гг., то есть

³ Появление специализированного крупностадного оленеводства пищесырьевого направления относят к середине XVIII в. И. И. Крупник выделял три этапа возникновения крупностадного оленеводства: зарождение, развитие и окончательное формирование. Последний начинается в начале XIX в. и продолжается до середины XX в. [Крупник 1989: 148, 156]. Культура морских зверобоев в районе Берингова пролива сложилась значительно раньше, в I тыс. до н. э., и связывается с палеэскимскими культурами, а чукчи, как предполагают исследователи, стали подселаться в эскимосские поселки, начиная с I тыс. н. э. [Вдовин 1987б: 38; Крупник 1989: 165].

уже в послевоенное время. В общем, в литературе уже применялся принцип деления социалистических преобразований на два этапа: довоенный и послевоенный [Сергеев 1955; Зибарев 1968; Леонтьев 1973; Гарусов 1981].

Таким образом, в работе будет рассматриваться традиционная культура чукчей до ее трансформации в результате целенаправленных действий советской власти, то есть верхней границей хронологических рамок является середина XX столетия. Я не хочу сказать, что те феномены, о которых пойдет речь в данном исследовании, прекратили свое существование во второй половине XX века. Но они продолжили свое бытование в новых социальных реалиях, что накладывало отпечаток на их функционирование. Вопрос об этих социально-культурных изменениях остается за рамками моего исследования. Материал, составивший основной корпус данных диссертации и ставший предметом анализа, относится к XIX (частично концу XVIII) – первой половине XX века.

Что касается территориальных ограничений, то в широком смысле речь пойдет о кочевом населении Чукотки. Конкретные примеры брались из различных районов данного региона, но большинство «иллюстраций» взяты из жизни оленеводов Амгуэмской тундры Иультинского района Чукотского автономного округа. При этом я считаю допустимым, и даже необходимым, по возможности, привлекать данные по культуре приморских чукчей, коряков и эскимосов в качестве сопоставительного материала. Это позволит поместить отдельные события, истории, конкретных людей в общий социально-культурный контекст. Здесь стоит отметить, что данное исследование не ставит целью выявления этнической специфики (например, чукчей), оно ориентировано на анализ конкретных практик, культурных феноменов, событий, имевших место на Чукотке в обозначенный временной период и являющихся важными для раскрытия нашей темы – властных отношений в традиционной политической культуре чукчей. В центре внимания оказывается не этническая группа, а стойбища и живущие в них

люди. Ведь именно последние «властвуют и подчиняются» [Бочаров 1992: 22].

Положения, выносимые на защиту:

1. На основе анализа архивных и опубликованных материалов исторического и этнографического характера и использования современных теоретических подходов к изучению власти, сделан вывод о рельефной выраженности отношений доминирования-подчинения в чукотских семейно-родственных коллективах. Однако данная асимметрия, связанная с такими параметрами, как социальный возраст, гендер, родство, не была ими жестко детерминирована. Напротив, властные отношения были пластичны. В чукотском обществе, в значительной степени ориентированном на индивидуальные достижения, человек действиями и решениями мог существенно влиять на свой социальный статус и властный ресурс.

2. Пластичность властных отношений, выражавшаяся в расхождении идеологий и практик, проявлялась, в различных сферах и явлениях социальной жизни людей: хозяйственно-экономической деятельности, досуге, питании, телесном и пространственном поведении, этикете, конфликтах и насилии.

3. Навыки в хозяйственно-экономической сфере, и связанное с ними экономическое благополучие, являлись одним из ресурсов власти. Успешное овладение ими позволяло человеку повысить свой статус в коллективе. Следовательно, умения были одним из факторов, обеспечивающих пластичность власти.

4. Пластичность властных отношений была связана с процессом выстраивания человеком родственных отношений, которые также отличались гибкостью. Родство у чукчей не являлось данностью, получаемой человеком по рождению, а скорее предоставляло возможность личного выбора индивида. Поэтому правильно проводимая актором «политика» родства была еще одним способом приобретения властного ресурса.

5. Ритуальное знание способствовало повышению престижа индивида в обществе. Соответственно, приобретая его, человек наращивал свой властный ресурс. Приобщение к ритуальному знанию осуществлялось с помощью мимезиса. При этом чем больше в подражательных действиях было творческой и телесной составляющих, тем глубже и мощнее являлось приобретаемое ритуальное знание, следовательно, тем значительнее был приобретаемый властный ресурс.

6. Взаимодействие с государством (и Российской империей, и советским государством), точнее его представителями, являлось одним из контекстов повседневной жизни людей. Оно также нередко становилось ресурсом власти, позволяющим отдельным людям повысить свой статус в рамках локального сообщества. В диалоге с государством чукчи стремились сохранить свободу своего действия и приобрести ресурс власти.

Характеристика источников. Во-первых, источниками данного диссертационного исследования стали многочисленные работы путешественников, исследователей, чиновников, миссионеров конца XVIII – первой половины XX в. Они неоднократно привлекались учеными для анализа различных проблем истории и этнографии Чукотки, а их описание и даже источниковедческий анализ уже приводились в литературе [Вдовин 1987а: 9-26; Тураев 2010: 507-509]. Это работы Ф. М. Августиновича, А. А. Аргентова, К. И. Богдановича, В. М. Вонлярлярского, Ф. П. Врангеля, Н. Галкина, Н. Л. Гондатти, Б. Горовского, Г. Дьячкова, Н. Ф. Каллиникова, А. Ф. Кибера, Н. К. Колина; Ф. П. Литке, Г. Л. Майделя, Ф. Ф. Матюшкина, А. Е. Норденшельда, А. В. Олсуфьева, А. А. Ресина, Н. В. Слюнина, Н. П. Сокольникова, Г. У. Свердруп, Л. М. Старокадомского, П. Ф. Унтербергера, участников Северо-Восточной географической экспедиции под руководством И. И. Билингса.

Научные работы отечественных и зарубежных этнографов также вошли в источниковедческую базу данной диссертации (работы Е. П. Батяновой, В. Г. Богораза, И. С. Вдовина, Н. Н. Дикова, А. В. Головнева, С. В. Иванова, В.

И. Иохельсона, Ю. А. Крейновича, В. Г. Кузнецовой, И. П. Лаврова, В. В. Леонтьева, А. М. Миндалевича, Е. А. Михайловой, М. А. Сергеева, С. Н. Стебницого, Л. Н. Хаховской, Ю. В. Чеснокова, С. Ямин-Пастернак, В. Ватэ, П. Грэй).

Также привлекались материалы по чукотскому фольклору. Кроме того, в качестве дополнительного источника использовались произведения художественной литературы, а именно произведения Ю. Рэтхэу и В. В. Леонтьева. Оба автора выросли на Чукотке и не понаслышке знали об особенностях чукотской культуры. Персонажи и ситуации, описываемые в их рассказах, романах, повестях, порой очень тонко передают существовавшие у чукчей обычаи, поэтому могут использоваться в качестве примеров к различным феноменам культуры.

Наконец источниками для анализа выделенного объекта исследования стали архивные материалы, хранящиеся в АМАЭ РАН и СПбФ АРАН. Об одном массиве документов из архива МАЭ РАН необходимо сказать отдельно. Речь идет об полевых материалах В. Г. Кузнецовой. Они заслуживают более детальной характеристики по двум причинам. Во-первых, данный источник является ключевым для данного исследования. К материалам В. Г. Кузнецовой я буду систематически обращаться на протяжении всех глав диссертации при построении логики аргументации. Во-вторых, источниковедческий анализ ее полевых дневников до сих пор практически не осуществлялся. Единственной работой на сегодняшний день, дающей оценку наследию В. Г. Кузнецовой, является статья Е. А. Михайловой [Михайлова 2014: 112-133].

В литературе уже обсуждался вопрос о потенциальной информативности и продуктивности использования полевых дневников исследователей прошлого в качестве этнографического источника [Козьмин 1993: 152-159; Lederman 1990: 72; Sanjerk 1990: XII]. Как сформулировал этот вопрос Р. Ледерман, можно ли приравнять полевые записи к историческим архивам или же их следует считать аналогом выписок,

которые делает историк, работая в архиве [Lederman 1990: 72]? Данная проблема вытекает из специфики формирования этнографического источника, в том числе полевых дневников: они создаются непосредственно «в поле» самим этнографом/антропологом. Иногда их «отождествляют с «литературными источниками» со всеми вытекающими отсюда последствиями значительного понижения источникового ранга» [Козьмин: 2015]. Полагаю, что ответ на приведенный вопрос Р. Ледермана не может быть однозначен и будет зависеть от характера конкретных дневников. Ведь то, что разные исследователи называют «полевым дневником», очень сильно варьирует по своей форме и содержанию [Jackson 1990: 6].

Дневники В. Г. Кузнецовой являются ценным источником для современного исследователя в силу их специфики, о которой сейчас будет сказано. Кроме того, характер записей, которые вела исследовательница, с учетом сформулированных целей и задач моей диссертации, а также ее методологии, имеет ряд существенных преимуществ конкретно для данной работы.

В. Г. Кузнецова проводила полевую работу в Амгуэмской тундре Чукотского района⁴ с 1948 по 1951 год (рис. 12). Официально она являлась участником комплексной Северо-Восточной экспедиции Института Этнографии АН СССР под руководством Г. Ф. Дебеца [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 1]. Она прибыла на Чукотку в марте 1948 года [АМАЭ, ф. к-1, оп. 2, д. 404, л. 1]. В августе этого же года, на ярмарке близ Ванкарема, проходящей на р. Рекуул, ей удалось познакомиться с летовавшими там чукчами оленеводами [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 1-2]. Исследовательница присоединилась к одному из стойбищ, хозяин которого – Тымнэнэнтын (рис. 2) – был председателем колхоза «Тундровик» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 63; д. 403, л. 25 об.; д. 404, л. 2].

Поселившись в его яранге, В. Г. Кузнецова фактически прожила в этой семье три года. Если была возможность, она посещала соседние стойбища и

⁴ Ныне Иультинский район Чукотского автономного округа.

гостевала в них. Однако жила она именно в яранге Тымнэнэнтына вплоть до смерти ее хозяина весной 1951 года. Опыт этнографа является уникальным опытом трехлетнего включенного наблюдения. Исследовательница непрерывно находилась в тундре на протяжении нескольких лет, погружившись в различные виды деятельности, составлявшие повседневную жизнь оленных чукчей.

Экспедиционные материалы В. Г. Кузнецовой, хранящиеся в архиве МАЭ РАН, состоят из полевых тетрадей, отчета и переписанных набело уже в Ленинграде полевых записей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 334-408]. Полевые тетради представляют собой ежедневные дневниковые записи. В. Г. Кузнецова старалась фиксировать все события, происходившие за день в стойбище, в котором она находилась. Она отмечала, когда люди просыпались, что ели, чем занимались в течение дня, о чем разговаривали, спорили, над чем смеялись, куда уехали из стойбища и кто приходил в гости. Подчеркну простоту и безыскусность ее записей. В них практически нет теоретических обобщений, научных гипотез, осмысляющих происходящее, редко встречается научная терминология.

При прочтении дневников схватывается ситуация происходящего в целом: описания людей, их действий и разговоров, природного ландшафта, собственных впечатлений и чувств исследовательницы представлены нераздельно. Тексты дневников – это цельные повествования, в которых, как в литературном произведении, раскрывается место действия и круг действующих лиц, с указанием их имен, внешних и психологических характеристик, а порой их биографий и генеалогий. Вводя в контекст, а точнее, постоянно вводя читателя в контекст происходящих событий, автор последовательно рассказывает о жизни амгуэмских чукчей и этнографа среди них. Дневники Варвары Григорьевны – это не лоскутное одеяло, «сшитое» из фольклорных текстов, этнографических описаний, зарисовок, интервью с

информантами и выписок из архивов и документов местной администрации, а история жизни людей с именами и лицами.⁵

Ни в коей мере не хочу преувеличивать последовательность и связность повествования В. Г. Кузнецовой. Дневники писались непосредственно в поле, бегло, часто в тяжелых условиях (плохое освещение, холод, физическая усталость автора). По всей видимости, исследовательница не всегда имела возможность писать в силу разных обстоятельств: причиной могли стать отсутствие материалов, времени, света или даже просто сил и желания. В дневниках В. Г. Кузнецова отмечала данные трудности: «Я писала, но вскоре заоченели руки»; «Стала писать. Несколько раз просыпалась девушка и убавляла огонь еле мерцающего жирника»; «Чтобы записать пару слов я использую утренние минуты перед чаем» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 69; д. 372, л. 11; д. 379, л. 7 об.]. Порой записи отсутствуют за целые недели и месяцы [См. напр. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 335-336; 341-342]. Тетради за лето 1949 года были вообще утеряны в тундре [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 22-23].

Кроме того, полевые дневники пишутся для памяти, «для аудитории, состоящей из одного человека» – автора записей [Sanjek 1990: 92]. Поэтому информация в них представленная для не автора кажется не полной. Например, В. Г. Кузнецова не всегда в полной мере поясняла маршруты кочевков, состав стойбищ, состав жителей яранг, родственные отношения между чукчами, фигурирующими в текстах. Но по мере чтения дневников и их осмысления часто можно было найти ответы на эти вопросы.

Напомню, что исследовательскими методами данной работы были выбраны, в частности, микроисторический и биографический подходы. В этой связи подчеркну такую особенность полевых записей В. Г. Кузнецовой, как локальность информации в них содержащейся. Концепция локальности, традиционно занимавшая центральное место в антропологии, уже подвергалась критике [Bank 2006: 43-66; Kristmundsdottir 2006: 163-178; Lee,

⁵ Имеется в виду архив фотоматериалов [См. Михайлова 2014: 112-133; приложение].

Ingold 2006: 67-86; Nisbett 2006: 129-148; Mukadam, Mawani 2006: 105-128; Davydov 2011]. Дж. Ли и Т. Ингольд, например, показали сконструированность представления о локальности, как некоторой местности с культурными и физическими границами, анализируя мобильность людей, а именно их пешие перемещения [Lee, Ingold 2006: 67-86].

В данной работе термин локальность используется не в смысле указания на ограниченность пространства, в котором находилась В. Г. Кузнецова на протяжении ее полевой работы. Напротив, маршруты осенне-зимних кочевок и места летних стоянок варьировали от сезона к сезону [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 2-3]. Употребляя термин локальность, я хочу подчеркнуть привязанность исследовательницы к определенному стойбищу практически на протяжении всего ее пребывания в тундре. Сведения в ее дневниках касаются только нескольких семей, с которыми исследовательница общалась и жила на протяжении трех лет. При этом подчеркну, что подавляющую часть экспедиции она находилась в одном стойбище – стойбище Тымнэнэнтына.

Таким образом, в дневниках не представлена история и этнография Чукотки в целом, или ее отдельного района. В них запечатлена повседневная жизнь одной оленеводческой семьи, с ее соседями и родственниками. Социальные отношения, в том числе властные отношения, прослеживаются при прочтении дневников на трех уровнях: уровне яранги, уровне стойбища, уровне группы соседних стойбищ. Стараясь вести дневник ежедневно, В. Г. Кузнецова фиксировала жизнь людей и этнографа среди них в тундре, их решения, страхи, желания, действия, разочарования, радости, надежды и проч. Таким образом, данный источник, с его срезом повседневности на микроуровне, позволяет в полной мере применить названные методы при решении задач исследования.

Полевые дневники этнографа/антрополога хранят информацию не только о наблюдавшейся им социальной реальности, которую он описывал и изучал, но и о самом авторе, о том, как он исследовал людей, как жил вместе

с ними, как складывались их отношения [Jackson 1990: 9]. Объектом моего исследования станут не оленные чукчи глазами В. Г. Кузнецовой, а ситуация проживания Ленинградского этнографа с амгуэмскими оленеводами. Это позволит избежать принятия точки зрения автора дневников. Хотя текст, составленный именно В. Г. Кузнецовой, будет использован в качестве источника, действия абсолютно всех участников дневниковых записей, включая саму исследовательницу, станут предметом анализа в данной работе.

В. Г. Кузнецова фактически стала одним из членов чукотской семьи, в которой она поселилась, хотя и занимала особый статус в ней. Ее история не была типичным случаем «усыновления» этнографа, наподобие усыновления, Дж. Бриггс эскимосами [Briggs 1976: 10-28]. В дневниках никак не отмечается факт ее «усыновления» или вступления в брак с местными чукчами. В ее текстах есть только одно описание такого рода: Тымнэнэтын к концу третьего года пребывания В. Г. Кузнецовой в тундре, предлагает ей не уезжать в Ленинград, а остаться с ними и стать женой его племянника Ятгыргына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 3 об.]. Исследовательница отказалась от данного предложения, сославшись на свою немощность.

Однако со всей определенностью можно сказать, что В. Г. Кузнецова сама стала участником/субъектом/актором социальных, в том числе властных, отношений в Амгуэмской тундре. В то же время, заняв самую низкую социальную позицию в чукотских стойбищах и тяжело переносив такое свое положение, она непроизвольно отразила именно данный аспект (аспект доминирования/подчинения или неравенства) социальной жизни чукчей в своих дневниках. То есть тема власти не была ее исследовательским интересом, который планомерно фиксируется в полевых записях этнографа; В. Г. Кузнецова не описывала власть, а проживала ее на своем личном опыте.

Проживание чукотской культуры происходило, в частности, на уровне телесного опыта, которым она делилась на страницах дневников. Еще М. Мосс размышлял о том, как культура оставляет свой след на телесном

поведении человека, в его «техниках тела», и приходил к выводу о решающей роли социального/культурного фактора, в частности воспитания, в формировании способов телесных действий у человека [Мосс 2011б: 304-325]. Современные исследователи продолжают уделять большое внимание телесности в культуре [Фуко 1999: 7-47, 197-247; Бурдьё 2001: 128-155; Вульф 2009: 42-46, 74-76, 82-92; Вульф 2011б: 80-104; Ingold 2002a: 243-287]. Как отметил К. Вульф «социальное действие телесно», и переплетение тела и культуры происходит с раннего детства [Вульф 2009: 13-14].

В этой связи дневники В. Г. Кузнецовой представляют большой интерес, так как они могут много поведать о телесном аспекте чукотской культуры. Исследовательница подробно описывала вкусовые качества еды и в целом ощущения, возникающие во время приема пищи. Она делится тонкостями и трудностями управления упряжным оленем, езды на нартах, длительных переходов по тундре в разные периоды года в разных местностях.

В. Г. Кузнецова, живя с чукчами, постепенно все больше и больше вовлекалась в хозяйственную и выполняла обычные работы местных жителей. Она познавала жизнь оленных чукчей в Амгуэмской тундре не с помощью интервью или опросников, а через активное включение в окружающую среду, через повседневные действия, совершаемые ею сначала как миметическое подражание чукчам, порой вынужденное, необходимое для простого выживания, а потом как автоматические, многократно повторяемые акты. Подчеркну, что мимезис – это не просто имитация или копирование опыта другого, а творческое переосмысление этого опыта, в ходе которого осуществляется его понимание [Вульф 2012: 83, 93]. К. Вульф отмечал: «В уподоблении жестам Другого приобретается опыт его телесности и мира его чувств. В мимезисе жестов других людей субъект, ведущий себя миметически, перешагивает границы собственной личности в направлении мира телесного выражения и представления других. Для него становится возможным опыт внешнего» [Вульф 2012: 107]. «Человек, соотнесенный с другим миметически, как будто снимает «отпечаток» с другого или с его

действий и интегрирует их в свой ментальный мир, в свое воображаемое» [Вульф 2011а: 22]. Иногда сами чукчи помогали в этом В. Г. Кузнецовой. Например, Тымнэнэтын учил ее, как правильно выбивать полог: «Полог выбивай ты так», – сказал старик и «стал рукой показывать, как нужно держать *тивыйгын* (снеговывивалка – перев. с чук.) при выбивке полога, вращая рукой вокруг головы» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 3 об.].

Таков был путь познания В. Г. Кузнецовой – через восприятие, чувства, действия. Все три взаимосвязаны друг с другом. Как отметил Т. Ингольд, «мы воспринимаем мир, до тех пор и потому, что действуем в нем» [Ingold 1992: 45]. Или: «Действие в мире является способом его познания» [Ingold 1992: 53]. В дневниках В. Г. Кузнецова подробно описывала процесс той или иной своей трудовой деятельности и ощущения, возникающие в ходе нее – это и обработка шкур, и колка льда, и приготовление пищи, и сбор хвороста, и помощь в установке яранги, и навешивании полога, и уборка жилища. Исследовательница училась всем этим видам деятельности и, следовательно, училась восприятию мира у чукчей. Ведь «люди не просто наделены от природы готовыми навыками восприятия, эти навыки должны быть возвращены, как и любое умение, через практику и тренировку в окружающей среде» [Ingold 1992: 283]. Таким образом, дневники позволяют современному исследователю уловить особенности культуры чукотских оленеводов на уровне телесных переживаний, через прочтение телесного опыта В. Г. Кузнецовой, текстуализированного ею на страницах полевых тетрадей.

Здесь можно провести параллель с дневником В. Беньямина. Знаменитый Московский дневник был написан немецким философом во время его визита в столицу СССР в период с 9 декабря 1926 года до 1 февраля 1927 года [Benjamin 1985: 9-135]. По словам самого автора, ведшего записи непрерывно на протяжении восьми недель, он «старался ухватить образ пролетарской Москвы, который знаком только тому, кто видел ее под снегом и льдом»; пытался «ухватить, прежде всего, ее физиогномию... и новый ритм» [Цит по: Richter 1995: 92]. Аналогично В. Г. Кузнецовой он

описывал ощущения своего тела от боли, принятия еды и питья, усталости, тепла, холода [Richter 1995: 91-92]. Последний, кстати, так же как в случае с В. Г. Кузнецовой, обострял телесные переживания [Richter 1995: 91].

Вместе с тем оба автора отмечали телесность «других». Например, В. Беньямин «фиксировал с наивысшей точностью телесные очертания и формы людей и образов вокруг него» [Richter 1995: 92]. Зарисовки В. Г. Кузнецовой жителей чукотских стойбищ также полны телесных характеристик. Ярким примером может служить ее детальное описание болезни Тымнэнэтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, д. 403].

Все это говорит о новаторском и уникальном для своего времени подходе полевой работы, применявшемся В. Г. Кузнецовой. Полагаю, в большой степени она это делала интуитивно. Хотя в ряде работ авторы отмечают, что внимание к телесным переживаниям этнографа в поле уделял еще один из основателей «ленинградской школы» в этнографии – В. Г. Богораз [Арзютов, Кан 2013: 55], а В. Г. Кузнецова проходила обучение в аспирантуре в отделе этнографии Сибири МАЭ РАН, то есть в окружении учеников знаменитого сибиреоведа. Так или иначе, но такой стиль записей представляет интерес в контексте современных феноменологических направлений в антропологии/этнографии. Например, Т. Ингольд, обращаясь к феноменологии, в частности, к исследованиям М. Мерло-Понти и М. Хайдеггера, подчеркивает значимость телесных ощущений, восприятия непосредственно через органы чувств для понимания образа жизни людей, или, как принято говорить в антропологии/этнографии, культуры [Ingold 2002b]. «Восприятие (смотрение, слушание, осязание, вкус, обоняние – прим. авт.) – это познание», – писал исследователь [Ingold 1992: 46].

Подводя итог характеристике дневников В. Г. Кузнецовой, еще раз подчеркну причины моего обращения к ним в рамках темы данной работы. Во-первых, этот источник в силу его специфики позволяет увидеть распределение власти не между абстрактными категориями, а непосредственно в повседневных практиках людей и их взаимодействиях. В

этнографической литературе можно встретить описания того, как распределялись трудовые обязанности или ресурсы питания между различными социальными группами у чукчей: например, возрастными или гендерными [См. Майдель 1894: 154; Каллиников 1912: 98; Богораз 1934б: 95-103; Норденшельд 1936: 356; Сарычев 1952: 244]. Но такие обобщения мало что могут сказать о влиянии самого властного ресурса на характер трудовой деятельности людей. Например, утверждение, что властный ресурс концентрировался в руках пожилых мужчин, будет лишь отчасти верным, так как будет подходить не для всех конкретных ситуаций в конкретных стойбищах. Дневники В. Г. Кузнецовой, как источник, позволяют сделать предметом исследования не группы людей в большей или меньшей степени наделенных властью, а саму власть как часть повседневной интеракции. Во-вторых, данный исследовательский прием находится в русле микроисторического подхода и, следовательно, в рамках методологической базы моего диссертационного исследования.

Научная новизна исследования. Новизна исследования может быть рассмотрена в двух плоскостях: региональной и методологической. Как было показано в ходе обзора литературы, властные отношения в традиционной политической культуре неоднократно становились предметом исследования. Однако, во-первых, данный аспект социальной жизни людей не рассматривался применительно к коренным народам Чукотки, и даже в рамках этнографии Сибири и Севера редко становился исследовательской темой. Во-вторых, примеры изучения власти через тщательный анализ полевых дневников этнографа, поведения личности, с применением микроисторического и биографического методов, а также теории действия, не проводились.

Практическая значимость исследования. Материалы и основные положения данного диссертационного исследования могут быть использованы при подготовке лекционных курсов и семинаров по социальной (культурной) антропологии, а в особенности, политической

антропологии. Отдельные части работы можно включить в состав методических и учебных пособий указанных дисциплин.

Помимо этого, работа имеет социальную значимость, так как содержит уникальную информацию, представляющую интерес для местных локальных сообществ. Репатриация архивного наследия, использовавшегося при написании данной работы, в форме выставок, изданий каталогов, интернет проектов будет полезна и интересна для современного населения Чукотки, поскольку содержит материалы по генеологиям, биографические данные, фотографии чукчей второй четверти XX в.

Апробация работы. Диссертация выполнена при поддержке РФФ, проекта № 14-18-02785. Собранный материал, легший в основу данного диссертационного исследования, и сделанные на основе его анализа выводы, были представлены в ряде докладов автора на следующих научных конференциях: Радловские чтения 2012 г.; IX Сибирские чтения: Грани социального; Этнокультурные традиции в прошлом и настоящем; Человек в меняющемся мире: Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности; Азия и Африка в меняющемся мире.

Кроме того, основные положения данной диссертации легли в основу двух докладов, представленных на семинарах, проводившихся в рамках программы научного обмена между Национальным Центром Научных Исследований Франции и Российской Академией Наук «Локальное знание и современные реинтерпретации в Сибири: российская и французская перспективы».

Материалы докладов были опубликованы в виде тезисов и научных статей [Верещака 2011: 264-267; Верещака 2013а: 233-239; Верещака 2013б: 324-334; Верещака 2014а: 22-24; Верещака 2014б: 15-19; Верещака 2014в: 326-339; Верещака 2015а: 388-389; Верещака 2015б: 471-472; Давыдова 2015а: 171-206; Давыдова 2015б; Давыдова 2015в: 135-138].

Представленные в работе материалы и выводы использовались мной при подготовке лекционных курсов и планов семинарских занятий по

следующим дисциплинам: социальная антропология, культурная антропология и политическая антропология. Данные курсы были подготовлены и велись мной в Санкт-Петербургском Университете Культуры и Искусств в 2013-2014 гг.

Структура и содержание данной диссертации определяется сформулированными целью и задачами исследования. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, списка используемых источников и литературы, а также приложения. В первой главе властные отношения рассматриваются как составляющая повседневной жизни и повседневных взаимодействий в семейно-родственных коллективах оленных чукчей. Кроме того, акцентируется внимание на хозяйственно-экономической деятельности как одном из факторов, определяющем распределение власти в обществе оленных чукчей. Во второй главе властные отношения исследуются в контексте родственных отношений. В третьей главе анализируется связь между властью и ритуальными знаниями и практиками. В четвертой главе власть в локальном сообществе рассматривается на фоне отношений чукчей с представителями государственной власти.

Глава I. Властные отношения в повседневной жизни оленных чукчей

Главным вопросом данного диссертационного исследования является вопрос о способах аккумуляции человеком разных видов капитала. Однако прежде чем рассматривать возможные пути приобретения власти, существовавшие у чукчей, необходимо проанализировать, как социальное неравенство отражалось в различных сферах социальной жизни людей: хозяйственно-экономической деятельности, питании, кочевом быте, пространственном поведении и его символизме, конфликтах, культуре насилия и проч. Основной задачей в рамках этой главы станет определение конкретных проявлений процессов властвования/подчинения в повседневной жизни семейно-родственных коллективов оленных чукчей. Через приведение многочисленных примеров отдельных жизненных ситуаций будет показано, что социальная асимметрия существовала у чукчей и непосредственно влияла на действия людей.

Будет также уделено внимание общим закономерностям распределения властного ресурса между различными категориями людей в семейной группе, то есть будут рассмотрены существовавшие ограничения в поведении и повседневном взаимодействии людей по полу, возрасту, родственному статусу [Бочаров 2001; Антропология власти 2007: 347-487]. Однако подчеркну, что данные принципы социальной иерархии, уже обсуждавшиеся в антропологической литературе, достаточно условны. В реальной жизни люди постоянно от них отступали. Статус человека не был детерминирован набором параметров. Как будет показано в работе, индивид скорее использовал «характеристики» себя (иногда более, а иногда менее удачно), чтобы занять, по возможности максимально выгодное положение в коллективе.

Властные отношения фактически будут рассмотрены на примере конкретной оленеводческой семьи и ее окружения (соседних стойбищ). Речь пойдет о семье, в которой большую часть своей экспедиции проживала В. Г.

Кузнецова – стойбище Тымнэнэнтына (рис. 17). Аргументация, таким образом, будет построена на основе анализа полевых дневников В. Г. Кузнецовой. При этом будет привлекаться информация и из других источников, в частности, классических этнографических описаний чукчей XIX-XX вв. Она позволит сопоставить локальные данные по конкретной семейной группе с примерами из других коллективов, регионов и временных периодов. Использование дополнительного сравнительного материала поможет не только перейти к более широким обобщениям и выводам относительно властных отношений в чукотских семейно-родственных коллективах, но и дать более глубокие интерпретации описаниям, представленным в дневниках В. Г. Кузнецовой.

1.1. Стойбище Тымнэнэнтына

В. Г. Кузнецова поселилась в яранге председателя молодого колхоза «Тундровик» – Тымнэнэнтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 2]. Колхоз образовался буквально на глазах исследовательницы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 58, 60, 63]. Его работники не обособливались от оленеводов-единоличников, напротив, продолжали поддерживать с ними родственные, хозяйственные, экономические связи [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 2; д. 360, л. 12; д. 361, л. 3]. В частности, большое количество единоличных хозяйств зимовало в районе р. Большой Тэлек, где кочевал и Тымнэнэнтын [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 11 об.; д. 394, л. 34 об.]. Неоднократно упоминается в дневниках многооленный единоличник Алёль, на ярмарках забивавший более 1000 голов [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 14 об.; д. 341, л. 57; д. 342, л. 1-1об; д. 343, л. 1-1об.; д. 348, л. 8 об., 11; д. 360, л. 9-9 об.; д. 361, л. 3; д. 363, л. 10, 33; д. 367, л. 86; д. 403, л. 6]. О регулярных контактах с единоличными хозяйствами свидетельствует жалоба самой В. Г. Кузнецовой: «Ошибочно было ехать неопытному человеку, одному, да еще женщине, да к такому народу, как тундренные *чукчи-единоличники*» (курсив – Е.А.Д.) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 18].

Исследовательница, с одной стороны, стала свидетелем зарождения колхозов и работы бригады РК ВКП(б), посещавшей стойбища и ведшей разъяснительно-пропагандистскую работу среди чукчей, не желавших вступать в колхоз [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 58-67; д. 341, л. 49; д. 387, л. 11; д. 398, л. 12 об.]. С другой стороны, она успела застать ту социальную реальность, которая восходила к традиционной культуре чукчей XIX в. Как отметила Е. А. Михайлова, фиксируемый В. Г. Кузнецовой «быт чукотского стойбища мало чем отличается от классических описаний культуры чукчей, сделанных в конце XIX – начале XX вв.» [Кузнецова 2004: 136].

Представлю краткое описание жителей стойбища, ставшего своего рода домом для В. Г. Кузнецовой почти на три года. Главой хозяйства являлся старик Тымнэнэнтын 1882 года рождения [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 1 об.]. Данная дата указана в «Списке населения Амгуэмской тундры», составленном бригадой Чукотского райкома партии во главе с И. Ф. Гуциным и переписанным В. Г. Кузнецовой в ее полевой дневник. Таким образом, в 1948 году ему было уже 66 лет. Возможно, указанная дата ошибочна. Во всяком случае, сам Тымнэнэнтын 26 июня 1949 насчитал себе 54 года [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 339, л. 69]. На момент знакомства с ним В. Г. Кузнецовой его женой была Гувакай (рис. 2) – молодая женщина лет тридцати (по ее собственным подсчетам) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 339, л. 69]. В упомянутом списке ее годом рождения значится 1860 год, то есть согласно нему ей было уже далеко за 80 лет на момент знакомства с В. Г. Кузнецовой [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 1 об.]. Но, как отметила Е. А. Михайлова, «на фотографиях Гувакай выглядит скорее молодой женщиной, чем древней старухой» [Михайлова 2014: 121].

Гувакай была не первой женой Тымнэнэнтына. Предыдущих жен звали Кау и Науго [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 11 об.; д. 351, л. 11 об.]. Об этих женщинах известно только то, что они, а также сын Тымнэнэнтына и Науго, умерли осенью 1946 года во время эпидемии кори [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д.

351, л. 11 об.]. Первый муж Гувакай, Гырголкай, тоже умер во время эпидемии [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 11]. От первого брака у Гувакай было трое детей. Двое из них, девушка Омрувакатгавыт (лет 16, рис. 4) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 45 об.; д. 339, л. 69] и мальчик Омрыятгыргын (лет 9) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 339, л. 69], тоже стали жить у Тымнэнэнтына. В сентябре 1949 года умерла и Гувакай [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 13 об.]. Уже зимой у Тымнэнэнтына появилась новая молодая жена – Эттыкутгевыт [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 341, л. 12]. Дети Гувакай после ее смерти остались в яранге Тымнэнэнтына. Однако в 1951 г. Омрувакатгавыт перешла в другое стойбище [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 4-6].

Еще одним обитателем яранги Тымнэнэнтына был его племянник, сын его умершей сестры – юноша Ятгыргын (1932 год рождения, рис. 3) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 1 об.; д. 347, л. 8]. Его родные братья, Онпыгыргын (1933 года рождения, рис. 7) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 1 об.; д. 347, л. 8], и Таёквун (1937 года рождения) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 1 об.], жили в соседней яранге – в семье младшего брата Тымнэнэнтына – Тымнэлыкота (рис. 6) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 1 об.; д. 347, л. 8; Михайлова 2014: 125]. У Тымнэлыкота (1910 год рождения) было две жены: старшая Чейвуна (1910 г. р.) и младшая – молодая девушка Тынены [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 334, л. 20 об.; д. 337, л. 1 об.; д. 365, л. 76]. Обитателем яранги Тымнэлыкота была также девочка-сирота Тымнены [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 1, 4; д. 357, л. 8].

Итак, в 1950-1951 гг. – стойбище Тымнэнэнтына состояло из перечисленных выше жителей. В 1948-1949 гг. упоминаются и другие люди, ставившие свои яранги в этом стойбище [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 334; д. 335; д. 336; д. 339]. Летом 1951 года, после смерти Тымнэнэнтына, произошли новые перестановки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 62; д. 392, л. 3 об.]. Состав чукотских коллективов, кочующих и выпасающих стада совместно, был относительно стабилен. Он постоянно обновлялся, на что обратила внимание В. Г. Кузнецова [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 86]. Данную

особенность чукотских стойбищ подмечали и прежде. А. В. Олсуфьев в конце XIX в. писал, например, что «чукчи не признают своей принадлежности тому или другому обществу, свободно перекочевывая в пределы соседнего и далее» [Олсуфьев 1896: 92]. В. Г. Богораз отмечал, что организация стойбища оленных чукчей очень неустойчива и слаба, и число семей, «пребывающих вместе», меняется почти каждый год [Богораз 1934б: 94-95]. Стремясь подчеркнуть текучесть состава семейных коллективов у чукчей, исследователь писал, что «отдельный человек, живущий одиноко, является основной единицей чукотского общества» [Богораз 1934б: 91].

Стадо хозяйства Тымнэнэтына весной 1951 года суммарно насчитывало порядка 900 голов [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 34]. Часть принадлежала колхозу, часть числилась в личном пользовании людей. Зимой 1949 года, например, колхозное стадо составляло 170 оленей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 63]. Собственником являлся не только Тымнэнэтын. Например, в тетрадке В. Г. Кузнецовой по учету оленей за 1949 год как владельцы обозначены также Ятгыргын и Тымнэлькот [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 338, л. 1 об.]. Однако наибольшее число голов в стаде принадлежало именно Тымнэнэтыну. Если у Ятгыргына, согласно подсчетам В. Г. Кузнецовой в мае 1949 года, общее число его личных оленей составляло 69, а у Тымнэлькота – 85, то у хозяина стойбища – 370 [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 338, л. 1 об.].

Таким образом, у главы стойбища, Тымнэнэтына, было наибольшее количество оленей в собственности. Еще миссионер А. Аргентов отмечал в середине XIX века, что «в лагере у оленных чукчей переднее место всегда занимает тот, у кого более оленей» [Аргентов 1857а: 90]. «Переднее место» в стойбище у чукчей символизировало главенство в коллективе [Богораз 1934б: 95].

Власть Тымнэнэтына, таким образом, в семейной группе подкреплялась его родственным статусом (старший брат, дядя, муж, отчим), возрастом (старик 66 лет, самый старший член группы), экономическим положением

(владелец подавляющего числа оленей в стаде) и, если использовать термин П. Бурдые, «символическим капиталом» (например, он был председателем колхоза) [Бурдые 2001: 96-103].

Тымнэ́лькот был хозяином второй яранги. Он был помощником и советчиком брата, но при этом слушался его и выполнял его распоряжения. Тымнэ́лькот часто заходил к Тымнэ́нэ́нтыну в ярангу, и они обсуждали хозяйственные дела [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 11 об.; д. 375, л. 4 об.; д. 384, л. 6 об.]. После смерти старшего брата младший стал главой хозяйства. Во всяком случае, В. Г. Кузнецова стала называть стойбище Тымнэ́нэ́нтына «стойбищем Тымнэ́лькота» или «Тымнэ́лькота-Ятгыргына» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 6 об., 8 об.; д. 393, л. 10]. Ятгыргын, Онпыгыргын, Омрыятгыргын, Таёквун являлись пастухами стада [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 339, л. 54 об.; д. 357, л. 2-2об.; д. 394, л. 29 об.]. Жены Тымнэ́нэ́нтына и Тымнэ́лькота обозначаются в дневниках как «хозяйки» [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 4-4 об.; д. 381, л. 2]. Омрувакатгавыт, Тымнены и Тынены как девушки-работницы [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 357, л. 7; 365, л. 71].

Отмечу еще одно стойбище, жители которого будут не раз упоминаться в данной главе. Его хозяином был Номгыргын (рис. 8), сводный брат Тымнэ́нэ́нтына: у них был общий отец, но разные матери [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 347, л. 8; д. 351, л. 5 об.; д. 353, л. 6 об.; Михайлова 2014: 127]. У него было три жены и свое собственное стадо [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 338, л. 1 об.-2; д. 353, л. 7 об.]. Номгыргын был влиятельным человеком. В. Г. Кузнецова называла его «достопочтенным чукчей» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 15 об.]. Тымнэ́нэ́нтын и Номгыргын объединяли свои стада на летний период и ставили яранги неподалеку друг от друга (рис. 18) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345-354]. В зимний период они, разделив стада, согласовывали друг с другом маршрут кочевания и старались держаться на расстоянии быстрой пешей доступности (приблизительно 300-500 м) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 53, 82; д. 365].

Для данного исследования важно показать, что властный ресурс распределялся асимметрично между членами одного стойбища: стойбища Тымнэнэнтына или Номгыргына или какого-то другого хозяйства. Также будет затронут вопрос о социальном неравенстве на уровне нескольких стойбищ, кочевавших в Амгуэмской тундре. Начнем с рассмотрения проявлений социального неравенства в хозяйственно-экономической деятельности людей.

1.2. Власть в контексте хозяйственно-экономической деятельности оленных чукчей

1.2.1. «Сезонные вариации»⁶ оленных чукчей

Хозяйство Амгуэмских чукчей, как и всех оленеводов внутренних районов Чукотки, было комплексным и, помимо самого оленеводства, включало также рыболовство, охоту, собирательство, и иногда даже морской зверобойный промысел [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2. д. 404, л. 4-6; Вдовин, Батьянова 2010: 517]. Кроме того, важными составляющими хозяйственной сферы являлись домашнее производство необходимых для жизни предметов, а также обменные практики [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2. д. 404, л. 5-6; Вдовин, Батьянова 2010: 527-529]. При этом характер деятельности, в которой принимал участие человек, а также степень погруженности в нее, варьировали, в зависимости от его статуса в коллективе.

Доминантой в хозяйственной жизни оленных чукчей являлось кочевое крупностадное оленеводство пищесырьевого направления.⁷ Оно во многом определяло пространственные перемещения и «годовой деятельности цикл» людей [Головнев 1995: 46]. В поисках пастбищ пригодных для выпаса оленей люди кочевали в бассейне р. Амгуэмы с ее притоками (рис. 1) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 341, л. 58-59; д. 348, л. 12 об.; Михайлова 2014: 115]. Сезонность существенно влияла на хозяйственно-экономическую деятельность, организацию поселений, местонахождение чукчей.

⁶ Выражение «сезонные вариации» используется по аналогии с работой М. Мосса [Mauss 2004]

⁷ См. использование термина «кочевое крупностадное оленеводство»: Крупник 1989: 146, 163. Термин «кочевое крупностадное оленеводство пищесырьевого направления» использовался применительно к народам Западной Сибири, но, может использоваться и по отношению к чукчам [Козьмин 2003: 11, 18].

Можно провести параллель с сезонной изменчивостью хозяйственной и социальной жизни эскимосов, раскрытой М. Моссом [Mauss 2004]. Исследователь показал, что природно-географические и сезонные условия, в которых проживают эскимосы и их социальная жизнь должны рассматриваться нераздельно. Эскимосы северной Канады летом занимались охотой, а зимой – рыболовством. Это обуславливалось доступностью различных ресурсов – дичи и рыбы – в разные периоды года. Ведение континентальной охоты более удобно было осуществлять небольшим количеством людей. Поэтому в зимний период эскимосы перемещались по своим территориям небольшими семейными группами. Зимой, во время лова нерестящейся рыбы, эти семьи объединялись и оседали в больших селениях. Таким образом, в течение года социальная организация эскимосов претерпевала изменения: от небольших кочевых коллективов до больших поселений, объединявших родственные семьи.

У амгуэмских оленеводов (как, впрочем, и у других оленных чукчей [См. Литке 1835: 198; Каллиников 1912: 96-97]) также можно наблюдать «сезонные вариации». Лето часть стойбищ проводила вблизи побережья, в местности Ыпъэн [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 10; Михайлова 2014: 115]. Ведь именно рядом с морским берегом находились лучшие летние пастбища, а морские ветра приносили облегчение оленям от гнуса, сильно тревожившего стадо в летний период [Богораз 1991: 15,17]. В то же время пребывание в этих краях позволяло оленеводам вести долгожданную торговлю с береговыми чукчами Ванкарема, Нутэпылмына, Тойгунэ, Нэск'ана и других поселков [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 4].

Так как летние пастбища истощались не так быстро, как зимние, несколько стойбищ, как правило, два-три, могли объединять стада и выпасать оленей совместными усилиями. Например, летом 1951 года стада Номгыргына, Майныкааквургына и Гырголкая выпасались вместе [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 29 об.]. В предыдущий же год Номгыргын объединял свое стадо со стадом Тымнэнэнтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 10 об.].

Но, несмотря на привлекательность прибрежных пастбищ и возможность приобретения на берегу продуктов морского зверобойного промысла, а также таких товаров, как чай, табак, мука, сахар, оружие и проч. [Богораз 1934б: 79-80; Богораз 1991: 35], часть оленеводов оставалась в тундре в летний период, иногда сознательно делая такой выбор, порой на протяжении многих лет, а иногда просто опоздав перейти Амгуэму до времени ее разлива. Например, Номгыргын семь лет подряд летовал в тундре (с 1944 по 1950) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 392, л. 30]. Летом 1951 года он вышел к побережью, но на будущий год уже планировал снова остаться в тундре – в местности Вэлмай. Он аргументировал свое решение обилием рыбы в тех краях [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 38]. Тымнэнэнтын чуть не опоздал до разлива рек весной 1951 года и уже был готов провести летний сезон во внутреннем районе Чукотки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 8 об., 22 об.].

Не выходявшие к побережью хозяйства осенью искали встречи с оленеводами, которые провели лето вблизи приморских поселков [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 30 об.]. Их целью была покупка (правда уже за более высокую цену) необходимых в быту товаров: тюленьего жира, шкур моржей и лахтаков, чая, табака [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 4]. Еще одним способом решения вопроса приобретения необходимых товаров было посещение поселка Амгуэма (так называемый «87-й километр»), где находилась торгово-заготовительная база. Один-два человека снаряжались от стойбища и отправлялись пешком, нагруженные продуктами для обмена [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 356, л. 8-9; д. 346, л. 5-5 об.]. Кочевья к торговым центрам небольшими отрядами существовали и прежде, что описано в этнографической литературе [Майдель 1894: 80-84; Каллиников 1912: 168].

Конкретное место летней стоянки выбиралось исходя из нескольких критериев: важно, чтобы рядом была вода, желательно изобилуемая рыбой, а также много растительности (щавель, ивовый кустарник) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 2 об.]. И рыба, и растительная пища позволяли заготовить еду впрок на осенне-зимне-весенний период [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345-354].

Собирали не только растения, но и хворост для очага, яйца птиц, и даже хлеб и доски, являвшиеся отходами с кораблей и прибываемые к берегу моря [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 5; д. 393, л. 15; д. 396, л. 22 об.-23]. Охота на морского зверя не упоминается В. Г. Кузнецовой, хотя оленеводы разделявали туши моржей, выкинутых на берег [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 9 об., 11]. В повествовании встречается охота на птицу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 6].

Таким образом, в летний сезон стойбище разделялось на тех, кто находится в стаде, выпасаемом вблизи мест богатых кустарниками и травами, и тех, кто остается в ярангах и занимается домашними работами, рыболовством, охотой, собирательством [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 4-5; д. 339. л. 74 об.]. Выпасом оленей занимались пастухи, то есть молодые люди и иногда девушки, а в стойбище оставались старики и дети. Хотя данное разделение не означало, что в летний период люди одной половины стойбища никак не контактировали с людьми другой. В стадо могли наведываться и опытные старики, чтобы давать советы и контролировать сохранность стада, и молодые девушки и женщины, чтобы помочь пастухам. В то же время подростки и молодые мужчины, выпасавшие стадо, приходили домой, чтобы подкрепиться, выспаться, поделиться новостями [См. записи за лето 1950 года: АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345-354; за лето 1951 года: д. 393-398].

Осенью оленеводы покидали летники из-за сильного ветра и пурги и уходили во внутренние районы тундры к горным хребтам Анадыря [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 404, л. 4]. Во время осенней кочевки *гытгатыляма* стойбища уже выпасали стада самостоятельно, стараясь, с одной стороны, держаться на близком расстоянии друг от друга, в пешей доступности, с другой, все-таки выдерживать дистанцию [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 56 об.]. Во-первых, необходимо было не допустить смешения оленей из разных стад [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 363, л. 7; д. 364, л. 9]. В. Г. Кузнецова, описывая осеннюю кочевку 1949 года, отметила в дневнике: «Кочевали до тех пор, пока не

увидели яранги чукчей. Остановились в километре от них. Четыре яранги, а на расстоянии от них еще четыре» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 46 об.-47]. Во-вторых, осенне-зимние пастбища уже не выдерживали большого поголовья. Чем больше было стадо, тем быстрее оно должно было передвигаться [Богораз 1991: 15].

Зимой стойбище снова могло разделиться на две части: одна останавливалась с основным грузом вещей, другая продолжала кочевание со стадом налегке [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 15]. Но такое разделение происходило не всегда. Место зимовки тоже выбиралось тщательно. Важно было наличие корма для оленей, поэтому ценились места вблизи гор богатых мхом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 6 об.]. Преимуществом места являлась также близость водного источника. В осенне-зимний период активно велась континентальная охота на медведей, волков, песцов, лисиц, росомых, зайцев, гусей, диких оленей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 18 об.– 22]. Пушного зверя могли добыть и летом. Но такие шкурки не принимались на сдачу в торгово-заготовительную базу, так как охота в этот сезон была запрещена государством [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 21 об.].

Весной кочевники спешили к месту отела. Оно должно было быть малоснежным и защищенным от ветров. После отела стадо каждого стойбища делилось на две части: быков с прошлогодними телятами (*пээчвак*) и важенок с молодым приплодом (*рэквыт*) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 10; Кузнецова 1957]. В весенний период, во время кочевки к месту отела – *тагрытыляма*, два или три стойбища вновь могли объединить свои усилия и соединить стада, как это делали Тымнэнэнтын и Номгыргын [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 363, л. 7], однако во время отела стада разделяли. Проведя отел в апреле, чукчи начинали кочевку *нивлевутылян* к месту летней стоянки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 9; Кузнецова 1957: 293-294]. Если она располагалась рядом с побережьем, то людям нужно было торопиться, чтобы успеть перейти через реку до ее разлива [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 17]. Весной 1951 года, с конца апреля по начало июня, Номгыргын и Тымнэлькот

осуществили переход от места отела (место впадения р. Энмоун в р. Якитики) до летней стоянки на побережье (местность Ыпъэн) за двенадцать кочевок: 2 до реки Амгуэма и 10 – после переправы на левобережье [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 55].

Таким образом, сезонные условия определяли многое в жизни людей: и их местонахождение, и специфику хозяйственной деятельности, и даже состав и размеры стойбища, что в свою очередь неизбежно накладывало отпечаток на отношения между людьми.

1.2.2. Хозяйственная деятельность: глава стойбища и его домочадцы

Не только перемещения, но и значительная часть трудовой деятельности у оленных чукчей была связана именно с нуждами стада. Как говорил оленевод Иван Вуквукай: «Не олень для человека, а человек – для оленя» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1412, л. 78]. Все люди, даже женщины, так или иначе, участвовали в работах, имеющих отношение к уходу за оленями. Рассмотрим, как властный ресурс влиял на характер деятельности, в которой принимал участие человек.

Сильный хозяин стойбища, авторитет которого был высок как среди жителей его яранг, так и среди жителей соседних, должен был хорошо разбираться в тонкостях оленного дела и руководить процессом присмотра и ухода за стадом. Таким лидером был Тымнэнэнтын, управлявший всем процессом, направленным на сохранение и процветание стада. За свою жизнь он, судя по всему, сумел значительно преумножить его поголовье. Ведь дед Тымнэнэнтына, перешедший занятием морским зверобойным промыслом к оленеводству, имел лишь 5 важенок [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 41 об.]. Тымнэнэнтын гордился своими умениями оберегать оленей. Он с гордостью заявлял, что «никогда не станет *нымтумгын* (пастухом – перев. с чук.) у кого-нибудь из богатых» чукчей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 86 об.]. Безусловно, удача в оленеводстве была лишним подкреплением авторитета главы хозяйства.

Тымнэнэнтыну приходилось решать целый комплекс вопросов. Одним из важнейших был вопрос о маршруте кочевания. В советское время для определения пастбищных территорий стад организовывались землеустроительные экспедиции. Например, Ю. В. Чесноков упоминает такую экспедицию в своем полевом дневнике, проводившуюся в 1976 году в совхозе «Марковский» и определившую схему сезонных пастбищ бригады [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1412, л. 23 об]. В доколхозный период оленеводческие хозяйства самостоятельно определяли маршруты кочевков. Так как выбор хороших мест служил залогом благополучия стада, успех в оленеводстве зависел от опыта главы хозяйства и решения, принятого им в конечном итоге. Тымнэнэнтын хоть и был колхозником, но, можно сказать, номинально, поэтому все маршруты выбирал самостоятельно.

Тема предстоящих кочевков была излюбленной у чукчей и поднималась регулярно [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 382, л. 11 об.; д. 394, л. 37 об.-38]. О предполагаемом месте зимовки могли начать говорить еще летом, и, наоборот, о летнике задуматься уже зимой. В июне 1951 год Тынагыргын, житель из стойбища Номгыргына, делился с В. Г. Кузнецовой планами их хозяина на осень, зиму и даже следующее лето: «Как только взойдет следующий ... месяц, будут праздновать *нын'энрирукэн*⁸. А затем отремонтировать и делать нарты и кочевать на Паратку, на Амгуэму. С кочевкой будут спешить, так как здесь у моря задерживаться рискованно. Поднимутся ветры. У Паратки, в горах Иультина, они задержатся, а затем, если позволит наличие корма, зимовать будут или на Энмоуне, или недалеко от 87 км. На будущее лето 1952 года ... Номгыргын будет кочевать на Вэлмэй, там много рыбы» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 37 об.-38].

Однако в реальности эти планы были весьма приблизительны, так как впоследствии менялись неоднократно, порой в последний момент и по несколько раз в день. Слова Тынагыргына «если позволит наличие корма» – весьма характерны. Маршрут определялся буквально в процессе кочевания.

⁸ Следует полагать, имеется в виду праздник осеннего убоя оленей [Кузнецова 1957: 265].

В направление постоянно вносились коррективы. Тымнэнэнтын вместе с Тэмнелкотом и иногда Ятгыргыном ездили по тундре и выбирали места для предстоящей кочевки. Они высматривали наличие ягеля, хвороста, воды, характер снега [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 3 об.-4, 31].

Иногда маршрут кочевки мог измениться на прямо противоположное направление, если выяснялось, что оно выбрано неправильно. Именно так произошло с ярангами Номгыргына в ноябре 1950 года. Еще в конце лета планировалось, что Тымнэнэнтын и Номгыргын зимовать будут в районе Большого Тэлека [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 4 об.]. Во время осенней кочевки к тем местам на стадо напали волки, загрызли несколько десятков оленей, а остальных разогнали [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 15]. К счастью, их удалось найти. Но хозяин стада Номгыргын проинтерпретировал это событие как знак того, что стойбище движется в неправильном направлении. Его нужно было обязательно поменять, иначе стали бы происходить несчастья. Номгыргын советовал и Тымнэнэнтину, с которым они кочевали совместно той осенью, тоже сменить маршрут. А четырехлетнему ребенку из стойбища Номгыргына даже приснился сон, что Тымнэнэнтын умрет, если не повернет обратно со своим стадом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 44]. В. Г. Кузнецова записала в своем дневнике 20 ноября 1950 года:

«Тымнэнэнтын был не разговорчив, пасмурен. Сказал, что утром у Номгыргына четырехлетняя дочка Номгыргына сказала, если будете кочевать в Майнытэлек, случится несчастье (какое несчастье, я не поняла, кажется, смерть Тымнэнэнтына). Хозяйка ахнула, сказав: «Не нужно кочевать туда» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 44-44 об.].

Тымнэнэнтын пошел на компромисс: он разошелся с Номгыргыном и продолжил кочевку в том же направлении – вдоль рек Большой и Малый Чануан, но к Большому Тэлеку идти не стал. Этот случай служит одной из иллюстраций к той пластичности в выборе направления кочевания, которая была свойственна чукчам.

Маршрут кочевки порой выбирался прямо на ходу: непосредственно во время перемещения высматривали хорошие места для прохода нарт. И в этом деле решение опять-таки принимал Тымнэнэтын. Во время кочевки к летнику в 1949 году В. Г. Кузнецова записала: «Днем кочевка, снега очень мало, путь трудный. Сначала Тымнэнэтын вел первый караван, потом передал его Тымнэлькуту, а сам шел пешком впереди и выбирал места для проезда всех караванов» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 339, л. 41 об.].

Об этой особенности перемещений оленных чукчей писали и прежде. Например, Г. Л. Майдель обратил внимание, что чукчи, кочуя в начале лета, искали полосы снега для облегчения продвижения нарт [Майдель 1894: 175]. Н. Ф. Каллиников же заметил, что «глава стойбища, обыкновенно, совершает быстрый переезд до следующей остановки, где выбирает новое место, тогда как остальные члены семьи двигаются медленно с обозом» [Каллиников 1812: 168].

Выбор способа кочевания также характеризовался гибкостью. Под способом кочевания имеется в виду практика разделения стойбища на две части в зимний период: *энэтраляткан*, уходящей со стадом и *рамагляткан*, остающейся на одном месте [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 15]. В стойбище Тымнэнэтына при таком разделении передняя, главная, яранга прекращала кочевку, а вторая яранга, яранга Тымнэлькута, отправлялась сопровождать стадо.

Осенью-зимой 1950/1951 годов Тымнэнэтын несколько раз менял решение по этому вопросу. «За чаем Тымнэнэтын принял окончательное решение», – писала В. Г. Кузнецова 5 января 1951 года, – «со своей ярангой остаться здесь неподвижно, без стада, а яранга Тымнэлькута со стадом будет кочевать в места с хорошим кормом – *ватаном* (ягель – перев. с чук.). Еще вчера определенности не было, то говорил сделать *магны* (склад – перев. с чук.) и оставить лишний груз, а обеим ярангам со стадом кочевать, то – оставить не только *магны*, а [также] нарты с не требующимся в данное время

содержимым (рис 16).⁹ И лишь сегодня принял иное решение. Старику тяжело оставаться без стада, без поездок в гости, или на упряжке просто в тундру. В прошлый раз он прямо сказал – «Госка без стада, без оленьей упряжки» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 1 об.-2]. Однако через несколько недель вновь встал вопрос о дальнейшем кочевании. «Тымнэнэтын с женой ушли к Чейвуне на чай и там было принято решение, безусловно исходящее от Тымнэнэтына. Решили оставить большую часть нарт с грузом здесь – сделать магны и налегке кочевать. Обеим ярангам со всем стадом. Еще вчера Эттыкутгэвыт говорила, что скоро мы останемся одни без стада, а Тымнэлыкот со стадом укучет. ... Сегодня же решили по-иному. Пришедшая от Чейвуны хозяйка сказала Омрувакатгавыт: «Скоро будем кочевать» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 93 об.-94].

Момент начала очередного перехода тоже был довольно ситуативен. После внезапной отмены кочевки в стойбище Тымнэнэтына В. Г. Кузнецова написала в своем дневнике: «Подобную неопределенность, непостоянство, перемену решений, возврат к ним, я наблюдала весной 1950 года и в стойбище Тымненькау, стоящем у озера Иургеней» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 368, л. 6]. Оказавшись через несколько месяцев в ярангах Чаунских колхозников, исследовательница вновь обратила внимание на данную особенность оленеводов: «Здесь я увидела такие же непостоянность и неуверенность в решениях относительно кочевки, как и в единоличных стойбищах Номгыргына и Тымнэнэтына» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 10].

Непостоянство в вопросе перемещений на собственном опыте пришлось испытать и путешественникам, решавшимся на кочевание вместе с чукчами. Например, интересен опыт колымского исправника Г. Л. Майделя, который для исполнения задания Иркутского губернатора о выяснении отношений чукчей с русской администрацией, путешествовал по внутренним областям

⁹ В зимний период, чтобы облегчить процесс кочевания, оленеводы или разделяли стойбище, или оставляли часть своих вещей (*магны*) в тундре.

Чукотки в 1869-1870 гг. В этом предприятии он опирался на своего проводника – богатого оленевода Амвраоргина, и, в общем, зависел от него. Однако последний постоянно менял планы, руководствуясь различными соображениями, такими как состояние пастбищ, стада, домашние дела [Майдель 1894: 140, 164, 171-172, 261]. Г. Л. Майдель признавался, что ему ничего не оставалось, как смириться и соглашаться во всем со своим товарищем. «Я не знал ни страны, куда мы ехали, ни обращения с животными, на которых мы собирались путешествовать, следовательно, я не мог иметь никакого самостоятельного суждения», – признавал свою беспомощность автор [Майдель 1894: 140]. «Раз решившись ехать с чукчами, мы должны были путешествовать так как кочевники и отучиться дорожить временем», – смиренно заключил он [Майдель 1894: 164].

Аналогичным образом капитан Северо-Восточной географической экспедиции 1785-1795 гг. И. И. Биллингс, предприняв сухопутный переход по тундре для описания Шелагского мыса, раздражался из-за неповоротливости и упрямства своих проводников в вопросах передвижения [Сарычев 1952: 188, 256]. Чукчи «вывели бы из терпения самого Иова», – сетовал он в своем дневнике по этому поводу [Сарычев 1952: 256].

Запланированная кочевка могла быть отменена из-за погодных условий, приехавших или ожидаемых гостей, работы, требующей срочного завершения (например, сбор хвороста, проверка капканов), болезни людей, из-за дурных предзнаменований, наконец, просто в связи с нежеланием хозяина кочевать в данный момент [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 17 об.; д. 383, л. 12 об.; д. 403, л. 19]. Иногда же, наоборот, хозяин мог неожиданно для остальных жителей объявить о кочевке на следующий день [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 368, л. 6].

Подчеркну, что, хотя хозяин стойбища мог слушать советы других людей, последнее слово всегда оставалось за ним. Тымнэнэнтын обсуждал дела с братом Тымнэлькотом, но окончательное решение исходило от него самого [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 384, л. 6 об.]. В. Г. Кузнецова отмечала,

что «всегда отдает распоряжение он (Тымнэнэнтын – прим. авт.)» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 15]. Другие жители стойбища могли высказывать лишь свои мнения или констатировать уже принятое решение. Показателен диалог между Омрувакатгавыт и ее братом Омрыятгыргыном. Последний рассуждал о том, куда должно направиться стадо в ближайшем будущем. Девушка оборвала его и возразила: «Откуда ты знаешь, куда мы будем кочевать? Ты не начальник», – сказала девушка [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 34 об.-35].

Схожие наблюдения были сделаны В. Г. Богоразом. Исследователь описал главу одной оленеводческой семьи по имени Кауно. Этот человек был очень стар и довольно слаб. Однако, будучи владельцем двух стад, он продолжал решать очень «важные вопросы о выборе летнего пастбища, о направлении сезонной кочевки и т. п.» [Богораз 1934б: 97].

Итак, маршрут, время и способ кочевания определял хозяин стойбища. В своем выборе он руководствовался несколькими вещами. Во-первых, пригодностью пастбищ для оленей и наличием необходимых ресурсов для человека: воды, рыбных рек, растительности (особенно это касалось летних стоянок, когда происходила заготовка растений, а иногда и рыбы, впрок), веток для костра. Еще казак Борис Кузнецкий, два года находившийся в плену у состоятельного оленевода Мего, доносил в 1756 году, что чукчи «всегда останавливаются на таких по знаемости их местах, где можно тех оленей прокормить мохом» [Колониальная политика... 1935: 181]. Чукчи объясняли уже упоминавшемуся Г. Л. Майделю, что мох различен в разных местах и показывали ему 4 или 5 его видов: «некоторые они считали за очень хорошие, одни особенно полезные осенью и зимой, а другие в то время, когда коровы телятся» [Майдель 1894: 154]. Кроме того, в период отела необходимо было оберегать телят от сильных ветров. С этой целью искали долины и лоцины [Майдель 1894: 154]. Летом искали места, поросшие ивняком и обдуваемые ветрами [Майдель 1894: 156-157]. К. Мерк, участник Северо-Восточной географической экспедиции под руководством И. И. Биллингса, заметил, что чукчи стараются объезжать местность на своих

легких нартах и искать пригодные для выпаса места (например, с не замерзшим снегом) [Мерк 1978: 114].

В этой связи значительную часть времени хозяевам стад нужно было посвящать осмотру окрестностей [Каллиников 1912: 98]. В этом им помогали опытные пастухи. Помощниками Тымнэнэнтына были брат Тымнэлькот и племянник Ятгыргын. На страницах дневников В. Г. Кузнецовой хозяин предстает постоянно разъезжающим по тундре оленеводом. «Тымнэнэнтын ушел в стадо, – писала В. Г. Кузнецова, – собирается ехать на оленях. Вот непоседа старик. Ночью едва не умирал, а утром едет на оленях, в мороз и холодный ветер» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 92]. Н. Ф. Каллиников, занимавшийся в 1908-1910 гг. по поручению губернатора Приморской области обследованием экономического положения Чукотки, также отметил, что именно хозяин стойбища облюбовывает пастбища для оленей [Каллиников 1912: 98].

Во-вторых, маршрут кочевки и ее темп согласовывались с соседними стойбищами: с ними необходимо было соблюдать правильную дистанцию. С одной стороны, стремились держаться неподалеку от своих соседей, с другой, старались не допустить чрезмерной близости, приводящей к быстрой истощаемости кормовой базы для оленей, а также к смешению стад. О необходимости держать стада на расстоянии говорил, в частности, один богатый оленевод Г. Л. Майделю [Майдель 1894: 98]. Поэтому глава стойбища не только регулярно осматривал природный ландшафт окрестностей, но следил за перемещениями соседних хозяйств, старался узнавать последнюю информацию о том, как проходит их кочевка. Если предстояла кочевка, то извещали соседей. Так, например, житель стойбища Номгыргына, Вуквувэгыргын, в день кочевки пришел с утра к Тымнэнэнтыну, чтобы сообщить ему об этом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 40].

В-третьих, необходимо было не пропустить разного рода предзнаменования, чтобы не допустить несчастий со стадом и людьми, как

это произошло осенью 1950 года у Номгыргына. Хозяин следил за разного рода «знаками». Так, например, повседневным занятием для Тымнэнэнтына было гадание на картах о стаде и кочевках [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 70; д. 367, л. 79]. Увиденный сон, как хозяином, так и одним из его домочадцев мог повлиять на решение относительно кочевания [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 360, л. 5 об.].

Итак, сильные главы стойбищ, такие как Тымнэнэнтын и Номгыргын, являлись знатоками в вопросах оленеводства. Во время гостевых визитов друг у друга они заводили разговор о стаде, ягеле, ездовых оленях [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 42 об.]. Они руководили не только ходом кочевания, но и всем процессом содержания стада. Тымнэнэнтын отдавал распоряжения пастухам, особенно старшему из них – Ятгыргыну [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 29 об.]. Он часто читал им нравоучения за недостаточное усердие и лень. «Кроме ночного пастушества в стаде, ничего не знаешь. Плохой ездок на оленях, не упражняешься, не обучаешь ездовых оленей. Оставить вас одних, так и ярангу с нартами, при кочевке, наполовину оставите на *ралканын* (прежнее место яранги – перев. с чук.)», – говорил он своему племяннику [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 36 об.].

Тымнэнэнтын руководил забоем оленей: указывал, каких животных забивать и в каком количестве. Даже при плохом самочувствии он участвовал в этих вопросах. Например, в декабре 1950 года, перед очередным забоем оленей, Тымнэнэнтын заболел. Тымнэлькот пришел к больному брату и просунул голову в полог. Он «разговаривал с Тымнэнэнтыном о забое оленей, каких именно и сколько нужно забить» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 18].

Тымнэнэнтын всегда интересовался состоянием стада и его местоположением. В. Г. Кузнецова писала в своем дневнике: «Тымнэнэнтыным, как и всегда, спросил [пастухов], где стадо, есть ли ветер в месте нахождения стада» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 373, л. 3 об.]. В случае чрезвычайной ситуации глава хозяйства определял план действий, а в случае

пропажи оленей он не только руководили поиском, но и сам принимал в нем участие [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 93; д. 365, л. 17]. Г. Л. Майдель также обратил внимание, что во время разразившейся бури старик Амвраоргин, богатый оленевод, хозяин нескольких стад, как и все мужчины стойбища, находился при оленях [Майдель 1894: 154].

Если хозяин был успешен в своем руководстве, то это увеличивало его авторитет в глазах, как жителей его стойбища, так и в глазах соседей. Ведь многое зависело от его умений и способностей. Достижение процветания стада было не простой задачей, так как «оленоводство – капризная и ненадежная вещь» [Каллиников 1912: 46]. Порой случалось так, «что в одно лето или зиму зажиточный, обеспеченный оленевод терял все, или почти все свое имущество» [Каллиников 1912: 46]. Совершая действия, направленные на процветание стада, человек осуществлял, как «стратегии экономических инвестиций», так и «стратегии символического инвестирования» [Бурдые 2005г: 103-104]. Его престиж увеличивался, с одной стороны, за счет роста «экономического капитала», с другой, признания окружающими его личных харизматических качеств [Бурдые 2001: 37; Вебер 1922].

Например, многооленного «богача» Алёля, владельца четырех стад, очень уважали в Амгуэмской тундре [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 86]. Весной 1951 года он был арестован как кулак. Весть очень огорчила местных жителей. Тынагыргын сказал по этому поводу: «Алёль был хороший и добрый для всех кочевников, особенно бедняков. Без всякой платы забивал оленей на пищу на все ближайшие бедняцкие стойбища» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 6-6об.].

Уважение, как в семье, так и среди оленеводов соседних стойбищ, необходимо было заслужить. Успех в хозяйственной деятельности – был важным критерием. После смерти Тымнэнэнтына главой стойбища стал его младший брат Тымнэлькот [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 6 об., 9 об.]. Однако он еще не обладал тем авторитетом, которым пользовался его старший брат. Возможно, по этой причине уважаемый в Амгуэмской тундре

Номгыргын, «достопочтенный стадовладелец», в летний период объединявший свое стадо со стадом Тымнэнэнтына, после смерти старика, отделился и лето 1951 года выпасал оленей совместно с другим стойбищем [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 15 об.; д. 392-398].

Показательны также некоторые реплики членов семьи. В июле 1951 года потерялась часть стада стойбища Тымнэлькота (к этому моменту Тымнэнэнтын уже умер). Тогда «старуха Кыптенеут и жена хозяина Чейвуна язвительно сказали Тымнэлькоту и Эйнечину (житель стойбища Тымнэлькота со своей ярангой – прим. авт.): «Только занимаетесь полозьями и забыли о стаде». «Ну-ну, не ворчите», – извиняющимся голосом ответил Эйнечин» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 397, л. 11 об.]. Потери оленей происходили и при Тымнэнэнтыне, но никто из членов семьи никогда его не попрекал [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 93].

Если владелец стада оказывался нерадивым хозяином, то его репутация существенно портилась: его начинали укорять, от него могли отсоединиться другие яранги, уйти жена, отвернуться союзники. Таким оленеводом был Гырголь, в семье которого В. Г. Кузнецова жила последние месяцы своей полевой работы – летом 1951 года. После смерти тестя Гырголь остался владельцем большого стада. Но он был «нерадив и беспечен» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 29]. В результате Гырголь растерял большую часть оленей. Тогда его жена решила оставить такого хозяина и уехала с братом к матери [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 32].

В. Г. Богораз рассказывает об одном оленевode по имени Айнардын. Он, будучи бездетным, усыновил маленького мальчика – сына соседа по стойбищу Айо. После смерти последнего его жена решила уйти в другое стойбище и при этом она забрала своего сына, вернув двух упряжных оленей, которые были подарены ее мужу Айнардыном за усыновленного ребенка. Причина этого разрыва заключалась в том, что Айнардын к этому времени растерял значительную часть своего стада и его олени продолжали убывать. Женщина решила, что бесперспективно, как для нее, так и для ее сына,

оставаться с хозяином, от которого отвернулась «оленная удача» [Богораз 1934б: 104].

Таким образом, статус главы хозяйства не был достаточным условием для того, чтобы человек обладал значительной властью. Более того, даже экономическое превосходство в коллективе таковым не являлось. Конечно, оно было важным и необходимым условием наращивания властного ресурса. Н. Ф. Каллиников писал, например, об этом следующим образом: «Обыкновенно один на стойбище имеет всех, или большинство свободных, необученных для езды, предназначенных в пищу, оленей. Являясь таким образом хозяином некоторого имущества, от которого зависят его товарищи по стойбищу, владелец неминуемо приобретает главенствующую роль во всех течениях обыденной жизни» [Каллиников 1912: 82]. Но в силу того что растерять оленей можно было в одночасье, куда более важным показателем влияния человека становилась его способность сохранять стадо на протяжении длительного времени.

Лидирующую позицию занимал хозяин не только в оленеводстве, но и в вопросах обмена. В. Г. Кузнецова описала приезд в Амгуэмскую тундру из Ванкарема бригады Чукотского райкома партии в январе 1949 года. Вместе с ними был также продавец Пылё. Он вел торговлю с тундровыми чукчами. Закупались необходимым многие оленеводы: Тымнэнэнтын, Тымнэлькот, Каглё, Номгыргын, Кааквургын, Рэнтыгыргын, Тнарэнтыгыргын. Однако Тымнэнэнтину предоставили возможность первому отобрать себе всё необходимое, что он и сделал [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 55]. В. Г. Кузнецова никак не поясняет данную привилегию старика. Вероятно, причиной был его статус председателя колхоза. В таком случае здесь мы видим, как «символический капитал» преобразуется в «экономический». П. Бурдые отмечал взаимосвязанность разных видов капитала: «материальный капитал конвертируется в капитал символический, а тот в свою очередь подлежит конвертации в капитал материальный» [Бурдые 2001: 233].

Схожие наблюдения были сделаны и другими авторами. Например, Н. В. Слюнин, оказавшись в чукотском селении в конце XIX в., торговал с чукчами. Именно хозяин-старик первым выменял себе необходимые товары, такие как чай и сахар, у доктора-путешественника. Только когда он закончил, к Н. В. Слюнину стали подходить остальные местные жители [Слюнин 1896: 12].

Я уже упоминала описанного В. Г. Богоразом старика Кауно, в связи с вопросом о кочевании. Он был не очень здоров и, кроме того, по словам членов его семьи, «совсем впал в детство». Однако Кауно «каждую весну ездил к реке Росомашьей и там проводил меновой торг с приморскими торговцами, которые в это время наезжали туда, привозя приморские продукты и американские товары». Старик делал покупки совершенно не рационально, не учитывая практических потребностей семьи. Например, «вместо сахара он привез патоку в бутылках, потому что она красная, а ему нравился этот цвет; вместо охотничьих ножей он покупал столовые, потому что они блестящие и т. д.». При этом члены семьи соглашались с таким положением дел и не думали лишать старика власти распоряжения имуществом. Ведь это было его имущество. Они говорили: «Что же делать? Ведь это старик». «Я уверен, что до своей смерти Кауно оставался главой семьи», – заключил В. Г. Богораз [Богораз 1934б: 97].

Порой хозяин мог также вмешиваться в традиционные женские занятия: приготовление пищи, обработку шкур, кройку и шитье, уборку.¹⁰ Его участие выражалось в просьбах, обращенных к женщинам его яранги, выполнить или, наоборот, отложить исполнение, той или иной работы [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 1-1об., 7-7об.; д. 376, л. 2]. Например, во время своей болезни Тымнэнэнтын отменил рубку костей и уборку. «Даже удары *тивийгина* (снеговывивалка – перев. с чук.) при выбивании одежды были им запрещены, и выбивавшие вышли из *чоттагена* (пространство внутри

¹⁰ О традиционных женских работах см: Майдель 1894: 154; Каллиников 1912: 98; Норденшельд 1936: 356; Сарычев Г. А. 1952: 244; Богораз 1991: 149-163.

яранги между входом и пологом – перев. с чук.) на улицу» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 3 об.]. Он мог наказывать женщин в его яранге, не выполнявших свои обязанности должным образом [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 49].

Однако по большей части, за выполнением домашних женских и подростковых обязанностей следила хозяйка. Если в яранге была одна женщина, то у нее в принципе не было выбора: она должна была выполнять все работы по дому (в таком случае муж, как правило, помогал своей жене). Положение такой женщины было не завидным – приходилось много работать [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 357, л. 7]. Но часто в яранге помимо хозяйки – как правило, жены хозяина, была также одна или несколько работниц. В. Г. Кузнецова даже записала отдельное слово, обозначающее таких женщин – *гыпилын*¹¹ [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 357, л. 7]. Работницами являлись дочери, племянницы, младшие жены хозяина, а также еще более дальние его родственницы и даже вообще не связанные с ним родством девушки/женщины.

С одной стороны, традиционные женские занятия у чукчей выполнялись в равной мере всеми женщинами яранги. И хозяйка, и другие женщины/девушки/девочки участвовали во всех видах деятельности. В то же время различные виды труда не были однородны с точки зрения их привлекательности/непривлекательности в глазах чукчей. Власть хозяйки заключалась в том, что она определяла трудовую занятость других женщин. Ее авторитет был высок в этих вопросах и распоряжения исполнялись неукоснительно.

Приведу несколько примеров. Когда Омрувакатгавыт занималась во внешней части яранги приготовлением *прэрэма* (колобки из оленьего мяса и жира – перев. с чук.) для стариков в их предстоящую поездку, хозяйка, находившаяся в пологе, «высунула голову и следила за ее работой, давала указания, ругала ее» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 70 об.]. Омрувакатгавыт

¹¹ В чукотско-русском словаре этому слову дается четыре перевода: 1) работник 2) слуга 3) домохозяйка 4) домработница [Молл Инэнликэй 2005: 36].

раньше всех выходила и позже всех заходила в полог. Ранним утром, даже ночью, она грела и подавала чай для хозяев по их требованию [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 359, л. 11 об.; д. 370, л. 8]. Именно она, а не хозяйка, чаще обрабатывала шкуры (рис. 5) [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 10 об.; д. 349, л. 2 об.; д. 351, л. 5; д. 375, л. 8 об.].

Аналогичную картину увидел и описал Н. Галкин. Будучи уполномоченным Дальневосточного отделения Госторга и Внешторга на Чукотском полуострове в 1924-1925 гг., он объезжал на собаках чукотские селения. «Я наблюдал девушку, лет 17, – пишет автор, оказавшись в яранге оленевода, – племянницу хозяина, которая выполняла все несложные, но хлопотливые домашние работы». Хозяйка же находилась в пологе, откуда то и дело «раздавалось какое-нибудь приказание, и девушка, ответив обычным *ыы* (да – перев. с чук.), принималась за выполнение его» [Галкин 1929: 180].

Подчеркну, что разделение обязанностей, гендреное, возрастное или статусное, не было жестким и непроницаемым. В чукотском обществе, не имеющем четкой простроенной структуры, люди действовали по ситуации. Если не хватало пастухов, то молодые женщины ходили выпасать оленей, как это делали, например, Томгына, Омрувакотгавыт, Тынены [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 339, л. 10; д. 377, л. 2; д. 395, л. 17, 21]. После разгона волками стада Номгыргына почти все женщины ушли в тундру на поиски оленей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 15 об.]. Однажды во время отбоя упряжных оленей мужчинами Тымнэнэтын даже закричал на жену: «А эта что сидит, не помогает нам» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 384, л. 7 об.]. В то же время, если женщины не успевали шить покрытия для яранги, то мужчины им помогали, как, например, это делал Тымнатыргын [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 362, л. 1]. Если женщина была занята, то мужчине самому приходилось разогреть или даже приготовить еду, как порой происходило с Ятгыргыном или Гырголем [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 341, л. 25; д. 367, л. 27; д. 396, л. 22 об.].

Социальная организация чукчей действительно была достаточно аморфна. Унилинейные десцентные группы (роды, кланы, линиджи)

отсутствовали у чукчей. Возрастное и гендерное деление общества являлось одним из факторов, влиявших на интеракцию людей и их деятельность. Но даже оно подстраивалось при необходимости под особенности конкретной жизненной ситуации (например, нехватка мужчин или девушек в стойбище). Другими словами, разделение людей на группы – гендерные, возрастные, родственные – безусловно, присутствовало, но не являлось жестким, неизменным, принципиальным для людей при решении повседневных задач.

Основной единицей социальной организации чукчей была семейная группа, состоящая из одной или нескольких малых семей. Она представляла собой локальный хозяйственный коллектив, живущий и кочующий вместе – то есть стойбище. В него входили люди, объединенные родством, свойством или соседской близостью. При этом его состав отличался текучестью и высокой степенью нестабильности. Наиболее крепкие социальные связи, отличавшиеся относительной устойчивостью, существовали с достаточно небольшим числом лиц, к которым относились ближайшие родственники индивида: родители, дети, сиблинги. Но даже семейные узы были «не слишком крепки», и, в принципе, они могли быть разорваны [Богораз 1934б: 91]. Каждый человек, балансируя между своими возможностями и устремлениями, мог выбрать тот или иной коллектив и присоединиться к нему. На протяжении жизни люди не раз могли переходить из одного стойбища в другое.

Н. М. Гиренко назвал поселение (а для оленных чукчей таковым являлось стойбище) «первичным социумом». Исследователь полагал, что поселение является исторически первой формой организации социальной жизни людей, «минимально необходимым институтом», «необходимым свойством человеческого общества с первых шагов его развития» [Гиренко 2004: 104]. То есть первичный социум – наиболее архаичная форма социального объединения людей. Другие же виды социальных объединений являются вторичными по отношению к нему.

Чукотский материал не может полностью подтвердить или опровергнуть данную теорию. Но он показывает, что этнографической науке известны общества, в которых именно принадлежность к поселению (то есть стойбищу или иногда отдельной яранге), как коллективу, являлась первичным и доминантными в жизни людей по сравнению с принадлежностью к другим формам социальных объединений. Одновременно с этим, как было отмечено, человек достаточно легко менял свою принадлежность к тому или иному стойбищу.

Мобильность, ситуативность, аморфность социальных отношений у чукчей, как впрочем, и рассмотренные мобильность и ситуативность их хозяйственной деятельности, формировали специфику власти в чукотских семейно-родственных коллективах. Властные отношения были пластичны. Будучи, безусловно, связанными с такими параметрами как социальный возраст, гендер, родство, они не определялись ими. Авторитет приобретался человеком его действиями и решениями.

В результате, при отсутствии простроенной социальной иерархии, основанной на институтах, благополучие коллектива зависело от действий наиболее харизматичного его члена, который и становился главой хозяйства. Чем больше и дольше процветало хозяйственное семейно-родственное объединение, тем больше власти концентрировалось в руках его лидера. Именно этим, полагаю, и следует объяснять столь рельефно выраженную влияние Тымнэнэтына как главы стойбища.

1.2.3. Пространственный символизм власти

Хозяин (и в определенных ситуациях хозяйка) распоряжался не только относительно работы, но и отдыха людей. Например, он или его жена могли отпустить в гости или разрешить пришедшим из стада пастухам остаться на ночь дома и передохнуть, чтобы они могли набраться сил [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 379, л. 4; д. 380, л. 4]. Почетному гостю хозяева буквально не разрешали участвовать в домашних делах яранги. Как уже отмечалось, с почестями была принята В. Г. Кузнецова в стойбище Гемына (рис. 10), когда

она впервые оказалась у них [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 1-3]. Исследовательница, привыкшая к обвинениям в лениности со стороны Тымнэнэнтына и его жены, постаралась как-то помочь Неутыне, жене Гемына. Но в ответ последняя сказала: «Не нужно этого делать, не помогай. Иди пройдишь, сходи в соседнюю ярангу» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 5 об.].

Отдых людей имел пространственное выражение: он нередко был связан с их нахождением в пологе, в котором люди спали, отдыхали, принимали пищу. Так как оленеводы испытывали дефицит жира, то, в отличие от береговых чукчей, они, в целях экономии, старались убирать полог и днем в нем не засиживаться, а проводить время в наружном шатре [Каллиников 1912: 96]. При этом нахождение во внутреннем спальном помещении контролировалось хозяевами. Они могли обращаться, как к домочадцам, так и гостям с просьбой выйти из полога, а также разрешить, или запретить войти в него [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 25-25 об., 90 об.; д. 376, л. 1, 3].

Гости без приглашения хозяина или хозяйки в полог не заходили. Данное приглашение или его отсутствие коррелировало со статусом человека. Например, своего брата, хозяина соседнего стойбища, Номгыргына, Тымнэнэнтын не хотел отпускать из полога, уговаривая его остаться на чаепитие [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 90]. А хромого безоленного Тынагыгына он нехотя ненадолго впустил погреться во внутренний шатер [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 90 об.]. Когда уважаемый Номгыргын в один из гостевых визитов решил остаться ночевать у Тымнэлькота и покинул спальное помещение Тымнэнэнтына, последний расстроился [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 15 об.]. Таким образом, можно видеть, что власть и престиж имели пространственное выражение у чукчей. Другими словами, социальное пространство и физическое пространство оказывались связаны друг с другом: первое «стремится преобразоваться более или менее строгим образом» во второе [Бурдые 2005д: 50].

Пространственный символизм власти выражался также в наличии в яранге нескольких спальных помещений. Дело в том, что в некоторых ярангах было несколько полов. У Тымнэнэнтына их было два: большой – примерно из двенадцати шкур, и маленький – из семи [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 344, л. 101]. Такую роскошь чукчи могли себе позволить, главным образом, в летний период. Во-первых, в это время стойбище стояло на одном месте, что делало возможным увеличение яранги, и следовательно, размещение в ней второго полога; а во-вторых, в силу теплых погодных условий помещение быстро прогревалось, поэтому летом полог должен был набиваться не так плотно людьми, как зимой. Но такое разделение спального места имело не только практическое, но и символическое значение.

В первом, более просторном пологе летом 1950 года спали и отдыхали Тымнэнэнтын и его жена Эттыкугэвыт; во втором обитали все остальные: пастухи Ятгыргын и Омрыятгыргын и работница Омрувакатгавыт, а также В. Г. Кузнецова [См. АМАЭ, ф. К-1. оп. 2, д. 346, л. 6 об., д. 358, л. 11 об.]. Гости размещались в том или ином пологе в соответствии с их статусом. Тымнэлькот и его жены – приглашались в большой полог у Тымнэнэнтына, а пастухи и девочка-работница из яранги Тымнэлькота укладывались вместе с молодежью яранги Тымнэнэнтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 352, л. 3 об.; д. 359, л. 9; д. 364, л. 4]. Например, Пэнас – третья, самая младшая жена Номгыргына, ночевала с ребятами в маленьком пологе [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 362, л. 10].

При этом люди не были «прикреплены» к какому-то спальному помещению. Их нахождение в одном из двух полов отражало реальную социальную иерархию на тот или иной момент времени. Так как она менялась, то и пространственное положение человека тоже не было неизменным. Например, Омрыятгыргын, пасынок Тымнэнэнтына, сын умершей жены хозяина – Гувакай, при жизни матери находился не в маленьком, а в большом пологе, вместе с матерью и хозяином. Положение детей Гувакай после ее смерти действительно стало более бесправным. Об

этом еще пойдет речь в следующей главе. Здесь же надо подчеркнуть, что такие перемены находили свое символическое выражение в пространственном расположении людей в яранге. «Социальное деление», в данном случае властная асимметрия, «оказывается объективированным в физическом пространстве», то есть в размещении людей в яранге [Бурдые 2005д: 51].

Можно предложить и другую, альтернативную, интерпретацию описанного случая перемещения мальчика, если будем рассматривать тело человека – как источник и символ власти [Бочаров 2006д: 291-295]. Возможно, что смерть матери стала причиной «переезда» Омрыятгыргына в другой полог, и как следствие, отдалившись телесно от семейного главы, он отстранился и от источника власти. В общем, обе интерпретации не являются взаимоисключающими, а вполне могут дополнять друг друга. Спор о том, что было первично – физическое удаление или социальное отстранение, напоминает «спор о курице и яйце». Важнее другое: одни люди, будучи наделенными некоторой силой, влияли на пространственное расположение других.

1.2.4. Властные отношения в телесном опыте людей

В предыдущем параграфе была затронута тема телесного опыта людей. Полагаю, что ее следует развивать. Ведь анализируя распределение обязанностей между людьми, порой можно уловить телесность социального неравенства, о которой писали М. Фуко, П. Бурдые, К. Вульф [Фуко 1999; Бурдые 2005в: 64-86; Вульф 2009; Вульф 2011а: 7-40; Вульф 2011б: 80-104; Вульф 2012]. «Социальные дистанции вписаны в тело, точнее в отношение к телу», – отмечал П. Бурдые [Бурдые 2005в: 71]. У чукчей отношение к разным «телам» было не одинаково. Если М. Фуко продемонстрировал различия в обращении с телами людей диахронически: показал их для разных эпох и связал с изменениями, происходившими в западной пенитенциарной системе, то в данном исследовании эти различия будут рассмотрены синхронно, то есть в рамках одной культуры [Фуко 1999].

Фактически социальная иерархия формировала иерархию «тел» у чукчей. Соответственно, обращение с ними также подчинялось принципу их неравноценности. В частности, это проявлялось в уходе за одеждой, от состояния которой зависел телесный комфорт людей. Заботой каждого человека была просушка личной одежды. Нередко чукчи сушили ее ночью на своем теле, выворачивая наизнанку. Это был неприятный, но действенный способ. Каждый должен был сам позаботиться о себе, и только одежду хозяина сушили на себе другие жители яранги, а именно девушка-работница. В. Г. Кузнецова заметила, что Омрувакатгавыт одевала на ночь «верхний *иръын* (верхняя мужская одежда – перев. с чук.) и *конагтэ* (штаны – перев. с чук.) Тымнэнэнтына, ворсом к телу, для просушки» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 373, л. 5]. Кроме того, девушка согревала ноги хозяина, которые она должна была класть себе на живот под меховую рубаху [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 361, л. 10].

Практика очистки одежды снеговывивалкой перед заходом в полог также связана с отношением к телу, и ее анализ также может много сказать о властных отношениях. Дело в том, что предложение выбить одежду другого человека символизировало почтительное к нему отношение, поэтому интересно посмотреть, кто кому и в каких ситуациях помогал счищать снег. Иногда хозяева сами убирали снег с одежды друг друга [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 2; д. 376, л. 12]. Но порой они могли обратиться к другим членам семьи за помощью. Пастухи, девушка-работница и В. Г. Кузнецова всегда исполняли просьбу хозяев счистить с них иней [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 1]. Более того, Тымнэнэнтын мог приказать кому-то из членов его семьи выбить или, наоборот, запретить выбивать одежду другому домочадцу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 3 об.; д. 376, л. 12 об.]. По отношению же друг к другу ребята могли проявить нежелание выполнять просьбу. Однажды Омрыятгыргын пришел домой из стада и попросил сестру сбить ему одежду, чтобы он мог зайти в полог. Однако «девушка продолжала дремать [в

пологе], сказав лишь парню, где находится приготовленная для него еда» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 4 об.].

В. Г. Кузнецова также становилась «жертвой» подобного к себе отношения. Надо сказать, что «иерархию тел» она прожила на собственном телесном опыте. Отношение чукчей к «телу» исследовательницы подчеркивало ее низкий статус. Однажды, заходя в шатер, она попросила Омрыятгыргына, стоявшего рядом, выбить снег из ее меховой рубашки. «*Чамам* (не могу – перев. с чук.)», – ответил мальчик, не взяв *тивийгына*, который исследовательница подавала ему [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 12].

На ночь В. Г. Кузнецовой давали лишь одну и к тому же старую шкуру, на которой она спала. Одеядло ей не предоставляли. Не было у нее также мехового комбинезона, которым можно было бы накрыться, поэтому ночью исследовательница часто мерзла [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 13]. Когда же Тымнэлыкот остался ночевать в яранге Тымнэнэнтына и лег на место исследовательницы, ему подали две шкуры лучшего качества: на одну он лег, а второй укрылся [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 17-17 об.].

Однако иногда происходили изменения социального положения В. Г. Кузнецовой. Например, исследовательница была удивлена, когда, придя в гости к Гемыну, сам хозяин предложил сбить иней с ее одежды. В. Г. Кузнецова собиралась пойти в соседнюю ярангу, чтобы найти человека, который бы выбил ее одежду, так как не предполагала, что это может сделать глава стойбища, единственный находившийся рядом в тот момент. Однако он остановил гостью и сам сбил иней с ее одежды [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 2 об.]. Дело в том, что в стойбище этих колхозников В. Г. Кузнецову принимали с большим почетом, оказывая ей всевозможные знаки гостеприимства, о которых еще будет сказано ниже.

Здесь важно отметить, что В. Г. Кузнецова не ожидала таких действий Гемына по отношению к ней и ее одежде, так как у Тымнэнэнтына хозяин не выбивал снег и иней с других людей, лишь иногда своей жене [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 12]. С тем же правилом, надо полагать, она сталкивалась в

других стойбищах, так как описанный случай произошел на третий год ее пребывания в тундре: к тому времени исследовательница уже посетила множество хозяйств и была хорошо знакома с нюансами поведения в чукотских ярангах.

Некоторые сведения путешественников XIX в. также говорят о различном отношении к «телам» людей. Г. Л. Майдель описал богатого оленевода Ятыргина. Он был очень влиятельным и известным человеком в районе Чаунской губы в середине XIX в. Этот уже немощный старик заставлял провинившихся встать перед ним на колени и ударял их [Майдель 1894: 94-95].

Миссионер А. Аргентов, проповедуя христианство, посещал чукотские стойбища. Однажды он остановился у хозяина по имени Аканькев. «Это был в полном смысле слова исполин», – писал миссионер, – «его считали за существо особенное», так как у него была «необыкновенной величины голова и соответственные ей чрезвычайного объема жилистые кулаки, что придавало ему большую важность в кругу своих» [Аргентов 1857б: 44]. Аканькев, «пользуясь этим преимуществом частенько прогуливался верхом на спинах (сугошером) своих приятелей, и хотя за такой деспотизм бранили его в глаза и по заочью, но никто не смел ослушиваться, когда он приказывал нести себя иногда верст 20 и более» [Аргентов 1857б: 45]. «Впрочем, Аканькев [был] добрый человек», – завершил свой рассказ А. Аргентов [Аргентов 1857б: 45].

Интересно описание А. Е. Норденшельда его первой встречи с Василием Менка – богатым оленеводом, который сам называл себя представителем русской власти. Однажды утром экипаж судна, стоявшего у скованного льдами побережья Чукотки, увидел, как множество чукчей тащит нарты с человеком. Вначале все подумали, что на корабль везут больного. Но «когда шествие приблизилось к борту судна, предполагаемый больной очень бойко взобрался по обледенелому штормтрапу, взошел на палубу с важностью, свидетельствующей о его высоком положении, поздоровался с чувством

собственного достоинства и на ломаном русском языке объяснил, что он в этих местах – лицо влиятельное» [Норденшельд 1936: 159]. «Василий Менка приехал на судно по еще не вполне надежному льду на нартах, которые тянули не собаки, а его подчиненные» [Норденшельд 1936: 160]. Конечно, это были не подчиненные. Можно полагать, что это были домочадцы и/или чукчи соседних стойбищ, которые таким образом проявляли свое уважение к Менке.

Описание А. Е. Нордельшельда перекликается с описанием другого мореплавателя. Ф. П. Врангель, возглавлявший экспедицию по исследованию северо-восточной части Сибири в 1820-1824 гг., обратил внимание, что богатые чукчи приезжают на санях, а «простолюдины из беднейшего сословия» бегут подле саней, погоняя собак [Врангель 1948: 308].

Снова предлагаю обратиться к опыту В. Г. Кузнецовой. Она хорошо знала трудности пешего перехода по сравнению с ездой на упряжке, поскольку Тымнэнэнтын не раз обрекал ее на пешие переходы, причем порой демонстративно. Однажды, после гостевания у Гемына, она отправилась обратно – в стойбище Тымнэнэнтына. Сам старик и его племянник Ятгыргын тоже были в гостях у чаунского колхозника и также собирались ехать домой через какое-то время. В. Г. Кузнецова, выйдя пешком по направлению к дому, рассчитывала, что хозяин или парень, будучи на оленьих упряжках, подхватят ее по дороге, так как путь предстоял длинный. Но этого не произошло. Через полтора километра ее «нагнали Тымнэнэнтын и Ятгыргын, ехавший впереди». Исследовательница «поздоровалась с ним, парень проехал мимо не остановив упряжки». «Посадит Тымнэнэнтын», – подумала В. Г. Кузнецова. Но «старик повернул в сторону упряжку, проезжая мимо», и сказал: «Иди пешком». Исследовательница сетовала: «Упряжки поехали дальше, а я поплелась по рыхлому снегу, без лыж. Еще далеко было от яранг, а уже начало темнеть, в 5-м часу вечера. В 6-м часу стало совсем темно, едва различала след от полозьев нарт. В одном месте кустарника показался зверь. Шла озираясь по сторонам. Сердце билось учащенно, вся была мокрая от

пота». В итоге, уставшая женщина в сердцах написала о Тымнэнэнтыне: «Больной живот твой массажировала, ухаживала в каждую болезнь, а ты не захотел довезти меня на нартах. "Иди пешком" в ночь! Старая негодная коряга» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 1].

Обобщая вышеприведенные данные (об оленеводстве, домашних работах, отдыхе и связанных с ними телесном опыте и пространственной локализации людей), можно констатировать наличие агентивности у глав семейно-родственных коллективов, а также хозяек яранг. Но здесь важнее не столько само наличие способности совершать действие (ведь каждый член семьи обладал ею), сколько то, что агентивность сильных хозяев стойбищ нередко приводила к воздействию на агентивность других людей. Власть, по определению М. Фуко, – это способность одного действия структурировать другое, влиять на него [цит по: Волков, Хархордин 2008: 178]. Так, Тымнэнэнтын, принимая решения о маршруте кочевания, выбирая места летних и зимних стоянок, раздавая указания пастухам, работницам, разрешая им отдохнуть, приказывая идти пешком и проч., «структурировал» агентивность жителей его стойбища.

1.2.5. Сопротивление доминированию и физическое насилие

Однако люди могли оказывать «скрытое сопротивление»¹² навязываемой им воле, порой весьма успешное. Одним из приемов как для пастухов стойбища Тымнэнэнтына, так и для девушек-работниц, была смена поведения в отсутствии хозяев. В. Г. Кузнецова наблюдала, что оставленные одни ребята бездельничают, разговаривают, шутят, флиртуют, но не работают [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 80]. Исследовательница, в частности, описывала метаморфозы в поведении старшего пастуха Ятгыргына:

«Вдали появились *гекенылит* (ездоки на оленях – перев. с чук.; то есть к стойбищу подъезжали хозяева на упряжных оленях – прим. авт.). Ятгыргын поспешно пошел за сбором хвороста. В отсутствие хозяев он совершенно

¹² Здесь применяется термин Дж. Скотта, хотя в другом контексте [Scott 2009].

другой, такой, какой он есть на самом деле. При стариках парень – работяга, ежедневный ночной пастух, а днем – работник по дому. Без стариков, без своих обоих дядьев, парень не спешит в стадо и ведет себя как хозяин. В первые дни отъезда Тымнэнэнтыва в стадо уходил почти в полночь, с вечера находясь в пологе с Тынены, куда уносили ему от нас ужин – вареное мясо, *кэмээрын*,¹³ а также его одежду» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 28-28 об.].

Аналогичную стратегию В. Г. Кузнецова наблюдала и в других стойбищах. Например, женщины из бригады колхозника Оттынтонуа при появлении бригадира в их яранге сразу схватились за работу и сделали вид, что шьют. В его же отсутствие они болтали и отдыхали [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 8].

Человек также мог просто не выполнять ожидаемое от него действие. Возникающее в результате этого раздражение у тех, кто рассчитывал на выполнение поручения/приказа/обязанности, часто не высказывалось открыто. Претензии передавались намёками. Существовали различные способы показать свое неудовольствие, не говоря об этом прямо. Одним из них был юмор. Намекая Ятгыргыну на его привычку спать в стаде во время пастушества, хозяйка сказала ему: «Вместе пойдем пастушить»? Юноша засмеялся в ответ и пообещал, что не заснет [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 51-51 об.].

В. Г. Кузнецова не раз получала такого рода замечания в свой адрес. Опишу конкретный эпизод. Находясь в гостях у чаунских колхозников, она засиделась в пологе. Хозяйка яранги Етгын, собравшись варить ужин, съязвила. «Ты ведь шьешь», – сказала она этнографу, пишущему в пологе [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 6 об.]. Исследовательница к концу дня ждала упреков со стороны хозяйки этой яранги: ведь она не только бездельничала, но и сожгла жир в жирнике. Но женщина выразила их в шуточной форме:

¹³ Чукотское блюдо - листья ивы, смешанные с содержимым оленьего желудка [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 9].

начала говорить разным людям, что «Варвара сына родила» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 9-9об.].

Исследовательница, оставаясь всё-таки аутсайдером, человеком внешним, не все «намёки» могла прочувствовать, распознать. Однажды Тымнэнэнтын вышел из полога, а чай еще не был готов. Приготовление чая в основном считалось обязанностью девушки Омрувакатгавыт, а также В. Г. Кузнецовой (ведь это была одна из тех работ, которые могла выполнять этнограф). Старик стал греметь чайником. Хозяйка услышала и тихонько сказала В. Г. Кузнецовой, чтобы она вышла и сама занялась приготовлением чая. Исследовательница так и сделала [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 49]. Потенциальный конфликт был улажен.

Можно провести параллель с эскимосскими сообществами. Как показала Ж. Бриггс в своей статье, посвященной анализу управления конфликтными ситуациями в семейных коллективах инуитов, люди в традиционных эскимосских селениях старались избегать прямой конфронтации, поэтому активно прибегали к шуткам, намёкам и просто молчанию, чтобы не допустить открытого агрессивного взаимодействия [Briggs 2000: 110-124].

Таким образом, можно видеть, что реализация власти в чукотских стойбищах (полагаю, что в большинстве случаев) происходила бесконфликтно, с принятием «правил» поведения всеми участниками взаимодействия. Как отмечал П. Бурдые, власть менее всего заметна, менее всего узнана там, где она признана [Бурдые 2005б: 88].

Порой объекты действия власти могли оказывать открытое сопротивление. Тогда власть требовала своего обоснования, утверждения. Например, актер мог уйти в другое стойбище, как это сделала девушка Омрувакотгавыт, посчитавшая свою жизнь у Тымнэнэнтыва слишком тягостной [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 4 об.-6 об.]. Чтобы вернуть «беглеца» обратно, необходимо было проявить влияние на уровне соседствующих стойбищ, то есть не дать «укрывателям» принять убежавшего человека. Тымнэнэнтыву этого сделать не удалось [АМАЭ, ф. К-

1, оп. 2, д. 381, л. 2 об.; д. 383, л. 2]. Но даже в таком случае открытый конфликт подавлялся: возникшая напряженная ситуация фактически разрешалась пространственным разведением задействованных в ней лиц.

Но не стоит преувеличивать мирную направленность разрешения противоречий, во всяком случае, в стойбищах оленных чукчей. В. Г. Богораз отмечал их вспыльчивый нрав. Исследователь писал, что «чукча легко раздражается», «достаточно пустяка, чтобы его веселое лицо исказилось самым необузданным гневом» [Богораз 1934б: 26]. Один чукча выразил эту особенность характера следующим образом: «Гнев ко мне приходит внезапно. Он приходит и уходит по своей воле» [Богораз 1934б: 26]. Придя в состояние озлобленности и раздражения, чукчи, по описанию В. Г. Богораза, рычали, скалили зубы, кусали свои рукава или ручку ножа, плакали, рвали на себе волосы [Богораз 1934б: 26].

Безусловно, столкновения интересов могли выходить за рамки мирного урегулирования и заканчиваться ссорой или даже физическим насилием, и только после этого сглаживаться шутками [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 27; д. 391, л. 15; д. 395, л. 36 об.-37]. Характерно описание одного из участников экспедиции И. И. Биллингса: «Сего числа побранились между собой двое чукчей, выскочили из байдары, схватили копья, из оных один другого заколол до смерти, пришедшего из жительствова Уэлен, а прочие чукчи, смотря на то, смеялись» [Гилев 1978: 156]. Подшучивание после произошедшего конфликта было типичным для чукчей и, следует полагать, служило разрядке напряженной ситуации.

Вопрос о связи между насилием, конфликтом и властью уже обсуждался в литературе [Фуко 1999; Антропология насилия 2001; Бутовская 2007: 431-447; Тишков 2007: 464-481; Chagnon 1983; The anthropology... 1986]. Физическое насилие интерпретировалось с применением функционального, социологического, социобиологического, психологического, экологического подходов [цит по: Тишков 2001: 9-12]. В данной работе связь власти и насилия рассматривается в русле интеракционистского подхода. Один из его

представителей, Э. Гидденс, подчеркивал связь власти и физического насилия следующим образом. Власть является обязательным свойством любой интеракции, а конфликт и насилие – нет. Но власть связана с преследованием акторами своих интересов. В том случае, когда происходит столкновение этих интересов, возникает конфликт и, возможно, насилие [Giddens 1993: 118].

Дневники В. Г. Кузнецовой говорят о стабильном возникновении таких ситуаций столкновения интересов. Стоит отметить, что само нахождение в стойбище этнографа провоцировало их рост. Ведь ее присутствие нарушило привычный для людей ход их жизни: как местных жителей, так и самой В. Г. Кузнецовой. Взаимодействуя с исследовательницей, чукчи оказались в нетипичной и даже необычной для них ситуации. Им пришлось бок о бок жить вместе с человеком, слабо приспособленным к их быту и в то же время упорно желавшим оставаться вместе с ними. У нее не было ни навыков, ни способностей, ни физических возможностей выполнять все необходимые обязанности человека ее пола и возраста, поэтому она стала обузой в буквальном смысле этого слова для чукчей. Сама исследовательница признавала свое «поражение» на страницах полевой тетради: «Навряд ли мои мучения перенесла бы женщина. Я же, уже совсем отупевшая, ковыляю по пути кочевок Тымнэнэнтына. Ошибочно было ехать неопытному человеку, одному, да еще женщине, да к такому народу, как тундренные чукчи-единоличники».

С точки зрения чукчей, прежде всего, Тымнэнэнтына, на плечи которого легла вся нагрузка по содержанию и опеке прибывшего этнографа, она очень мало работала. Старик всячески старался приобщить ее к участию в домашних работах. Иногда он делал замечания в виде шутки: «Хотя бы Варвара помогла выбить полог... Или уж давай вместе с тобой станем бродячими, будем ходить по стойбищам», – усмехнулся старик [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 382, л. 2 об.]. Но чаще прямо ругал ее: «Вечером, в пологе Тымнэнэнтын очень недружелюбно разговаривал со мной, требуя, чтобы я

работала – выбивала *айкол* (подстилка из шкуры – перев. с чук.), ходила за хворостом», – писала В. Г. Кузнецова в дневнике [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 2 об.]. «Хотя бы варила ужин, как будто, ты не будешь кушать мяса, только пишет», – возмущался старик [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 9 об.]. Хозяин объяснял ей всю порочность ее поведения: «Неработающим людям и мы не окажем помощи. А вот Ятгыргын, наш основной пастух, уехал за твоим табаком. Кто пойдет в стадо? Прежде перед бродячими людьми вечером закрывали *тытыл* (дверь – перев. с чук.) яранги, ночуй, где хочешь, если они не хотели работать» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 2 об.]. В другой раз старик поставил вопрос еще более резко: «Ты бы, Варвара, хоть следила за домом в наше отсутствие. Если и этого не будешь делать, зачем же ты здесь нужна?» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 82].

Итак, присутствие В. Г. Кузнецовой провоцировало возникновение недовольств и претензий. Но конфликтные эпизоды происходили и между самими амгуэмскими чукчами. И они, в отличие от столкновений чукчей с В. Г. Кузнецовой, могли заканчиваться побоями, то есть физическим насилием.

Ситуации насилия представляют собой частный вариант социального взаимодействия. Почему они происходят – тема отдельного исследования. Как отметил, К. Вульф «феномены насилия исключительно сложны», а мы в действительности не знаем, что такое насилие и почему оно возникает [Вульф 2012: 186-187]. Автор, развивая эту мысль, пишет, что «многие акты насилия совершаются почти беспричинно», «спонтанно и неконтролируемо» [Вульф 2012: 187]. «Часто насильники и жертвы позднее уже больше не знают, почему совершались эти насильственные акты» [Вульф 2012: 187]. Но фактом остается неизбежность насилия во всех культурах, оно является «условием человеческой жизни и человеческой социализации» [Вульф 2012: 176].

Внимание к физическому насилию как социальному явлению в рамках темы данного исследования оправдывается тем, что в ситуациях открытого конфликта, вызванных нарушением общепризнанной нормы, власть, обычно

не видимая, становится предметом осмысления самими участниками взаимодействия: она заново обосновывается и «проговаривается». Кроме того, в акте применения физической силы она, приобретая телесное выражение, становится наглядной и очевидной для стороннего наблюдателя (например, исследователя). Власть предстает в форме «власти над телами других людей» [Вульф 2012: 177].

От Тымнэнэнтына доставалось всем домочадцам: и пастухам, и девушке Омрувакатгавыт, и даже его жене [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 49; д. 367, л. 10; д. 377, л. 9 об.]. Последняя также ругалась и поднимала руку на девушку и мальчишек, но на хозяина – никогда [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 2об.; д. 364, л. 11 об.; д. 367, л. 14 об.]. Причинами, по большей части, являлись не выполненная или плохо выполненная работа, нерасторопность, отдых в неположенный момент времени.

Однажды В. Г. Кузнецова проснулась и услышала «удары ремня о мягкое, в пологе было темно, жирник еще не зажгли. Раздраженный Тымнэнэнтын лупцевал ремнем Омрувакатгавыт, говоря, – прежняя ты, ленивая, нерасторопная» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 1]. Другим утром Тымнэнэнтын обнаружил, что мало воды для чая. Он сказал девушке сходить по воду. Но она замешкалась, одевая торбаза. Тогда старик взял ремень и ударил по голым плечам [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 49].

Уже отмечалось, что обязанности между домочадцами распределялись гибко и не были жестко закреплены за отдельными индивидами. Например, девушки могли помогать пастухам в стаде, а мужчина при необходимости мог приготовить обед. Тем не менее, в каждой яранге существовали определенные тенденции. В частности, за водой в яранге Тымнэнэнтына ходили Омрувакатгавыт или Омрыятгыргын, а также В. Г. Кузнецова. Хозяйка, тем более хозяин, этого не делали, по замечанию исследовательницы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 363, л. 4 об.]. Однажды, после очередной семейной ссоры хозяйка сама было пошла за водой, но по дороге ее перехватила Омрувакатгавыт и забрала чайник, предотвратив, таким

образом, будущие упреки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 359, л. 13-13 об.]. Наблюдая за жителями соседнего стойбища Номгыргына, с которыми обитатели яранг Тымнэнэнтына брали воду из одной проруби, В. Г. Кузнецова отметила, что она не видела ни одну взрослую женщину, которая ходила бы за водой, всегда это делают девочки. В свете сказанного становится понятным, почему Тымнэнэнтын и Эттыкугеvyт сильно раздражались, когда вода отсутствовала: это воспринималось, как невыполнение девушкой, мальчишкой, а также В. Г. Кузнецовой их обязанностей.

Не нравилось также несвоевременное выполнение просьб. Девушка в маленьком пологе шила свой *кэркэр* (меховой женский комбинезон – перев. с чук.). Хозяйка ей сказала: «Сними полог, его нужно уложить на нарты». Девчонка продолжала шить. После этого хозяйка выскочила, сняла обе палки, подпирающие полог, отвязала завязки, привязанные к жерди и держащие заднюю стенку полога, и свалила на землю полог, внутри которого всё еще находилась девушка. Затем, пиная ногами и таща руками, поволокла полог к выходу. У выхода бросила его. Из кучи меха, из под полога вылезла девушка, красная и заплаканная [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 11 об.].

Нерасторопность в работе могла стать поводом для ссоры. Омрувакатгавыт рубила в *чоттагыне* кости. Хозяйка закричала на нее из полога: «Торопись, быстрее работай». А затем разъяренная выскочила в *чоттагын* и набросилась на девушку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 27].

Пастухам тоже доставалось от хозяев. Однажды Тымнэнэнтын стал раздражаться, «что Ятгыргын не просыпался. Старик заругался, но парень продолжал спать. Тымнэнэнтын схватил ремень и с силой ударил по спящему. Парень проснулся и сел. По голой спине парня старик хлестнул еще раза три, продолжая ругаться. Ятгыргын молчал, одел нижнюю рубаху, порка больше не повторялась. «Держите стадо на потравленных местах и теряете оленей, – ругался Тымнэнэнтын, – только и думаете о еде, – продолжал он» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 377, л. 9 об.].

Можно было бы допустить, что физическое доминирование в стойбище Тымнэнэнтына было результатом его личностных психологических характеристик. Пожалуй, индивидуальные особенности влияют на частоту применения данного метода, но не более того. Примеры других семейных коллективов, которые удалось наблюдать В. Г. Кузнецовой, говорят о том, что в целом это была, если не общая, то, по крайней мере, относительно распространенная практика для амгуэмских чукчей.

Побои случались и в стойбище чаунского колхозника, старика Гемына. Исследовательница наблюдала их по отношению к девушке-работнице Гемачевуйне – дочери старика [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 378, л. 3 об.]. Младшая жена Номгыргына Пэнас также подвергалась физическому насилию [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 8; д. 362, л. 10]. Она даже несколько раз пыталась сбежать от своего мужа в другие стойбища [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 8; д. 362, л. 10; д. 387, л. 11-11 об.]. В стойбище чаунских колхозников хозяйка Етгын била девочку-работницу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 4]. Тымнэлькот и его жена Чейвуна применяли физическое насилие по отношению к девочке-работнице Тымнены [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 93; д. 367, л. 46-46 об.]. Тымнэлькот также воспитывал мальчишек-пастушат [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 45 об.; д. 391, л. 14 об.].

Конкретные примеры проявлений насилия содержатся также в материалах, относящихся к различным регионам Чукотки и временным периодам: у путешественников XVIII – начала XX века. Несмотря на то, что данные авторы не были так близко знакомы с внутрисемейной жизнью чукчей, как В. Г. Кузнецова, им всё же тоже пришлось столкнуться с этой стороной их жизни [Кибер 1824: 118-119; Аргентов 1857б: 44; Галкин 1929: 111; Гилев 1978: 156; Мерк 1978: 130, 141].

Акцентируя внимание на применение физической силы в чукотских стойбищах, я вовсе не хочу сказать, что власть реализовывалась преимущественно в такой форме. Ведь происходили они далеко не каждый день. Конечно, «нанесение физического страдания» было действенным

способом заставить других людей выполнять ту или иную работу, то есть подчинить их своей воле [Тишков 2001: 12]. Например, после побоев мальчишек-пастухов Тымнэлькотом, не желавших собирать разбегающихся оленей, «им как бы приделали крылья», и они «быстро и спешно стали сгонять *моокоров* (упряжной олень для грузовых нарт – перев. с чук.)». «Откуда у них и прыть взялась?» – удивлялась В. Г. Кузнецова [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 15]. Однако в большинстве случаев достаточно было одного взгляда, и иногда даже одного появления хозяина стойбища, чтобы домочадцы принялись за выполнение порученной им работы. Примеры такого поведения чукчей уже приводились в данной главе.

Итак, какие выводы можно сделать из приведенных примеров насильственных действий? **Во-первых**, наказания были санкционированы не институтами или учреждениями, а осуществлялись лично – конкретным человеком. В большинстве случаев таким исполнителем был глава семьи. В силу аморфности социальной организации чукчей именно на лидере коллектива лежала основная ответственность за успех этого сообщества и благополучие людей. Соответственно, он и наказывал домочадцев при необходимости.

Следовательно, **во-вторых**, власть, в большинстве случаев, была признана всеми участниками рассмотренных интеракций. «Жертвы» не сопротивлялись и не возражали, а все побои сносили покорно и безответно, не смотря на то, что подчас они были весьма суровыми: после порки Тымнэнэтына пастушонок Онпыгыргын даже хромал на следующий день [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 2 об.]. Как отметила В. Г. Кузнецова, «характер чукчей – не возражать, выказывать послушание» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 357, л. 7].

Следуя логике К. Вульфа, можно сказать, что запрет «не возражать» человеку, обладающему властью, предотвращал миметические кризисы [Вульф 2012: 175-188]. Суть последних заключается в следующем: «миметическое усвоение взглядов и способов поведения зачастую создает

конкуренцию и соперничество, которые становятся источниками актов насилия» [Вульф 2012: 179]. Преодолеваются эти кризисы, ведущие к стремительному росту насильственных действий, за счет запретов и ритуалов.

Однако порой происходило противодействие случившемуся насилию. Если люди были примерно равного статуса, то физическое доминирование встречало отпор. Например, драки и ссоры случались между Омрувакотгавыт и ее братом Омрытягыргыном. Характерно, что они приобретали форму взаимных препирательств, что говорит о приблизительно равном статусе брата и сестры. В каждой ситуации их столкновения интересов необходимо было заново определять властные диспозиции. Приведу выдержку из дневников: «У брата с сестрой произошла драка. Мальчишка сел... вблизи внесенного горячего чайника и кастрюли... Начав кушать... расплескал на *айкол* горячий чай. Сестра сказала: «Отодвинься». Но мальчишка не хотел. Она схватила его за ворот нижней меховой рубахи, отшвырнула и начала тузить. Мальчишка заревел во все горло» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 372, л. 10].

Если в стойбище Тымнэнэнтына влияние главы было общепризнанным, то в других семьях лидер мог отсутствовать или быть не столь явным. Как отмечал еще Н. Ф. Каллиников, «сообразно характеру доминирующего лица, подчинение в каждом отдельном случае выражается в большей или меньшей степени» [Каллиников 1912: 82].

Авторитет в коллективе у чукчей не являлся автоматическим следствием возраста человека, наличия оленей, яранги, жены детей и проч. К нему нужно было прийти, заслужить его, добиться. Поэтому существовали стойбища и яранги, где данный вопрос не был решен однозначно, и очевидный лидер отсутствовал. Физическое насилие в таких коллективах разрешалось соответствующим образом. Примером может стать яранга Гырголя, который жил со своей женой Ринтыной и их детьми. Он мог ударить свою жену, но за его ударом следовала сдача, и начиналась драка [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395,

л. 7]. Побои же Тымнэнэнтына всеми, в том числе его женой, воспринимались смиренно, как вполне оправданные действия главы семьи.

В-третьих, анализируя ситуации применения силы, можно увидеть ее протяженность и границы. Ни один актер не обладал абсолютной властью. Напротив, она всегда относительна и ситуативна. Относительность влияния любого человека можно увидеть, если посмотреть на отношения доминирования/подчинения, в том числе физического подчинения, у чукчей на трех уровнях: уровень яранги, уровень стойбища, уровень группы соседних стойбищ. Глава семьи может применять насилие к своим домочадцам, как это делал Тымнэнэнтын, но на воспитание членов других яранг, тем более, стойбищ накладывались ограничения. Тымнэнэнтын мог наказывать пастушат его стада из других яранг и даже стойбищ, но девушек-работниц он не трогал [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 2 об.]. Полагаю, что выполняемая ими работа просто находилась не в его ведении.

В дневниках есть только одно описание, в котором Тымнэнэнтын замахнулся ремнем на девочку из чужой яранги – яранги его брата Тымнэлькота [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 45-46 об.]. Тымнены рано утром зашла в ярангу хозяина стойбища «почти голая», «в одном нижнем *кэркэре*. Позже выяснилось, что она сбежала из своего дома, так как у нее произошла ссора с хозяевами. Тымнэнэнтын впустил девочку в полог, накормил, но после попросил идти к себе домой. Тымнены, ничего не объясняя, отказывалась уходить. Тогда старик замахнулся на нее ремнем. В данном случае, насилие почти произошло, но причиной стала не плохо выполненная работа, а самовольное нахождение человека в доме Тымнэнэнтына.

Границы властелинства через анализ насильственных действий можно также показать на следующем примере. Когда Тымнэлькот, ставший хозяином стойбища после смерти Тымнэнэнтына, избивал пастушат за нерадивый присмотр за стадом, то мальчишка из «чужой» яранги – из другого стойбища (с которым объединили стада на летний период), получил наименьшее количество ударов. То есть власть хозяина стойбища ослабевала

за пределами его яранг. Это выражалось в ограничениях его доминирования, в том числе ограничениях применения физического насилия.

1.2.6. Границы влияния и ситуативность власти

Безусловно, поля влияния можно увидеть не только на примерах применения физической силы, но и других форм интеракции. Как уже отмечалось, Тымнэнэнтын регулярно отдавал распоряжения о работе своим домочадцам, включая жену. Выражалось это в просьбах что-то сделать, высказываемых лично. Однако в хозяйственные дела жителей яранги Тымнэлькота Тымнэнэнтын и его жена не вмешивались. Исключение составляли вопросы, связанные с кочевкой (см. выше). Участие в хозяйственной жизни соседей происходило только в том случае, если хозяева соседней яранги отсутствовали. Так, во время отсутствия Тымнэнэнтына и Эттыкугэвыт Чейвуна приходила в их ярангу и давала указания оставшейся девушке и Варваре Григорьевне: выбить полог, сварить мясо, разогреть воду [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 62; д. 372, л. 11 об.]. Правда, стоит отметить, что девушка не особо ее слушалась, что еще раз подтверждает ослабевание власти за пределами яранги.

За пределами стойбища влияние человека распространялось еще в меньшей степени. Уважаемым в Амгуэмской тундре оленеводам, таким как Тымнэнэнтын или Номгыргын, оказывали знаки почета (в основном это выражалась во время гостевых визитов в пищевом этикете – см. следующий параграф). Но у них практически не было возможности влиять на агентивность людей из других стойбищ, то есть не было власти над ними. Когда Номгыргын решил изменить направление кочевки из-за дурного предзнаменования, а Тымнэнэнтын решил продолжить прежний путь, ни один, ни другой не могли напрямую повлиять на выбор друг друга. Когда Омрувакатгавыт сбежала в стойбище Гемын, Тымнэнэнтын не мог заставить последнего не принимать к себе беглянку.

Слабость влияния главы отдельного стойбища (даже очень сильного и состоятельного) за его пределами подмечалась неоднократно. Эта

особенность социальных отношений привлекала внимание авторов со времен первых контактов с чукчами, так как волновала представителей государственной власти: в ситуации «безначалия» было сложно найти тойонов для осуществления через них политики косвенного управления [О «косвенном управлении» см. Бочаров 2007: 70-72]. Впоследствии этот сюжет развивали ученые-этнографы, так как пытались решить проблему рода у палеоазиатов и понять причины аморфности социальной организации чукчей [Богораз 1934б: VIII; Вдовин 1948: С. 56-70; Вдовин 1950: С. 73-100; Вдовин 1965: 79-101, 193-219; Симченко 1970: 313-331].

Приведу конкретные описания, свидетельствующие об этой особенности социального строя чукчей. Упомянутый казак Борис Кузнецкий, два года находившийся в плену у «лутчего оленного мужика Мега», владельца стада в 2000 голов, доносил, что «предписанные чукчи главного командира над собою не имеют, а живут всякой лутчей мужик своими родниками собою и тех лутчих мужиков яко старшин признавают и почитают по тому только одному случаю, кто более имеет у себя оленей, но и их вменяют ни во что, для того ежели хотя за малое что осердятся, то и убить их до смерти готовы» [Колониальная политика... 1935: 180-184].

Участник Северо-Восточной географической экспедиции, Г. А. Сарычев, писал, что чукчи «особенных властей или начальников не имеют, а почитают в каждом таком обществе одного, который богаче прочих и имеет большое семейство. Дальнего повиновения ему не оказывают: он может только преподавать советы и воздерживать от дерзостей или худых поступков одними словами, но никого не имеет власти наказывать» [Сарычев 1952: 186].

Другой участник экспедиции И. И. Биллингса, И. Кобелев, подчеркивал автономность не только стойбища, но и отдельного индивида: «Закона над собою не имеют, а живут каждый по своей власти, а иногда в злобах между собою: сын отца, брат брата, племянник дядю убивают не из чего, из одной злости. За то ни от кого судим или наказан не бывает, а кто как себе вздумать

может, так и находится, да и впредь начальников над собою иметь не желают» [Кобелев 1978:164].

Ф. Ф. Матюшкин, находясь в составе экспедиции Ф. П. Врангеля, посетил Анюйскую ярмарку. Там он наблюдал, что по прибытии чукчи «расположились девятью отдельными станами, каждый родоначальник со своими домочадцами» [Врангель 1948: 175]. Тем самым проявлялась независимость каждого хозяйства относительно друг друга.

Г. Л. Майдель писал, что «у чукчей нет начальников над родами», а царит «эта странная анархия». Ему «никогда не приходилось иметь дела с признанным главой всего народа или даже с главой какого-либо рода, но всегда казалось, что руководителями небольших групп выступали всякий раз какие-нибудь лица особенно богатые и потому пользовавшиеся уважением и властью; вместе с тем было ясно, что такого рода полномочия сами по себе были очень незначительны, да и продолжались очень короткое время» [Майдель 1894: 89-90].

А. В. Олсуфьев, командированный в Анадырскую округу в 1892 году, отмечал, что в социальном устройстве чукчей нет власти старшин или выборной, нет даже деления на группы, роды [Олсуфьев 1896: 90]. «Подчинение старшему в семье всех ее членов совершенно безпрекословное... [но] вне тесного круга семьи чукчи совершенно независимы» [Олсуфьев 1896: 108].

Путешественник Б. Горовский, побывавший на Чукотке в начале XX в., также подчеркивал, что власть главы семьи не распространяется дальше его семейного окружения: «Живут чукчи обыкновенно по пять, шесть семей вместе, причем самый старший (или, часто, самый богатый из стариков) выбирается «тойоном» – вождем и руководителем всей общей семьи; такой руководитель пользуется громадным уважением и авторитетом, образовавшаяся под его начальством большая семья живет своей отдельной жизнью» [Горовский 1914: 5]. Наконец, Н. Ф. Каллиников писал в том же

духе, что «каждая семья живет отдельной, вполне самостоятельной и независимой жизнью» [Каллиников 1912: 81].

Таким образом, ослабевание влиятельности главы семьи, даже очень сильного и богатого, за пределами его яранги и тем более стойбища очевидно. Но, развивая идею ситуативности власти, я продемонстрирую, что и в рамках одной яранги властные отношения отличались пластичностью, то есть зависели от контекста. Например, Ятгыргын в отсутствие Тымнэнэнтына и его жены начинал вести себя как хозяин и даже раздавать указания другим ребятам [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 60 об.; д. 367, л. 26-28]. Омрувакатгавыт при жизни родной матери меньше работала и больше отдыхала, чем после появления в доме мачехи.

Более того, диадные отношения между конкретными актерами также не были однозначно зафиксированы. Тымнэнэнтын, непосредственно влиявший на агентивность своей племянницы на протяжении нескольких лет, после ее побега утратил эту власть полностью.

В. Г. Кузнецова сама неоднократно переживала изменение своего статуса в зависимости от контекста. Наведываясь в гости в какое-либо новое стойбище, она встречала радушный прием. Ее статус на протяжении одного-двух-трех дней был высок. Но задержавшись дольше ожидаемого времени, хозяева начинали намекать о ее уходе, порой в резкой форме, или, по крайней мере, ожидать от нее участия в трудовой деятельности [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 11; д. 378, л. 6 об.; д. 379, л. 8-9].

В яранге самого Тымнэнэнтына положение исследовательницы также менялось ни раз, что она не могла не почувствовать. В дневниках В. Г. Кузнецова делилась своим опытом. В этой связи интерес представляет случай, произошедший 1 марта 1951 года [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374]. Дневниковые записи В. Г. Кузнецовой говорят о том, что у Тымнэнэнтына было какое-то серьезное заболевание пищеварительной системы [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 7 об.-8]. Периодически у него случались приступы сильных болей внизу живота. Во время них он не мог ни работать, ни ходить,

ни есть, ни спать. Он ложился в полог и стонал. Через какое-то время, иногда быстро, иногда через целый день или ночь, боль утихала, а старик вновь возвращался к своим каждодневным делам. Единственным лекарством был камень, разогревавшийся на очаге хозяйкой и клавшийся в специально сшитый ею для этих целей ровдужный мешочек [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 2 об.]. Тымнэнэтын прикладывал его к больному месту, и острая боль отпускала.

В. Г. Кузнецова в один из приступов Тымнэнэтына предложила ему самому себе сделать массаж. Но выяснялось, что он «о массаже и представления не имеет», и исследовательница «решила после чая массажировать старика. Ладони рук смазала жиром из жирника и начала массаж от нижней части живота. Старик лежал в меховой рубахе под *иниргином* (одеяло – перев. с чук.), без штанов; через несколько минут массажирования он перестал стонать, а затем заснул. ... Около часа спал Тымнэнэтын, сначала на спине, затем перевернулся на бок. Проснулся без стонов, попросил согреть чай» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 2-2 об.]. Таким образом, массаж помог больному, и впоследствии В. Г. Кузнецова еще несколько раз «лечила» старика [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 7 об.; д. 389, л. 2].

Для нашего вопроса важно то, что после чудесного исцеления исследовательницей хозяина, отношение к ней в яранге сразу же изменилось. В дневнике уже на следующий день она записала: «После моей помощи в излечении Тымнэнэтына, вчера и часть сегодняшнего дня, хозяйка со мной была вежлива, не кричала на меня, не унижала меня... Омрувакатгавыт сама, чего с ней никогда не случалось раньше, предложила сбить мою одежду перед заходом в полог» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 1 об.].

Метаморфозы статусов в чукотских ярангах на собственном опыте пережили также спутники И. И. Биллингса. Капитан экспедиции «решился сам с малым числом... команды ехать с чукчами берегом, кругом Ледовитого моря, и описать Шелагский нос. На сей конец уговорил чукотского тоена

Имлерата Киренева, чтобы он согласился на своих оленях доставить его в Нижне-Колымский острог» [Сарычев 1952: 188]. И. И. Биллингс щедро одаривал своего проводника различными предметами, такими как табак, стеклянные пронизки, железо, наковальня, большой молот, топоры, ножи, ножницы, зеркала, иголки, листовая медь, ружье, порох, дробь [Сарычев 1952: 239]. Имлерат был, можно полагать, очень доволен щедростью начальника и оказываемой ему честью. Экспедицию принимали очень хорошо: кормили сытно, обеспечивали им теплый кров, не принуждали к работам. Но когда глава экспедиции перешел в другое стойбище, вместе со своими подарками, Имлерату это не понравилось, а оставшихся в его лагере членов экспедиции он справедливо стал воспринимать как обузу [Сарычев 1952: 251]. В результате «прочие спутники» Биллингса, оставшиеся у прежнего хозяина, «с сего времени много претерпели от чукчей, которые стали обходиться с ними весьма грубо и даже заставляли работать и посылали собирать прутья ивняка для варения пищи, кормили как собак, бросая им куски сырого оленьего мяса» [Сарычев 1952: 247]. Один из этих спутников записал в своем дневнике о происшедшем буквально следующее: «прибежал ко мне мой хозяин чукча (Имлерат – прим. авт.) и плевал мне в глаза и ударил, говорит, что начальник экспедиции уехал далеко, табаку и коральков нам-де нету, то принужден ему дать табаку папушу и две с половиною нитки коральков» [Гилев 1978: 157].

Таким образом, можно заключить, что власть в чукотских стойбищах не привязана к субъекту. Данное свойство власти отмечал М. Фуко [цит по: Волков, Хархордин 2008: 181-182]. Доминирование/подчинение является неотъемлемой частью интеракции и всегда зависит непосредственно от контекста конкретного взаимодействия. В то же время распределение властного ресурса между индивидами не произвольно. Поэтому в каждом стойбище в определенные периоды будут свои тенденции в расстановке сил. Она будет зависеть от накопленного акторами капитала различных видов и специфики конкретной ситуации.

1.2.7. Умения (навыки) как властный ресурс

Вопрос о видах капитала и путях его накопления будет рассматриваться в последующих главах моего диссертационного исследования. Однако, и в данном разделе стоит остановиться на данном сюжете. Власть не только проявляла себя в хозяйственно-экономической деятельности чукчей, но и частично аккумулировалась индивидами через нее. Речь идет о навыках или умениях, которые могут быть рассмотрены как ресурс. Престиж человека в чукотских стойбищах зависел, в частности, от его умений в различных видах хозяйственно-экономической деятельности. Я уже писала о непосредственной связи между «оленной удачей» главы стойбища, его умениями руководить всем процессом содержания стада, с одной стороны, и его статусом, как внутри своего коллектива, так и среди соседних стойбищ, с другой. Не зря стать богатыми оленеводами мечтали многие чукчи [Каллиников 1912: 46].

Аналогичная корреляция, то есть связь между хозяйственными навыками и статусом индивида, его престижем, может быть выявлена на примере любого члена семейного коллектива (за исключением детей, не участвовавших в трудовой деятельности¹⁴). Пастухи гордились своими умениями охранять стадо, способностью распознавать своих оленей, пользоваться арканом. Между ними существовала конкуренция за признание их умений, ведь это повышало их престиж.

Ятгыргын как-то спросил В. Г. Кузнецову, кто самый лучший пастух у них в стаде. Исследовательница решила польстить парню и ответила, что он – лучший пастух. Ятгыргын радостно заулыбался в ответ [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 4 об.]. В другой раз юноша вновь поднял волнующий его вопрос: «Из всех стойбищ, если взять молодежь моего возраста, кто больше всех и лучше всех работает»? «Ты. Ты и каждодневный ночной пастух в стаде, ты и работник по дому – носишь воду, лед, собираешь хворост, строишь ярангу

¹⁴ До 6-7 лет у детей была значительная свобода, все свое время они проводили в играх. Активное участие в хозяйственной жизни стойбища начиналось в 9-10 лет [Чесноков 1988: 147; Чесноков 2000: 174]

после кочевки», – говорила этнограф, зная, что этот ответ удовлетворит парня [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 59].

В действительности, в стойбище о нем говорили как о не очень хорошем пастухе. Рассказывали, что как-то зимой он забил для гостя Таегыргына его собственного оленя (а должен был забить оленя Тымнэнэнтына) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 5]. То есть Ятгыргын плохо знал стадо. На самом деле не столь важно, насколько хорошим пастухом был Ятгыргын в свои 16 лет. Показательно, что сам он хотел казаться знатоком оленей. Он говорил о себе, что если он заснет и во время сна придет чужой олень в стадо, то проснувшись, он сразу увидит чужого оленя, так как у него другая голова, ноги и все туловище [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 5].

Женщины, главным образом, занимавшиеся домашними работами, такими как выделка и обработка шкур, крой и шитье, уборка, приготовление еды, также гордились своими умениями. Свое мастерство и искусność в полной мере можно было проявить в пошиве одежды. Отправляясь в чужое стойбище, чукчи старались показать себя, в том числе похвастаться красивыми нарядами. Как писал А. Аргентов, «соскучась дома, чукча отправляется куда-нибудь в гости, на праздник к соседу, одевается в лучшее платье и несется на лучших беговых оленях в легких санках, к которым непременно подстегнуто копьё» [Аргентов 1857а: 93].

Летом, во время изготовления новой одежды, обновки как предмет гордости ходили показывать в соседние яранги и стойбища [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 353, л. 4-4об.; 358, л. 6; 361, л. 12]. Их одевали и демонстрировали, а потом снимали, чтобы одеть только зимой с наступлением холодов [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 361, л. 12]. Омрувакатгавыт, сшив себе новую кухлянку, пошла сначала показаться в соседнюю ярангу Чейвуны и Тымнэлькота, а затем в ближайшее стойбище Номгыргына. Показывая свою обнову, девушка обошла все три яранги стойбища, а затем вернулась домой. По ее возвращении хозяйка Эттыкугеvyт сразу

поинтересовалась у Омрувакатгавыт, что говорят соседи [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 358, л. 6].

Отмечу, что особенности одежды человека могли сказать кое-что и о его влиятельности. В этнографической литературе есть указания на то, что отделка одеяний зависела от состоятельности их владельца. Г. Л. Майдель, например, отметил, что «зажиточный чукча очень стремится к тому, чтобы иметь зимнюю шапку из белого полярного волка и ценит ее тем выше, чем она белее» [Майдель 1894: 205]. И. Кибер, участник экспедиции И. И. Биллингса, писал, что «воротник рубашки делается из ремня собачьей шкуры, а у богатых – из волчьего меха, которого длинная шерсть падает на плечи» [Кибер 1824: 106]. А. В. Олсуфьев обратил внимание, что «особенным же щегольством считается, если кухлянка оторочена узкой полосой меха росомахи» [Олсуфьев 1896: 101]. Однако данные описания весьма лаконичны. В дневниках же В. Г. Кузнецовой эта тема, к сожалению, не раскрыта.

Завершая рассмотрение вопроса о навыках в том или ином ремесле и их содействии росту авторитета человека, обращусь к жизненной истории одного чукчи. На примере Тынагыргына (рис. 9), жителя стойбища Номгыргына, продемонстрирую, как данный ресурс – умения – мог использоваться индивидом в реальной жизни. Его судьба не совсем обычна и интересна. Чукчи называли его *лейвыткулит*, то есть бродягой или бездомным [Молл, Инэнликэй 2005: 78]. В действительности, у него была яранга и жена. Правда у него не было своих оленей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 338, л. 1 об.-2], поэтому он подселся к людям в разных стойбищах на ущемленных правах (ведь остальные жители должны были снабжать его и мясом, и шкурами). В период проведения В. Г. Кузнецовой ее работы он жил в ярангах Номгыргына. Причиной его такого социального положения было физическое увечье, приобретенное им еще в детстве. Пытаясь догнать разбегающихся оленей, он споткнулся и вывихнул ногу, оставшись на всю

жизнь хромым. Помогать в выпасе оленей он не мог, поэтому «карьера» пастуха-оленевода была для него закрыта.

Хотя Тынагыргын и не мог стать «достопочтенным оленеводом» в силу своей ущербности, но он и не превращался в жалкого бродягу, которого подкармливают просто, чтобы не дать умереть с голоду, так как он был «мастером на все руки» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 1]. Живя у Номгыргына, он участвовал в домашних работах [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 1, 16 об., д. 396, л. 23]. Следует отметить, что мужские обязанности не ограничивались заботами о стаде. Хозяйственная деятельность взрослых мужчин, в том числе глав стойбищ, включала широкий спектр работ. Они заготавливали материал для нарт, ремонтировали старые и делали новые нарты, нарезали ремни из весенней безворсной шкуры оленя, необходимые для связывания частей нарт, плели веревки из ножных сухожилий оленя, использовавшиеся для упаковки грузовых нарт и для привязывания покрышки к остову яранг, занимались рыболовством и изготовлением средств лова, ездили собирать хворост для костра, и даже иногда помогали женщинам в готовке и шитье [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 362, л. 1; д. 396, л. 22 об.; д. 404, л. 5]. Тынагыргын всегда был желанным гостем и не оставался без крыши над головой. Он часто заходил к Тымнэнэнтину и порой помогал ему в ремонте и изготовлении нарт [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 12-12об.; д. 351, л. 1; д. 358, л. 4]. В свою очередь у Тымнэнэнтына его кормили, поили чаем, угощали табаком [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 356, л. 10 об.].

Итак, сфера хозяйственно-экономической деятельности в контексте власти может быть рассмотрена в двух ракурсах. С одной стороны, властный ресурс влиял на деятельностьную активность акторов, на их включенность и погруженность в те или иные хозяйственные практики. С другой стороны, мастерство в различных сферах хозяйственной деятельности становилось ресурсом для человека, обладавшего этим умением. Демонстрируя его в рамках локального сообщества, актер повышал свой престиж, что, в свою очередь, могло впоследствии использоваться для реализации власти. При

этом умения не были единственной составляющей символического капитала, поэтому являлись лишь одной из предпосылок для роста влияния человека.

1.3. Власть в контексте культуры питания оленных чукчей

1.3.1. Антропология питания и власти

Во всех культурах еда, будучи необходимой и естественной потребностью человека, причем часто дефицитной, а также, источником удовольствия, переживаемого во время ее потребления, связана с другими сферами культуры: ритуал, экономический и символический обмен, власть. Как отметили авторы историографического обзора по антропологии пищи и питания С. Минتز и С. М. дю Bois, «наряду с дыханием питание, возможно, является самой необходимой для жизни человека деятельностью, и оно наиболее тесным образом переплетено с социальной жизнью людей» [Mintz, Du Bois 2002: 102].

Литература по антропологии пищи очень обширна [Mintz, Du Bois 2002: 99-119]. Исследователи интересовались данной сферой культуры с момента становления самой дисциплины. Но работы первых антропологов носили характер этнографических описаний [См. Voas 1921; Mallery 1888: 193-207]. Со второй половины XX в. исследователи стали обращаться к теме пищи для построения различных теорий [Леви-Строс 1999; Дуглас 2000; Mintz 1985; Munn 1986]. В частности, было обращено внимание на связь между властными отношениями и культурой питания [Goody 1982; Mintz 1985]. Х. Кодер, например, анализируя сделанные Ф. Боасом описания рецептов приготовления лосося у квакиютль, показала, как социальная иерархия отражается в практиках приготовления и потребления этих блюд [Codere 1957: 473-486]. Для задач данного исследования интерес также представляет то, что пища и этикет питания играли важную роль в маркировании статусов у чукчей.

Однако в литературе по этнографии чукчей этому аспекту пищи практически не уделялось внимания. В. Г. Богораз, например, подробно описал различные блюда, существовавшие как у оленеводов, так и у морских

зверобоев, но практически не раскрыл контексты и ситуации их употребления [Богораз 1991: 126-142].

Дневники В. Г. Кузнецовой представляют противоположный пример. В них властные отношения у чукчей, пожалуй, легче всего было увидеть именно в описаниях такой сферы культуры как пища. Этой теме исследовательница уделяла много внимания, ведя полевые записи. В. Г. Кузнецова фиксировала чуть ли не каждый случай принятия пищи, детально описывая, какое именно блюдо, в каком количестве и какими людьми употребляется. Так как записей такого плана имеется достаточно много, то сопоставление их позволяет сделать некоторые обобщающие выводы.

Вероятно, ее сосредоточенность на еде была обусловлена двумя причинами: во-первых, она пережила блокаду Ленинграда [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 6, л. 6 об.; АРЭМ, ф. 2, оп. 3, д. 114, л. 3], что должно было сказаться на ее «особом» отношении к пище, тем более, ее нехватке; а во-вторых, в чукотских стойбищах, особенно в зимне-весенний период, ей часто приходилось не доедать.

«Всегда полуголодная, истощенная, исхудавшая, наяву вижу кастрюлю с горячей кашей. Хлеб, картошка, каша, все равно что, лишь бы досыта поесть, не ощущать бы ежедневно полуголода. Моя жизнь у Тымнэнэтына хуже блокадного периода в Ленинграде, лишь бомбежек, да обстрелов нет, а голод мой мучительнее блокадного», – писала она в своем дневнике [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 13].

Не только В. Г. Кузнецова, но и сами чукчи временами жили голодно. Как признавалась учетчица бригады Оттынтонуа (чаунские колхозники), «летом, осенью и зимой мы не живем впроголодь, а в удлинение дней (начало весны) и особенно *кыткытын* (поздняя весна – перев. с чук.) мы очень хотим кушать, мало едим» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 16 об.]. В таких условиях еда становилась ключевым ресурсом, необходимым для выживания коллектива. При этом его распределение в семье не являлось «коммунистическим», напротив, оно отличалось асимметричностью.

Различия в питании можно фиксировать на уровне яранг и стойбищ (то есть в разных ярангах и разных стойбищах люди питались по-разному). В соответствии с социально-конструктивистским и нарративным пониманием культуры, разрабатываемым С. Бенхабиб, культура не является данностью с четко обозначенными границами [Бенхабиб 2003: XXXV]. Она, в данном случае культура чукотских оленеводов, не представляет собой целостность, «скорее, она задает горизонт, постоянно удаляющийся по мере приближения к нему» [Бенхабиб 2003: 6]. Работая в поле, В. Г. Кузнецова увидела проницаемость, изменчивость, непостоянство границ культуры оленных чукчей, находя в каждом стойбище, в каждой яранге свои особенности.

Относительно питания, исследовательница, писала, например, что чаунские оленеводы имеют больше оленей, поэтому, в отличие от членов колхоза «Гундровик», утром и вечером варят мясо, а каши из растительной пищи и мороженое мясо не едят [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 47]. Особенности питания в разных хозяйствах могут быть объяснены разным экономическим положением отдельных семей и стойбищ (как в случае с чаунскими колхозниками), а также личными особенностями конкретной женщины, готовящей блюдо,¹⁵ и даже хозяина (например, его скупость может влиять на культуру питания в доме).

Однако наибольший интерес для нашей темы представляет то, что люди, живущие в одной яранге, также питались не одинаково, как у себя дома, так и в гостях. И анализируя данные различия, можно увидеть особенности властных отношений в семьях оленных чукчей. Статус человека влиял на то, что он ест, когда, как и сколько. При этом статус, как было показано в предыдущем разделе, был ситуативен. Он зависел от общего контекста конкретной ситуации. Данные колебания улавливались акторами, что проявлялось в их действиях, в том числе в практиках потребления пищи.

1.3.2. Чукотские блюда, модели потребления и власть

¹⁵ Например, В. Г. Кузнецова сравнивала умения Омрувакатгавыт и Тымнены в приготовлении «каш» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 7 об.]. Чукча Леут хвастался своему гостю Ф. Ф. Матюшкину кулинарными способностями его жены, готовящей китовый жир так, что он «получает необходимую приятную степень горечи» [Врангель 1948: 184].

Традиционные чукотские блюда в глазах самих чукчей обладали различной ценностью, что было связано с их вкусовыми качествами и питательностью. Для приготовления пищи широко использовались продукты растительного происхождения. Одним из часто упоминаемых блюд в дневниках В. Г. Кузнецовой был *кэмээрын*.¹⁶ Оно представляло собой замороженную зелень, а именно листья ивы, смешанные с содержимым оленьего желудка [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 9; д. 349, л. 6 об.]. Его, как правило, разогревали и подавали с тюленьим жиром и/или кровью или без ничего [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 341, л. 25; д. 373, л. 4; д. 375, л. 7 об.]. Это блюдо ели, в основном, Омрувакатгавыт, Омрыятгыргын, Ятгыргын и В. Г. Кузнецова [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 372-374]. Они же часто питались *вилмутлимул* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 370, л. 5; д. 379, л. 8 об.; д. 383, л. 1], который состоял из квашеной крови, растений и жира [Венстен 2015]. Но хозяин был недоволен, когда его домочадцы начинали есть *кэмээрын* и *вилмутлимул* ежедневно, ведь в таком случае запасы быстро кончались [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 4].

При этом *вилмутлимул* в определенных контекстах мог становиться престижным блюдом и использоваться в качестве проявления доминирования одних людей над другими. Приведу конкретный пример. На следующей день после праздника в стойбище Номгыргына еще оставались гости. Много людей собралось в яранге Рагтынаут: Пеленаут с ребенком, Кыйтпынеут, Кааквургын, Номгыргын, Оотына, а также продавец Нечаев и В. Г. Кузнецова. Хозяйка подала свежее рубленое мороженое мясо и *вилмутлимул*. Однако последний положили только с одного края: там, где сидели чукчи. В. Г. Кузнецовой и Нечаеву не пришлось кушать *вилмутлимул* в этот раз [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 385, л. 11 об.]. Полагаю, что хозяйка такой сервировкой стола поставила одних гостей выше других. В данном конкретном случае статус определялся этнической принадлежностью (русские – чукчи).

¹⁶ В словаре Ш. Венстена это слово переводится как «содержимое блюда» [Венстен 2015].

С использованием растительности делали разного рода «каши», как их называла В. Г. Кузнецова [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 47 об.; д. 348, л. 11; д. 350, л. 6, д. 351, л. 9 об., д. 358, л. 1 об.; д. 375, л. 3]. Исследовательница упоминала такие похлёбки как *рилкырил* (*ямгарилкырил*),¹⁷ *питыирилкырил*¹⁸ и *кивлет*¹⁹ [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 3]. Основой первого являлось содержимое оленьего желудка, которое отжимали и кипятили на огне [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 334, л. 4; Мерк 1978: 126]. Во время убоя оленей, желудки животных отжимали для заготовления этого продукта впрок. Полученную массу хранили в тюленьих шкурах в замороженном виде [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 370, л. 6-6 об.; Мерк 1978: 126].

Когда В. Г. Кузнецова впервые попробовала ямгарилкырил, то не очень высоко оценила его вкусовые качества: «На вкус хуже *питыирилкырил*... эта каша более жидкая и зеленоватая, в ней, видимо, только содержимое желудка оленя» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 334, л. 4]. В яранге Тымнэнэнтына эту «кашу» ели практически ежедневно [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371; д. 373-377; д. 380-383]. Однако старик ее не кушал. 3 марта 1951 года, то есть на третьем году полевой работы, В. Г. Кузнецова записала, что Тымнэнэнтын впервые стал есть *рилкырил*. «Видимо, старик был голоден», – заключила она, – никогда он не ел *рилкырил*» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 12 об]. Эттыкугеvyт также пренебрегала этим блюдом и ела его нечасто.

Питыирилкырил и *кивлет* были более питательными. По словам Омрувакатгавыт из всех видов каш самой сытной является *питыирилкырил* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 7]. В нее, помимо содержимого оленьего желудка, клали много крови, жира и кишки оленя. Блюдо *кивлет* тоже считалось вкусным. Его делали из крови, смешанной с жиром, изрезанными кишками и съедобными корнями [Богораз 1991: 132]. Им угощали на праздники, использовали в качестве жертвоприношений [АМАЭ, ф. К-1, оп.

¹⁷ *Рилк'ырил* – каша; кушанье из содержимого оленьего желудка [Молл, Инэнликэй 2005: С. 118]. Ямга – видимо, содержимое оленьего желудка, так как в словаре Ш. Венстена слова ямгатватык переводится как «очищать «маняло» оленя от непереваренных остатков корма [Венстен 2015].

¹⁸ *Питийигрилк'ырил* – блюдо приготовленное с тонкими кишками оленя. [Венстен 2015].

¹⁹ *Кивлет* – род похлёбки, сделанной из крови, смешанной с жиром, изрезанными кишками и съедобными корнями [Богораз 1991: 132].

2, д. 385, л. 6; Богораз 1991: 132-133]. Всё это говорит в ценности данного блюда. Тымнэнэнтын с женой ели и *кивет*, и *питырилкырил*, правда варили их нечасто [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 7; д. 376, л. 13; д. 380, л. 7 об.].

В целом, кашам хозяева предпочитали мясо, ведь оно являлось более питательным, сытным. Еще В. Г. Богораз писал, что вареное мясо для чукчей является лучшим блюдом [Богораз 1991: 133]. Конечно, мясо ели и другие домочадцы, но хозяевам, особенно Тымнэнэнтину, доставались всегда самые большие и жирные куски. «Хозяева, как и всегда, кушали хорошие жирные куски, мне – полусырую пленку мяса» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 12 об.-13]. «Нам старое, а старикам свежее мясо» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 7]. Таковы типичные жалобы В. Г. Кузнецовой на страницах ее тетрадей. Чем жирнее был кусок мяса, тем он считался лучше [Каллиников 1912: 100]. В отсутствие хозяина, тем более хозяев, мясо варили экономно, в меньших, чем обычно, количествах [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 77; д. 365, л. 58]. Кроме того, разные части туши оленя обладали различной ценностью. Например, голова считалась почетной частью, и ее подавали именно Тымнэнэнтину [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 359, л. 4].

Мясные блюда были довольно разнообразны, и технология их приготовления не сводилось к одному варению. В дневниках В. Г. Кузнецовой неоднократно упоминаются такие составляющие меню чукчей как *вилтекичгин* – летнее подгнившее замороженное мясо, которое разогревали у очага перед употреблением [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 374, л. 11 об.-12; д. 375, л. 7; д. 376, л. 11 об.]; *нануги* и *элегни* – кишки, набиваемые мясом, жиром, внутренностями²⁰ [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 48; д. 384, л. 3 об.; д. 385, л. 2 об.]; *копалгын* – моржовое мясо [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 10 об.; Молл, Инэнликэй 2005: 70].

²⁰ В словаре Ш. Венстена блюд с такими названиями нет. Но в разделе части тела (как человека, так и животного) приводятся определения слов «нанывье» – прямая кишка, и «э'легйи» – прямая кишка. Видимо, упомянутые блюда приготавливались из прямой кишки оленя начиненной различными продуктами. Получалось что-то вроде колбасы.

Перечисленные блюда ели все жители стойбища Тымнэнэнтына. Однако внимательно рассматривая различные ситуации употребления этих блюд, можно увидеть асимметричность отношений в стойбище Тымнэнэнтына. Например, когда было сварено мелкорубленое жирное мясо в небольшом количестве бульона, то Тымнэнэнтын, съев его один, не стал кушать *вилтекичгын*. Последний съели остальные жители его яранги [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 6 об.-7]. Свежее вареное мясо, конечно, ценилось больше, чем старое мороженое.

Но в другой раз, когда Эттыкугеvyт подала подогретый *вилтекичгын* и мороженую кровь (*мутликыйтакийт*), старик, его жена, а также зашедшие в гости хозяева соседней яранги ели теплое подгнившее мясо, а Ятгыргын, Омрувакатгавыт, Омрыятгыргын и В. Г. Кузнецова холодную кровь [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 7, 11 об.]. Последнее блюдо было не столь желанным, так как оно не согревало в мороз. В. Г. Кузнецова отметила, что она «продрогла» после его употребления [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 11 об.]. Как заметил Г. Л. Майдель, «чукча очень хорошо умеет ценить теплоту и охотнее ест вареное (то есть теплое – прим. авт.) мясо, чем сырое» [Майдель 1894: 89]. Дело в том, что в безлесной тундре достаточно трудно отыскать топливо для костра [Каллиников 1912: 96]. Порой приходилось обходиться без горячей еды по несколько дней. Участники экспедиции И. И. Биллингса, кочевавшие с чукчами, очень радовались, когда удавалось отыскать хворост: это означало, что можно будет полакомиться вареной олениной, а не есть сырое мерзлое оленьё мясо [Сарычев 1952: 250, 253].

В другой раз, во время употребления семьей Тымнэнэнтына *копалгына*, Онпыгыргын, Ятгыргын и В. Г. Кузнецова получили по маленькому кусочку. Большую часть подогретого мяса Эттыкугеvyт подала своему мужу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 10 об.-11].

Ряд мясных блюд считался особенным лакомством. Их употребление имело более явные ограничения. Таким деликатесом было подгнившее легкое оленя. В. Г. Кузнецова отметила, что это кушанье подается лишь

гостям, чтобы выказать им свое гостеприимство, а в семье Тымнэнэнтына его кушают только «старики» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 19 об.]. Сама исследовательница получила порцию этого угощения, когда в гостях в ярангах Тымнэнэнтына оказался чукча из другого, достаточно отдаленного стойбища: в такой ситуации, при чужаках, хозяева начинали относиться к В. Г. Кузнецовой более внимательно и ласково. Они, в частности, не только угостили ее легким, но позвали на общее чаепитие у Чейвуны, угостили чаем, а Тымнэнэнтын даже предложил ей табак. Исследовательница отметила, что прежде такого не бывало [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 19 об.].

Плод теленка и послед, начиненный сырым мелко порезанным жиром и небольшим количеством мяса, ел в основном один Тымнэнэнтын, иногда делясь со своей женой [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 59 об.; д. 377, л. 8-8 об.]. В. Г. Кузнецова даже зафиксировала наличие запрета у чукчей: не рожавшие девушки не могли есть послед [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 59 об.]. Исследовательнице ни первое, ни второе блюдо никогда не предлагали, она лишь наблюдала, как их готовят. Впервые она попробовала их во время уже упоминавшегося визита в стойбища Гемына. «У Тымнэнэнтына я лишь смотрела, как старик с женой кушали этот вид мясной пищи, здесь же, вместе с хозяевами, я разделяла трапезу. ... Съела голову теленка и несколько других частей, подкладываемых хозяином и хозяйкой», – писала исследовательница [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 2 об.]. Напомню, что положение В. Г. Кузнецовой в качестве гостя у Гемына принципиально отличалось от ее статуса в стойбище Тымнэнэнтына. Гемын, чаунский колхозник и бригадир, принял ее с большим почетом, оказывая знаки уважения. Он ее кормил лучшей едой, выбивал самолично ее одежду, не позволял помогать по хозяйству [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371]. Однако на третий день гостевания жена Гемына сказала исследовательнице, чтобы она возвращалась «на прежнее место к Тымнэнэнтыну» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 11]. «Хотя и хорошо приняли меня у Гемына, но лишний рот и для

них не радость», – записала В. Г. Кузнецова в дневнике [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 11].

Еще одним блюдом не для каждодневного употребления всеми жителями стойбища являлся *прэрэм* – колобок из толченого мяса с оленьим жиром и/или костным мозгом, китовым жиром [Молл, Инэнликэй 2005: 109]. Уже сами ингредиенты, составляющие блюдо, считались лакомством у чукчей. В частности, они очень любили костный мозг [Майдель 1894: 188; Каллиников 1912: 100; Галкин 1929: 162; Мерк 1978: 125]. В. Г. Кузнецова, впервые попробовав его, признала его вкусным и сравнивала по вкусу со сливочным маслом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 36]. В яранге Тымнэнэнтына костный мозг считался лакомством для старика и его часто подавали только хозяину [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 3 об.-4 об; д. 377, л. 8 об.; д. 383, л. 12]. Иногда старик или его жена «одаривали» этим лакомством других членов семьи [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2 д. 377, л. 8 об.; д. 383, л. 12]. Любопытно, что Н. Ф. Каллиников отметил, что «хозяйка делит [костный] мозг между членами семьи сообразно достоинству каждого» [Каллиников 1912: 100]. Во время гостеприимного приема А. Аргентова чукчами подали оленьи ноги – «на мозготанье» [Аргентов 18576: 37].

Что касается *прэрэма*, то его использовали в качестве гостинца: дарили гостям или гости одаривали гостеприимных хозяев [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 341, л. 31; д. 365, л. 71, д. 380, л. 5 об.]. Например, Омрувакатгавыт готовила *прэрэм* для поездок стариков. Последние использовали его как гостинец, а также как личную дорожную пищу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 71]. Во время одного такого приготовления девушкой кушанья, В. Г. Кузнецова отметила: «Мы, конечно же, не кушали, это для Тымнэнэнтына в дорогу» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 50 об.]. Мясными колобками угощали дорогих гостей. Например, во время радушного приема миссионера А. Аргентова у его «друзей-чукчей», хозяйка-старушка подавала вкусные блюда: «*кивлет*, *пререм* и разную свою стрепню из мяса, мозга, жира, из некоторых трав и корнеплодных дикорастений» [Аргентов 18576: 35].

Мясные колобки использовали также во время обрядов, а именно свадебного обряда. В. Г. Богораз писал, что молодожены берут колобки из толченого мяса – «любимое лакомство чукоч» – во время так называемого «путешествия из-за скуки». Оно совершалось спустя несколько дней после свадьбы: молодожены ехали в дом жены, чтобы навестить ее родственников. Они брали в качестве подарков упряжных оленей и мясные колобки [Богораз 1934б: 131].

Пищей, используемой в обрядах, являлся так же *rorat* – колбаса из оленьего мяса [Венстен 2015]. В. Г. Кузнецова высоко оценила его вкусовые качества: «Я с наслаждением ела жирный *rorat*, а мой всегда пустой и голодный желудок часть дня не скулил и не жаловался на пустоту» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 377, л. 2]. Его не только клали в *кивет* (который, как отмечалось, был ритуальной похлебкой), но и сам по себе использовали для жертвоприношений во время праздников, а ведь духи должны были получать лучшее [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 7; д. 384, л. 3 об.-4; д. 385, л. 6]. *Rorat* также подавали гостям во время щедрых трапез на праздниках, устраиваемых оленеводами (рис. 14) [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 386, л. 1 об.]. Его также использовали в качестве гостинца [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 15]. Когда Чейвуна принесла в ярангу Тымнэнэнтына *rorat* в качестве гостинца для совместного чаепития, мальчишки Омрыятгыргын и Таёквун получили по маленькому кусочку от него только после распоряжения Тымнэнэнтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 377, л. 2]. Таким образом, *rorat* был ценным продуктом.

Тот факт, что именно хозяин решал, кто будет есть лакомство, представляется существенным. В разделе о хозяйственной деятельности уже подчеркивалось, что способность человека влиять на агентивность других людей является показателем наличия у него власти. Данное свойство отношений между акторами проявлялось не только в хозяйственно-экономической деятельности, но и в сфере потребления. В приведенном

примере Тымнэнэнтын имел власть, чтобы определить, будут ли пастушата есть *рорат*.

Такого рода ситуаций в дневниках содержится множество. Иногда он проявлял заботу и щедрость и отдавал распоряжение дать еще еды кому-либо из домочадцев. Например, в один из ужинов старику была подана нога оленя, однако «по его требованию» в полог внесли еще три ноги для Ятгыргына, Омрыятгыргына и Эттыкутгевыт [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 377, л. 8 об.]. Он мог разрешить пастуху перед его уходом в стадо скушать все мясо и *кэмээрын* в ущерб девушки-работницы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 4]. Он объяснял: «Ты – пастух, а сестра не важно. Они еще днем сварят себе *рилкырил*» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 4].

Порой Тымнэнэнтын требовал от членов его семьи перестать есть какую-либо пищу. Четвертого марта 1951 года Омрувакатгавыт, Омрыятгыргын и В. Г. Кузнецова кушали, как обычно, на завтрак мороженое мясо с *кэмээрын* и *вилмутлимул*. Старик же заворчал: «Каждый день едите *кээмээрын*, что будете кушать весной... Не будет ни *кэмээрын*, ни *вилмутлимул*. Много едите. Можно и ограничиться одной *ямгарилкырил*» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 4]. Влияние Тымнэнэнтыва в вопросе распределения ресурсов питания распространялось и на В. Г. Кузнецову: он мог, как запретить есть исследовательнице ту или иную пищу, так и угостить ею [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 20 об.-21; д. 375, л. 4-4 об.; д. 376, л. 1].

Тымнэнэнтын не только решал, что и сколько едят другие, но также как и когда. «Поторопись с едой», – ругался он на Омрыятгыргына, – «Если хочешь еды, так кушай, а если нет так побыстрее отправляйся в стадо» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375]. Тымнэнэнтын нравовчал своих домочадцев, учил их этике питания. «Утренняя еда должна быть в малой порции, чтобы в течение дня легко было бегать», – объяснял он Омрыятгыргыну за завтраком, – «Вечером другое дело, на сон можно кушать много, до раздутия живота» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 55]. Девушке Омрувакатгавыт хозяин

объяснял за ужином: «Не оставляйте на утро для себя мясо, а дайте *каанталину* (пастух, идущий к оленьему стаду – перев. с чук.)» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376].

Надо сказать, что роль хозяйки в вопросе распределения ресурсов питания также была значительной. Влияние женщин в чукотских семьях отмечали различные авторы и прежде. Например, Ф. Ф. Матюшкин, будучи в команде полярной экспедиции 1820-1824 гг. под руководством капитана Ф. П. Врангеля, путешествовал в районе рек Большого и Малого Анюя и общался с кочевыми чукчами. Он обратил внимание, что судьба чукотских женщин «во многих отношениях лучше участи женщин других народов Сибири»: жена «легко может заслужить уважение своего мужа и нередко управляет им и всем домом» [Врангель 1948: 181-182]. Н. Ф. Каллиников писал, что «для главенствующей роли требуется не непременно мужчина: женщины за малолетством детей наследуют иногда опекунскую роль и умеют держать зависимый люд в хорошей субординации» [Каллиников 1912: 82]. Автор вспоминал, «как убивался молодой парень работник, когда ... собаки [исследователя] разорвали доверенного его попечению оленя, любимца владелицы стойбища» [Каллиников 1912: 82]. Юноша боялся наказания.

В семье Тымнэнэнтына хозяйка, как и хозяин, особенно в отсутствие последнего, указывала остальным членам семьи когда, сколько и что им есть [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 6 об., 12 об.; д. 376, л. 1-1 об., 8 об.; д. 377, л. 7, 9]. Эттыкугеvyт даже могла повлиять на решение Тымнэнэнтына. Доедая остатки вареного теленка, хозяин решил поделиться с В. Г. Кузнецовой. «Вот это скушай ты», – сказал он, подавая кость спинного хребта теленка с мякотью. Но его слова услышала Эттыкутгеvyт и предупредила мужа, что она уже давала мясо В. Г. Кузнецовой. «Руку с протянутой костью, к которой уже потянулась моя рука, старик отвел и начал есть эту кость» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 377, л. 10 об.].

После смерти жены Тымнэнэнтына Гувакай временно роль хозяйки фактически заняла девушка Омрувакатгавыт. В. Г. Кузнецова отметила, вспоминая тот период, что ее голодное существование в значительной степени зависело именно от нее [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 45]. В яранге Тымнэлькота Чейвуна, хозяйка, выдавала девушкам Тымнены и Тынены продукты для приготовления пищи [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 382, л. 11 об.]. У чаунского колхозника Гемына он и его жена Неутына тоже распоряжались питанием [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 378, л. 8]. Как и у Тымнэнэнтына, здесь практиковалось раздельное питание «стариков-хозяев» и девушки-работницы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 378, л. 7 об.]. То есть описанные тенденции можно встретить и в других ярангах оленных чукчей. Правда в семье Гемына хозяйка имела еще большее влияние. В. Г. Кузнецова писала, что «Гемын [находится] во власти жены» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 379, л. 9].

1.3.3. Подача пищи, этикет питания, чаепития

Разделение людей во время совместной трапезы в соответствии со статусом каждого осуществлялось буквально физически. В. Г. Кузнецова отмечала, что «старики» всегда едят отдельно [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345, л. 8 об.]. В яранге Тымнэнэнтына имелось два деревянных блюда для еды: одно всегда чистое, маленькое для хозяев, второе, побольше, для девушки, пастухов и Варвары Григорьевны [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 373, л. 9]. Н. Ф. Каллиников также обратил внимание, что старикам в семье подают мясо в отдельном блюде [Каллиников 1912: 93]. То есть даже если все жители яранги кушали одинаковую пищу, что, впрочем, бывало редко, они все равно ели отдельно. То есть социальная асимметрия в культуре питания проявлялась также в способах подачи пищи.

Иногда хозяйка сама кормила мужа, когда у него было плохое самочувствие [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 84]. В семье Номгыргына В. Г. Кузнецова наблюдала аналогичные практики. Его две старшие жены, Оотына и Эльмурультына, кормили заболевшего или уставшего хозяина «из своей руки, подавая ложку с мясом в рот» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 385, л. 13]. В

этих действиях проявлялась забота о «телах» глав семей и, соответственно, «иерархия тел», о которых речь шла в разделе о хозяйственной деятельности.

В яранге Тымнэнэнтына существовала отдельная мисочка для хозяина, в которой ему подавали жирный бульон [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 1]. Мясо для него всегда подавалось нарезанным мелкими ломтиками, для остальных домочадцев – его рубили большими кусками. Наконец, если для хозяина еда всегда разогревалась, что делало ее более мягкой и вкусной, то другим она нередко подавалась в холодном виде. Приведу отрывок из дневника В. Г. Кузнецовой, в котором упоминаются перечисленные особенности подачи блюд:

«Стояли две *кэмэны* (блюдо – перев. с чук.), на маленьком корыте, стоящем перед хозяевами, лежал мягкий, подогретый у очага *копалгын* (моржовое мясо – перев. с чук.). Эттыкугеvyт резала его маленькими, тонкими ломтиками, подкладывая мужу. Перед большим *кэмэны* сидел Ятгыргын, также кушал *копалгын*, но жесткий, не подогретый на очаге» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 373, л. 9].

Когда к Тымнэнэнтыну приходили гости, кушать их рассаживали в соответствии с их статусом. Так, брат хозяина Тымнэлькот и его жены кушали с Тымнэнэнтын с одного *кэмэны*. Когда же в ярангу приходили дети Тымнэлькота, подростки-пастушата, их усаживали вместе с девушкой и ребятами из яранги Тымнэнэнтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345, л. 8; д. 348, л. 11-11об.; д. 375, л. 11 об.]. Приведу одну из иллюстраций данного правила: «Ятгыргын, Омрувакатгавыт, Омрыятгыргын и я кушали этот *мутликыйтакийт*. Тымнэнэтнтым с женой и незваные Чейвуна и Тымнэлькот ели отдельно подогретый *вилтекичгын*» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 11 об.].

Необходимо отметить, что гостевые визиты и сопутствующие им трапезы были излюбленными занятиями чукчей и привилегией хозяев. В. Г. Кузнецова писала, что «старик у тяжело оставаться без... поездок в гости». [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 2]. Уже на третьем году пребывания

исследовательницы в тундре Тымнэнэнтын предложил ей остаться у него навсегда и не возвращаться в Ленинград. Описывая идеалистическую картину их будущей совместной жизни, он мечтал: «Будешь женой Ятгыргына. Эта яранга будет вашей, стадо также, и живите себе... Мы будем ездить по гостям, ты хозяйничать, выбивать полог» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 3-4]. Как отметил Н. В. Слюнин, «чукчи ездят в гости за 100 верст, только чтобы покурить у приятеля трубочку» [Слюнин 1896: 35]. Хозяева действительно часто разъезжали по гостям, порой отсутствуя дома по несколько дней [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 82]. Выпас оленей осуществляли пастухи – молодые парни и мальчишки, а домашние дела, по большей части, лежали на плечах девушек-работниц.

Пастухи, девушки и дети гостили в соседних стойбищах значительно реже хозяев, в основном только по праздникам. Хотя и они любили заходить в соседние яранги или яранги других стойбищ в надежде, что им перепадет что-нибудь съестное и даже старались сами урвать кусок какого-нибудь блюда [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345, л. 7об; д. 398, л. 5]. В обращении с ними взрослые хозяева не стеснялись высказывать осуждение насчет их прожорливости. Например, когда мальчик Омрыятгыргын, пасынок Тымнэнэнтына, зашел в ярангу Раглинаут из стойбища Номгыргына и самовольно стал пить жирный отвар, хозяйка сделала замечание: «Почему дома не пьешь?» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345, л. 7об.].

Чейвуна, наблюдая, как гостивший у нее молодой пастух из стада Номгыргына Гэун'ыто обмакивает в миску с жиром вареный *попокалгын*, заметила: «Аккуратней кушай *мыткамыт* (жир – перев. с чук.), помаленьку. Утонешь в нерпичьем жиру. А его не так уж много» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 397, л. 12 об.]. А когда пастух стал пить воду из чайника, хозяйка снова не удержалась от упрека: «Осторожней пей воду, Гэун'ыто. Это вода на утренний чай» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 398, л. 5].

Однако дети и молодежь были не худшими «политиками», чем взрослые, и порой им удавалось получить желаемое путем правильного подбора слов и

действий. Однажды мальчик-пастух Чэйнэв, внук Кыйтпынэут, зашел в ярангу к Чейвуне, прежде чем идти домой. Поделился с хозяйкой новостями из стада. Чейвуна же спросила его, заходил ли он уже к себе домой.

- Да, - сказал пастух.

- Что сказала Кыйтпынэут? – спросила Чейвуна.

- Пойди к Чейвуне и расскажи всё, что ты знаешь, - ответил мальчишка.

Ответ, польстив самолюбию хозяйки, понравился ей, и она предложила подростку *попокалгын* с нерпичьим жиром и вареное оленье мясо. Чэйнэв покушал и ушел домой» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 398, л. 5-5об.].

Властная асимметрия проявляла себя в чаепитиях (рис 15). Чай, как и другие товары, получаемые от русских, считался ценным продуктом. Хотя еще в начале XIX в. кочевые чукчи, по большей части, не были к приучены к этому напитку, к началу XX в. он широко вошел в обиход [Врангель 1948: 185, 295; Богораз 1991: 133]. Чукчи считали, что чай не только питает и согревает, но и предохраняет и исцеляет их от болезней [Богораз 1991: 133-134]. Чай чукчи любили и пили его в больших количествах: по 4-5 раз в день. В. Г. Богораз писал, что чукчи пьют чай «иногда до сорока больших чашек в сутки» [Богораз 1991: 133]. При этом амгуэмские чукчи, особенно те семьи, которые проводили лето в тундре, вследствие отдаленности занимаемых ими традиционных хозяйственных территорий, часто страдали от недостатка чая, что еще больше увеличивало его значимость для людей.

Употребление чая являлось прерогативой, которой не все могли пользоваться: его пили не все жители яранг стойбища, а также не все его гости. В яранге Тымнэнэнтына право на чай было только у «стариков» и у самой Варвары Григорьевны [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 359, л. 11 об.; д. 363, л. 11 об.]. Без Тымнэнэнтына его могли даже не подать [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 70]. Может показаться удивительным, что В. Г. Кузнецова употребляла чай наравне с хозяевами. Ведь в ситуации с едой мы видели прямо противоположную тенденцию. Но дело в том, что исследовательница сама покупала его и делилась со всеми чукчами [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д.

336, л. 20; д. 367, л. 21 об.]. Показательна реакция Тымнэнэнтына и его жены на поступок В. Г. Кузнецовой, ушедшей в гости в другое стойбище и не оставившей для них чая. «Своих домашних (*яралит*) ты оставила без чая, а сама у Геммы[н] пила крепкий чай», – попрекал ее Тымнэнэнтын [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 373, л. 2 об.]. Хозяева неоднократно еще вспоминали нанесенную им обиду. Омрувакатгавыт, Омрыятгыргын и Ятгыргын – к чаю не приглашались [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 359, л. 11 об.]. В соседней яранге чай также пили хозяева – Тымнэлькот и его жены. Хозяева двух яранг ходили друг к другу в гости на чаепития [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 9об.-10; д. 351, л. 7; д. 356, л. 10; д. 364, л. 3 об.].

Однако, оставшись без присмотра старших, Омрувакатгавыт чай пила. В. Г. Кузнецова обратила внимание на этот факт: «В отсутствие хозяев, при каждом моем чаепитии, и Омрувакатгавыт пьет со мной чай, правда не очень крепкой заварки, и не так много, как я. При хозяевах же она никогда не пьет чай, а лишь кипятит его» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 56].

В этой связи снова подчеркну ситуативность отношений доминирования/подчинения. Омрувакатгавыт в отсутствие хозяев не только начинала пить чай, но покрикивала и ругалась на В. Г. Кузнецову, давала ей мало еды, демонстрируя свое превосходство и власть [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 45]. Исследовательница отметила, что и Ятгыргын в отсутствие стариков ведет себя как хозяин. По вечерам он находился в пологе своей любовницы Тынены (второй жены Тымнэлькота), куда ему приносили ужин, а также высушенную одежду [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 28 об.].

Ситуативность власти выражалась в том, что статусы не были предписаны примордиально к субъектам. Властные отношения определялись конкретным контекстом. В качестве иллюстрации приведу выдержку из дневников В. Г. Кузнецовой, в которой описывается чаепитие в праздничный ужин в стойбище Номгыргына в честь убитого медведя:

«В *чоттагынэ* яранги Оотыны было много народу, разделенного на две группы: взрослых и детей, подростков и молодежи. Взрослые сидели на

южной стороне *чоттагына*, подростки и дети на северной. Все кушали, кружком расположившись вокруг деревянного корыта... После еды взрослые стали пить чай из большого полуведерного медного чайника, а молодежь стала кушать только что сваренную *рилкырил*. К ним присоединилась третья, молодая, жена Номгыргына, Пэнас... Оотына пригласила Пэнас к чаю, сказав: «Большой чайник, всем хватит» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 363, л. 11-11 об.].

Из этого отрывка видно, что чай пьют только хозяева, пастухи, девушки, дети в чаепитии не участвуют. Но данный отрывок интересен еще и тем, что младшая жена Номгыргына, Пэнас, сама себя соотнесла с группой подростков и присоединилась к ней. Оотына же, главная, старшая жена главы стойбища, вмешалась и «включила» Пэнас, младшую и самую бесправную жену хозяина, в группу глав яранг. По всей видимости, Оотныа поступила так, потому что в яранге собралось много гостей, в том числе из других стойбищ. В присутствии гостей чукчи любили выказывать свою щедрость. Как уже отмечалось в гостях у чаунского колхозника Гэмына, В. Г. Кузнецова была принята с большим почетом. Во время чаепития для нее и хозяина заварили крепкий чай с сахаром [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 371, л. 11 об.]. Хозяйка же, подавая лучшее к столу, говорила, чтобы В. Г. Кузнецова передала Тымнэнэнтину, что в яранге Гемына много жирного мяса [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 378, л. 4].

Состав участников чаепития мог влиять на качество чая – его крепость и наличие сахара. Так, у Номгыргына «всегда, когда они одни (то есть только жители яранги – прим. авт.), или есть невысокие гости, пьют чай бледной заварки» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 23 об.]. В. Г. Кузнецова хорошо знала, о чем писала: сама она относилась к категории «невысоких гостей» в стойбище Номгыргына, так как слишком часто к ним навевалась. Тымнэнэнтин, наоборот, всегда получал самый крепкий чай в гостях у своего сводного брата Номгыргына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 23 об.].

1.3.4. Сопротивление доминированию в культуре питания

Как правило, все жители стойбища признавали существующее распределение власти. Но, как мы видели на примере хозяйственных практик, могли происходить и столкновения интересов или недопонимания, что вело к конфликтам.

Столкновение интересов происходило, когда один из членов семьи пытался оказать сопротивление существующему порядку. Например, человек мог съесть больше, чем хозяин или хозяйка считали допустимым. Последние в таком случае делали замечание. Тымнэнэнтын ругал Омрувакатгавыт, кушавшую в одиночестве. «Если ты одна будешь кушать, не считай больше себя принадлежащей к нашему дому. Я найду девушку-работницу другую, по-настоящему работающую, а не такую бездельницу как ты», – грозился старик [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 71-71 об.].

В. Г. Кузнецова заметила, что «мелкие кражи съестных припасов среди кочевников – обычное дело» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 378, л. 11]. Действительно, предписания не есть ту или иную пищу могли обходиться поеданием ее тайком. Омрувакатгавыт имела возможность съесть лишний кусок во время приготовления еды [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 2, 13]. Ятгыргын воровал еду с нарт с припасами или пищу, находящуюся уже в самой яранге [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 5; д. 377, л. 2]. Такое поведение могло приводить не только к выговорам, но и к порке [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 376, л. 5; д. 377, л. 9 об.].

Столкновение интересов могло происходить между жителями различных яранг, как одного, так и разных стойбищ. В рамках одного стойбища иногда возникали вопросы, связанные с распределением ресурсов. Однажды в стойбище Тымнэнэнтына произошло недопонимание между двумя ярангами в ходе разделения загрызенных волками оленей из общего стада. Тымнэнэнтын был недоволен, что три туши отнесли в ярангу Тымнэлькуту, а ему отдали одну тушу и какие-то части оленя. Старик высказал свое возмущение Чейвуне. Вопрос был улажен возвращением части мяса яранге главы стойбища [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345, л. 4].

Во время приема гостей из соседних стойбищ также могло произойти недопонимание, вызванное несопадением ожиданий гостей и хозяев. Приведу конкретный пример из дневников В. Г. Кузнецовой.

«Гостья Кымынэ, молодая, лет восемнадцати женщина, передала хозяйке гостинец – кусок *рората* и вареное жирное оленье мясо. Обрадованная гостинцем хозяйка ласково ей сказала: «Сначала зайди в полог, напейся чаю, а потом выйдешь варить ужин». Повесили на очаг большой пятиведерный котел с большим количеством мяса... После чаепития Номгыргын с женой ушли к Чейвуне, у нее и ночевали, вероятно, своим уходом огорчили наших хозяев – ушел достопочтенный стадовладелец, а остался гость Эйнэчын, малооленный и молодой. Омрувакатгавыт, Кымынэ и я находились в *чоттагынэ*, варили ужин... Я вошла в полог несколько раньше моих соподруг, пригласил Тымнэнэнтын пить чай. Внесли в полог большую миску с мясом... Взрослые стали кушать мясо, я также съела одну реберную кость. Подали *кэмэны* с *кэмээрын* на одном конце, рубленным *вилтэкичгын* с кровью, на другом, мисочку с *мыткамыт*... Вошли Омрувакатгавыт и Кымынэ и присоединились к нам. После «холодного» блюда мы приступили к вареному мясу. За чаем в моем присутствии, в присутствии мужа (мужа Кымынэ – Эйнэчына – прим. авт.) Тымнэнэнтын громко и раздраженно заговорил о Кымынэ, вышедшей в *чоттагын*:

- Я думал, ты приехала помочь в работе, а ты только посматриваешь. Неизвестно, зачем ты приехала и зачем ты здесь нужна.

- Кто это? – спросила гостья Раглин'аут.

- Кымынэ, – сказал Тымнэнэнтын» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 15].

В этой ситуации, полагаю, произошло недопонимание между хозяином и гостьей. Молодая женщина Кымынэ, жена малооленного чукчи, должна была оправдать свое нахождение в пологе председателя колхоза, стадовладельца Тымнэнэнтына. Обычно это осуществлялось за счет выполнения работ нужных той семье, в которую пришли люди. Часто гости помогали семье по

хозяйству при необходимости [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 350, л. 8; д. 351, л. 4 об.; д. 352, л. 8; д. 358, л. 4]. Сама Кымынэ, после добрых радостных слов Эттыкугэвыт в ответ на подарок, видимо, решила, что принесенного гостинца было достаточно. Хозяин же посчитал иначе. В итоге он остался недоволен тем, что женщина отдыхает в пологе, пьет чай и кушает, недостаточно помогая по хозяйству, и высказал свое мнение вслух.

Конфликтная ситуация могла возникать, если человек сознательно сопротивлялся отводимому ему статусу. Так произошло с русским молодым фельдшером Иноземцевым, жившим несколько месяцев в стойбище Гемына и хорошо знавшего чукотский язык и обычаи, во время его гостевания у Тымнэнэнтына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 30 об.-31]. Чукчи всячески пытались принизить его и поставить на один уровень с В. Г. Кузнецовой. Однако реакция парня отличалась от тактики исследовательницы, покорно принимавшей решения чукчей: он активно сопротивлялся ему навязываемому статусу.

Тымнэнэнтын, уставший от русской речи, указал им на только что повешенный маленький полог и сказал: «Разговаривайте там по-русски до предела». Иноземцев, прекрасно понимавший чукотский язык, сказал В. Г. Кузнецовой, что не полезет в маленький полог и не перестанет разговаривать по-русски [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 32]. Видимо, молодой человек понимал, что нахождение в маленьком пологе связано с приниженным статусом человека (см. предыдущий параграф). И действительно, они вошли в большой полог со всеми, где подавали еду. В пологе, как обычно, подали два подноса: на одном «мелко размельченная *выттал*²¹ с мороженой мелко растертой печенкой; на втором – рубленое мороженое мясо с летней кровью и ... *кэмээрын*» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 32 об.]. Но, «попробовав *кэмээрын*, Иноземцев не стал кушать и присоединился к хозяевам и гостям, кушающим *выттал*. «Ешь с ними», – со злым лицом сказала Эттыкугэвыт. «Буду еще кушать с вами», – ... заявил Иноземцев. Гости молчали, также и

²¹ *Выттал* - смесь растений с жиром морзверя, оленьим бульоном или мясом – перев. с чук. [Венстен 2015].

Тымнэнэнтын, при этих репликах» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 33]. Однако ночевать фельдшеру пришлось всё-таки в маленьком пологе. Но и здесь борьба за права не закончилась. Обитателям второго спального помещения дали одну подстилку из шкуры оленя, причем она была дырявая и без ворса. Тем самым их «тела» были поставлены в низкостатусное положение. Иноземцев потребовал дать другую шкуру. На выручку пришла девочка Тымнены из яранги Тымнэлькота: она принесла выбитые ею полшкуры [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 33].

Завершая рассмотрение властных отношений в контексте культуры питания, еще раз отмечу, что социальное неравенство в чукотских ярангах и стойбищах коррелировало с различными моделями потребления. Люди разного статуса питались по-разному. При этом статус определялся конкретной ситуацией. Динамика социальных позиций, пожалуй, рельефней всего отражалась именно в культуре питания. В. Г. Кузнецова ухватила и отразила на страницах своих дневников это свойство еды – свойство быть чутким «барометром» распределения власти в стойбищах оленных чукчей.

Выводы

Анализ повседневных практик и взаимодействия амгуэмских чукчей, а именно жителей стойбища Тымнэнэнтыва по материалам В. Г. Кузнецовой, с привлечением материалов по этнографии оленных чукчей из дополнительных источников позволил сделать ряд важных выводов. В семейно-родственных коллективах оленных чукчей властные отношения были частью их социальных отношений. Власть, будучи неотъемлемой составляющей интеракции, проявлялась и в хозяйственно-экономической деятельности, и в пространственном поведении, и в потреблении пищи, и в этикете питания, и в гостевом этикете, и в конфликтах, и в насилии, и, наконец, в телесном опыте людей.

В этой связи стоит пересмотреть представление об эгалитарности оленеводческих обществ, о которой писали прежде этнографы и антропологи

[Малори 1992: 91; Малори 2002: 180; Ingold 2002с: 111-131]. Если и определять специфику социальных отношений в стойбищах оленных чукчей термином эгалитарность, то он должен пониматься не как отсутствие социального неравенства, а как своеобразие реализации этого неравенства.

Своеобразие «существования» власти, следует полагать, заключалось в пластичности и ситуативности отношений власти у чукчей. Оно, в свою очередь, непосредственно связано с их социальным устройством, которое можно назвать аморфным. Отсутствие жесткой социальной структуры с выстроенной иерархией различных категорий людей являлось причиной того, что отсутствовали группы с четкими границами, наделенными властью или, наоборот, лишенными ее. Влиятельность основывалась не на законах, институтах, групповых структурах (например, родовой организации), а на личностных качествах людей. Благополучие, и даже выживание, в небольших коллективах чукотских стойбищ, зависело от действий, умений, способностей, характера каждого человека, но прежде всего хозяина. В таких условиях власть сильного и успешного главы коллектива, с одной стороны, была признана всеми его членами; а с другой, требовала от него постоянного утверждения и подтверждения своего лидерства и авторитета.

Несмотря на наличие определенных тенденций в той или иной семье (например, тенденции доминирования хозяина, как в семье Тымнэнэнтына, или хозяйки, как в стойбище Гемына, или тенденция слабой выраженности доминирования кого-либо из членов семьи, как в стойбище Гырголя или стойбище Тымнэлькаота после смерти Тымнэнэнтына), способность влияния на агентивность другого не являлась неотъемлемым свойством или правом каких-то индивидов. В результате, властные отношения определялись и постоянно переопределялись контекстом конкретной ситуации.

Власть, таким образом, понимается не как свойство тех или иных групп или людей, а как свойство интеракции, то есть можно констатировать ее непривязанность к субъекту [Giddens 1993: 117-118]. Суть отношений доминирования/подчинения заключается в том, что одни акторы

структурируют действия других [Волков, Хархордин 2008: 178]. В стойбищах амгуэмских чукчей одни участники взаимодействия влияли в определенных ситуациях на трудовую занятость, время и форму отдыха, телесный комфорт и дискомфорт, потребление пищи и т. д. других. В семье Тымнэнэнтына, например, в большинстве случаев, хотя и не всегда, именно хозяин обладал способностью влиять на действия других членов семьи.

В первой главе были выделены два источника власти: экономическое благосостояние и обладание человеком какими-либо полезными в хозяйственно-экономической деятельности умениями. Данные источники были связаны друг с другом, как и любые другие виды экономического и символического капиталов [Бурдьё 2001: 233]. Хозяин, являвшийся умелым оленеводом (символический капитал), приводил стадо к процветанию, а значит, он богател (экономический капитал). Хороший пастух, знаток стада и его потребностей, успешно выпасающий оленей своего хозяина, быстро продвигался по «карьерной лестнице» и через какое-то время сам становился хозяином своего личного стада [Майдель 1894: 158-159]. Женщины-мастерицы, как и мужчины, умевшие хорошо выполнять домашние работы, в основном, были желанными жителями и гостями практически в каждом хозяйстве. Следовательно, они могли выбрать себе наиболее благоприятное для них стойбище, в которое и подсеялись.

Однако богатство и навыки человека в ремесле не были единственными факторами, влияющими на распределение власти в коллективе. Следующие главы посвящены другим доступным человеку способам воздействия на свою социальную позицию, таким как выстраивание родственных связей, приобщение к ритуальному знанию и ведение диалога с государством.

Глава II. Политика родства

В предыдущей главе было показано, что власть, или отношения доминирования-подчинения у чукчей, были частью повседневного взаимодействия. При этом человек, к какой бы культуре он не принадлежал, всегда стремится повысить или, по крайней мере, сохранить свой социальный статус. Ведь с нахождением на верхушке социальной иерархии связаны очевидные преимущества: волевое доминирование и экономическое благосостояние. Соответственно встает вопрос: как у чукчей человек мог влиять на свой статус и властный ресурс, находившийся в его распоряжении? Другими словами: какие существовали способы, позволявшие человеку приобрести влияние или приумножить его? Приобретение умений в хозяйственной сфере, как было продемонстрировано, давало человеку дополнительные возможности в повышении его статуса. В данной главе будет рассмотрена еще одна стратегия наращивания авторитета – «политика» родства.

Тема родства является традиционной для антропологии/этнографии областью исследований. Ее зарождение связывают с исследованиями Л. Г. Моргана [Морган 1935]. Впоследствии эта область получила развитие в работах многих классиков антропологии [Эванс-Притчард 1985; Рэдклифф-Браун 2001а: 23-42; Рэдклифф-Браун 2001б: 63-106; Рэдклифф-Браун 2001в: 43-62; Малиновский 2011; Malinowski 1930: 19-29; Rivers 1968; Firth 1970; Fortes 1970; Levi-Strauss 1971]. Зарождалось данное направление как изучение, прежде всего, систем родства и систем терминов родства. И долгое время именно анализ систем родства и создание типологий систем терминов родства, наряду с исследованиями отношений свойства, были доминирующими подходами в изучении родства в целом. В отечественной науке существовали те же тенденции [См. Ольдерогге 1951: 37-45; Крюков 1972; Бутинов 1979: 66-75]

Однако во второй половине XX в. исследователи начали больше уделять внимание самому феномену родства или родственности. То есть в центре

внимания оказались реальные отношения между людьми, которые считались и мыслились ими как родственные. В частности, широкое распространение получили исследования фиктивного родства, под которым понимаются отношения между людьми, выстраиваемые по аналогии с «реальными» родственными связями, но не воспринимаемые ими как подлинное биологическое родство или свойство [См. Смирнова 1989: 223-225; Листова 1991: 37-52; Дридзо 1995: 231-246; Carlos 1973: 75-91; Silk 1980: 799-820; Kim 2009: 497-513].

Наконец, появились дискуссии, акцентирующие внимание на сконструированности феномена родства и ставящие целью выявление различных стратегий родственности. В целом ряде исследований было показано, как в разных культурах родственность создается людьми через их деятельность, в частности, совместное проживание, приготовление и принятие пищи, сексуальные отношения [Schneider 1984; Carsten 1995: 223-241; Carsten 2004; Tróndheim 2010: 208-220; Sahlin 2013].

В данной работе родство также будет рассмотрено ни как система – терминов или правил взаимоотношений родственников и свойственников – а как стратегия и как ресурс. В этой связи интерес будет представлять процесс поддержания и/или формирования родственных связей человека.

У чукчей, как и во многих других традиционных обществах, родственники являлись большой ценностью. Данное представление выражалась в утверждении чукчей, что «одиноким человеком (не имеющим родственников – прим. авт.) всегда бывает унылым» [Богораз 1934б: 94]. Ведь он «живет в бедности и подвержен обидам и насилию со стороны многолюдных семей» [Богораз 1934б: 94]. Чем больше у человека было родственников, тем более уверенным и защищенным он себя чувствовал. Как размышлял один из героев романа Ю. Рытхэу «Сон в начале тумана», «быть родственником хорошему человеку стоит не меньше, чем унаследовать богатство» [Рытхэу 1976: 317].

Но, как я попробую показать в данной главе, родство – это не неизменная данность, получаемая человеком по рождению. Безусловно, родственные связи являлись семейным богатством, передающимся от предков к потомкам. Однако у чукчей каждый человек мог существенно влиять на реальный состав своих родственников. Рассмотрим, как это происходило.

2.1. Предпосылки или основания родственности

Чукчи прекрасно владели знаниями о своих родственных связях, даже самых отдаленных. Об этом говорят, в частности, многочисленные записи отношений родства, сделанные В. Г. Кузнецовой и полученные ею от разных чукчей. Тынагыргын, например, рассказывал исследовательнице о своих родственниках, живущих не только в Амгуэмской тундре, но и в поселках по всему побережью, а также близ Анадыря [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 24 об.-25]. Он называл своих родных и двоюродных братьев и сестер, дядьев, племянников. При этом Тынагыргын уточнял их родственный статус по отношению к нему. Например, В. Г. Кузнецова не просто записывала «двоюродный брат», а уточняла – «сын младшего брата отца». Тынагыргын также указывал место нынешнего проживания того или иного родственника (Энурмин, Июник, Чегитунь, Кенетгин, колхоз близ Анадыря). Всё это демонстрирует хорошие познания Тынагыргына о его генеалогии, и шире, родне, причем даже тех людях, с которыми он не поддерживал реальных социальных контактов. Тынагыргын не был единственным, другие чукчи также рассказывали исследовательнице о своих родственных связях и происхождении. В. Г. Кузнецова даже завела две отдельные тетрадки, в которых фиксировала родственные связи и генеалогии многих чукчей, с которыми она жила и общалась [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 406; д. 407].

Познания такого рода усваивались чукчами с детства путем проговаривания информации взрослыми и повторения ее детьми. Обсуждение родственников, их жизней и новостей, было излюбленной темой в чукотских ярангах. Девочка-подросток Раглинэ из стойбища Кааквургына-

Гырголя рассказывала В. Г. Кузнецовой историю своей семьи, перечисляла имена и родственный статус, как живых, так и умерших своих родственников [АМАЭ, ф., К-1, оп. 2, д. 395, л. 15-15 об., 31-33 об.].

У каждого человека был свой неповторимый набор родственников по происхождению и по браку. Это не значит, что со всеми этими людьми устанавливалась родственность, или родственные отношения, то есть отношения, которые предполагают реципрокность, проведение совместных хозяйственных и ритуальных практик, разделение еды и крова. В принципе, эти люди могли вообще никак не взаимодействовать и лишь знать о существовании друг друга. Однако уже само знание являлось «символическим капиталом» [Бурдые 2001], просто находящимся в пассивном состоянии. В какой-то момент жизни человека, а возможно, уже жизни его потомков, «номинальные» родственники могли стать родственниками «реальными».

Совокупность всех «номинальных» родственников человека представляла собой «резервуар», из которого люди черпали родственников «реальных», то есть тех, которые социально и физически присутствовали в его жизни. Как сказал чукча Номгыргын В. Г. Кузнецовой, доказывая преимущества их традиционного ведения хозяйства в сравнении с колхозами: «Люди всех стойбищ как бы родственники, и их стада оленей – как бы наши общие олени» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 7 об.]. Интерпретировать его слова можно следующим образом: в каждом стойбище Амгуэмской тундры я могу найти своих родственников и в случае необходимости могу воспользоваться этим ресурсом – обратиться к ним за помощью.

Пластичность и метафоричность родственных связей была показана на примере эскимосских обществ М. Нутталом [Nuttall 2000: 33-60]. Не отрицая реальности родства, он подчеркивает роль самого человека, определяющего и формирующего сеть своих родственных связей. Люди могли создавать родственные отношения с теми, с кем не были связаны генеалогически или по браку [Nuttall 2000: 42]. В то же время биологическое родство и свойство

могли игнорироваться и, в конечном счете, отрицаться, намеренно забываться [Nuttall 2000: 43-44].

В данном исследовании я также исхожу из идеи формируемости родственных связей самим человеком в течении его жизни. Наличие биологического родства (родства по происхождению) или отношений свойства между людьми хоть и могло стать существенным основанием для установления близких социальных связей, но не являлось достаточным и абсолютным. Как показали Д. Шнейдер, Ж. Карстен, М. Салинз, родство не сводится к биологии и даже не определяется ею [Schneider 1984; Carsten 2004; Sahlin 2013]. Оно скорее формируется в процессе совместного проживания, регулярного дарообмена, оказываемой взаимопомощи и т. д., то есть во «взаимности бытия», которое, по утверждению М. Салинза, и составляет суть родства [Sahlin 2013: IX, 19-31]. Существовали различные предпосылки, помимо представлений о генеологии и связях по браку, для формирования социальной близости, которая, в конечном счете, мыслилась по аналогии с родственной, на ее «языке».

В частности, необходимо отметить совместное проживание у одного очага, в одной яранге. В литературе по теории родства, в которой обсуждались способы формирования родственных отношений, уже отмечалась роль дома и совместного проживания людей в этом процессе [См. Gibson 1995: 129-148; Janowski 1995: 84-104; Carsten 2004: 31-56; Vate 2013: 183-199]. Ж. Карстен писала, что родство делается (создается) в домах через интимный опыт разделения пространства и еды, заботы друг о друге, который происходит в рамках домашнего пространства [Carsten 2004: 35].

Сказанное справедливо и для чукчей. Проживание в одной яранге формировало физическую, символическую, эмоциональную близость между людьми [См. Vate 2011: 135-159; Vate 2013: 183-199]. Семья по-чукотски называется *ройыръын* [Молл, Инэнликэй 2005: 119], что буквально переводится как «наполнение дома» [Богораз 1934б: 93]. Другое название, *яратомгыт* [Богораз 1934б: 93], так же связано с домом. Оно состоит и двух

частей: яраны – дом [Молл, Инэнликэй 2005: 179], *тумгыт* - товарищи [Молл, Инэнликэй 2000: 144]. Соответственно, оно может быть переведено как «домашние товарищи» или «домочадцы» [Богораз 1934б: 93].

Действительно, у чукчей наиболее близкие отношения формировались между людьми, населявшими одну ярангу – они образовывали «основу чукотской семьи» [Богораз 1934б: 93]. Одна чукотская поговорка гласит: «не иметь семьи – это тоже самое, что не иметь дома» [Pimonenkova 1993: 30]. Сама «яранга играла центральную роль в определении состава семьи» [Vaté 2011: 146]. Люди, рожденные в той или иной яранге, считались принадлежащими к ней [Богораз 1934б: 93-94; Vaté 2011: 146]. При переходе в другую ярангу (например, после заключения брака) человек инкорпорировался в новый дом с помощью ритуалов, символизирующих его принадлежность к новому жилищу: на лицо человека наносились знаки помазания данной семьи, которые также рисовались на различных конструктивных элементах самой яранги [Богораз 1934б: 130-131; Богораз 1939: 62].

Можно сказать, что яранга, а также люди и вещи, ее наполнявшие, принадлежали друг другу. Брать предметы из не родственной яранги, а тем более, их использовать, строго возбранялось. Такие случаи, конечно, происходили, ведь любая культурная норма периодически нарушается. Ее «полное торжество... в принципе невозможно, так как тогда это понятие лишается смысла» [Байбурин 1993: 8]. Но чукчи считали, что нарушение данного запрета приводит к большим несчастьям.

В дневниках В. Г. Кузнецовой можно прочесть о Таегыргыне и одном его поступке: он самовольно забрал предметы хозяйственного обихода из яранги Гырголя. Последний в одну из зим оставил часть вещей в тундре (так называемый *магны* [Молл, Инэнликэй 2000: 82]), чтобы следовать за стадом налегке. Таегыргын осенью кочевал мимо этого места и взял «рэтэм (покрытие яранги – перев. с чук.) и другие вещи, в частности чайник и грузовые нарты» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 45 об.]. Женщины стойбища

Кааквургына, в котором жил на тот момент Гырголь со своей ярангой, судачили по этому поводу:

«У Таегыргына все умирают люди... Таегыргын чужак, мьэмылын (здесь имеется в виду его принадлежность к этнотерриториальной группе – прим. авт.), человек с другим огнем, взял и пользуется вещами, принадлежащими людям другого рода, тыпкалыт (название другой этнотерриториальной группы – прим. авт.)», – сказала Ринтына, жена Гырголя [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 45 об.]. Ее соседка, Томгына, вторила ей: «Таегыргын не имеет никакого отношения к яранге Тынэскэна. Если он как-то близок, так лишь к Гиунькэу» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 45 об.]. «И на чужих нартах возят мясо, ... используемое в килвей. На очаге греют чайник, принадлежащий людям другого огня», – не переставала возмущаться Томгына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 45 об.-46].

Неоднократное упоминание очага и огня в разговоре женщин не случайно. Очаг – сердце чукотского дома и одновременно символ родства между людьми. В. Г. Богораз писал, что очаг занимает «главное место среди священных предметов» семьи [Богораз 1939: 54]. Представления о связи семьи, то есть конкретных людей, с очагом поддерживались многочисленными запретами. Так, например, огонь из очага одной яранги тщательно предохранялся от любых контактов с огнем из очага другой, не родственной, яранги. Не только использование котлов и чайников, но даже чашек и тарелок, из чужих яранг не приветствовалось [Богораз 1939: 54-55].

Например, Тымнэнэнтын и его жена были недовольны тем, что В. Г. Кузнецова ходит со своей кружкой в гости в соседние стойбища и пользуется ею там. Они считали, что это приводит к заболеванию хозяина их яранги, и просили ее хотя бы тщательно протирать кружку после питья чая с чужого огня [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 377, л. 11]. В. Г. Богораз также имел «столкновения с женщинами из-за огня» на Чукотке [Богораз 1939: 55]. Они, не имея чайников, не разрешали исследователю кипятить воду в его чайнике, так как он стоял раньше на чужом огне [Богораз 1939: 55]. «Нередко

приходилось оставаться без горячего чая», – сетовал этнограф [Богораз 1939: 55].

Родственников по мужской линии, по сведениям В. Г. Богораза, чукчи называли «людьми одного огня», в том смысле, что они принадлежали к одному очагу [Богораз 1934б: 91]. Каждая семейная группа обладала «своим собственным огнем», добываемым из огнивых досок, передававшихся из поколения в поколение по мужской линии [Богораз 1939: 54-56]. Огнивные доски даже некоторых современных чукотских семей очень старые, правда, используют их только во время ритуалов, а в повседневной жизни огонь разводят с помощью спичек [Vaté 2011: 150-155; Vaté, Beugries 2007: 413].

Однако данное описание роли очага В. Г. Богоразом представляется не вполне точным. «Люди одного огня являлись не столько родственниками по мужской линии, сколько жителями одной яранги и часто одного стойбища». Просто в большинстве случаев очаг, с принадлежащими ему жердями, покрытием шатра, пологам, подстилками, спальными мешками, нартами, на которых перевозили жилище, домашними духами-охранителями, а также стадом, переходили именно по мужской линии [Богораз 1934б: 189-190; Богораз 1939: 62].

Показательно, что, по представлениям чукчей, очаг тесно связан со стадом – главным имуществом оленеводов, вокруг которого и разворачивалась хозяйственная жизнь людей одного стойбища (см главу 1). Главный годовой праздник оленеводов – это встреча очага и стада. Во время него зажигают огонь от домашнего очага семьи и подводят к нему оленей [Богораз 1939: 55].

Однако жизненные ситуации были гораздо многограннее описанной схемы, являвшейся идеологическим правилом. Например, если женщина рожала в яранге своих родителей, то ребенок считался принадлежащим именно к этой яранге – яранге матери, а не яранге его отца [Vaté 2011: 146]. «Усыновленный зять», то есть муж, приходящий в дом отца жены, следует полагать, считался принадлежащим именно к дому и очагу семьи жены

[Богораз 1934: 125]. С другой стороны, если люди жили в одной яранге, даже не будучи биологическими родственниками, то они автоматически пользовались одним огнем, соответственно они становились людьми одного огня, а значит, между ними формировалась родственность.

В общем, В. Г. Богораз также отмечал наличие трудностей, связанных с выполнением всех предписаний обращения с огнем в стойбищах оленеводов [Богораз 1939: 55]. В большинстве случаев яранги одного стойбища пользовались одним огнем, ведь, как правило, эти семьи были родственными. Например, так было в стойбище Тымнэнэнтына, где он и его брат Тымнэлькот имели общий огонь [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 363, л. 4 об.]. Но порой жилища одного стойбища обладали разным огнем, что вызывало определенные неудобства в повседневном быту.

Например, как было показано в первой главе, жители одного стойбища постоянно гостили друг у друга, принося с собой свою посуду и еду. Только при наличии общности очага, это не вызвало сложностей. Такие трудности возникали, во-первых, в хозяйствах богатых чукчей, нанимавших большое число работников, которые часто были никак не связаны родством с хозяином и между собой. Во-вторых, схожие проблемы происходили в хозяйствах бедных оленеводов, так как они стремились объединять свои небольшие стада для лучшего их выпаса. Как и в случае с владельцами больших стад, малооленные руководствовались не родственной близостью, а прагматическими соображениями, связанными с нуждами стада. Существовала возможность преодолеть эти трудности. Чукчи считали, что, если дети во время игры смешают два чужих огня, то он становится общим [Богораз 1939: 55]. Следует полагать, при длительном соседстве не родственных яранг такое случайное смешение рано или поздно происходило.

Еще одним символическим выражением родства являлось нанесение особых семейных знаков кровью жертвенного животного на людей и священные предметы во время ритуалов. Общность знаков помазания крови, наряду с общностью очага, являлась символом родства [Богораз 1934б: 91].

Родственников по мужской линии называли не только «людьми одного огня», но и «людьми одной крови»: здесь имеется в виду не кровь, текущая в человеке, а кровь жертвенного животного, наносимая на лица и тела людей, изображения домашних духов и саму ярангу. То есть «люди одной крови» – это люди, использующие одинаковые знаки помазания во время семейных ритуалов [Богораз 1934б: 91].

Как и в случае с очагом, знаки помазания символизируя семью, были тесно связаны со стадом этой семьи. В. Г. Кузнецова писала, что знаки «имели связь с «духом, охранителем оленей»... Наносимые на лица людей знаки изображали «лица» духов, «охранителей» стад: две линии поперек щек – большой рот духа, пятна или линии на щеках – уши духа, а пятна над глазами – его глаза» [Кузнецова 1957: 278].

В. Г. Богораз и здесь подчеркивал, что речь идет о родстве по мужской линии: то есть родственники по отцу использовали одинаковые знаки, и они передавались от поколения к поколению [Богораз 1934б: 91]. Однако еще раз подчеркну, что в определенных ситуациях (например, при инкорпорации супруга или супруги в новую семью или усыновлении), человек менял свои знаки, на те, которые использовались в его новом доме [Богораз 1934б: 130-131].

В. Г. Кузнецова отметила, что «при разделении семьи и территориальной разобщенности одинаковые знаки помазания служили свидетельством родственных связей», однако «с течением времени они теряли это значение вследствие постепенного изменения самих знаков и замены их новыми» [Кузнецова 1957: 278].

Во всяком случае, вопрос со знаками, также как и с очагом не столь однозначен, и чтобы разобраться в нем, необходимо обратиться к конкретным примерам действий и решений людей, связанных с использованием огня и нанесением ритуальных знаков.

Чтобы решить эту задачу, для начала необходимо вновь вспомнить о нескольких уровнях социальной организации оленных чукчей: яранга,

стойбище и группа соседних стойбищ. Они связаны с родством и родственностью, так как представляют собой три уровня территориальной близости, которая связана с близостью социальной, в том числе родством.

Территориальную близость или локальность следует считать еще одной предпосылкой родственных отношений. Ведь пространственная близость делает возможной и максимально удобной «взаимость бытия», о которой писал М. Салинз. Наиболее полно она реализовалась в рамках одной яранги, не так интенсивно – в стойбище, и еще слабее – в соседствующих хозяйствах.

Снова приведу пример из дневников В. Г. Кузнецовой. Исследовательница лето 1951 года провела в стойбище Кааквургына. Буквально накануне подселения в него этнографа Кааквургын объединился с Гырголем. Все лето эти две малооленных семьи жили и выпасали стада совместно. В данном случае примечательно то, что главы яранг, образовав одно стойбище, то есть территориальную близость, стали подчеркивать их родственную близость, разговаривать о родственных связях между ними. Кааквургын объяснял исследовательнице его родственную связь с Гырголем: «Гырголь мой кагтакалгын (младший брат), почти *урэтумгын* (ровесник – перев. с чук.)... На матери моей жены женился отец Гырголя, когда умер ее муж» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 6 об.]. Таким образом, в реальности достаточно отдаленная родственная связь – свойство через семью жены – превратилось в очень близкую: Кааквургын назвал Гырголя братом. А связи между родными братьями у чукчей считались одними из самых прочных [Богораз 1934б: 95]. Таким образом, социальная близость, вызванная необходимостью совместного ведения хозяйства и, следовательно, проживания, обосновывалась и выражалась вербально в категориях родства.

Физическое или пространственное разъединение ослабляло родственность. Как писал В. Г. Богораз, «отрыв от общего... стойбища – является одновременно разрывом хозяйственных и родственных связей [Богораз 1934б: 93-94]. Например, если два брата оставались жить в одном стойбище, то они сохраняли и общий огонь, как, например Тымнэнэтын и

Тымнэлькот. Если даже родные братья разбрелись по тундре, то постепенно огонь также разъединялся. Например, от яранги чукчи Тынэскэна вышло пять самостоятельных яранг. Первоначально они имели общий огонь, но впоследствии, когда прошло много лет, и все они кочевали врозь, с другими стойбищами, и огонь отделился [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 26]. Таким образом, пространственное разделение братьев постепенно уменьшило их родственную связь, о чем свидетельствует утрата их общеродственной символики.

Биологическое родство и родство территориальное часто дополняли, усиливали друг друга. Можно вспомнить стойбище Тымнэнэнтнына, жившего с родным братом Тымнэлькотом в одном стойбище, а со сводным братом Номгыргыном только совместно выпасавшим стадо в весенне-летний период. В. Г. Кузнецова заметила, что «яранги Номгыргына и Тымнэнэнтнына берут воду из одной проруби, но у них разные огни-очаги, поэтому разделили место, куда ставить чайник у проруби. Номгыргынские ставят по одной стороне проруби, а Тымнэнэнтнынские по другой» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 363, л. 4 об.]. Таким образом, хозяева двух соседних стойбищ, братья по отцу, обладали разным огнем. А родные братья были людьми одного огня и жили в одном стойбище.

Родство существовало и за пределами яранги и за пределами стойбища. Действительно, не только жизнь в одной яранге или стойбище, а любые совместные практики – прием пищи, проведение ритуалов, хозяйственная деятельность – благоприятствовали возникновению и поддержанию родственности. Расположение стойбищ по соседству, в свою очередь, способствовало и даже делало возможным осуществление совместных действий: ритуальных, хозяйственных, связанных с гостеприимством и обменом и т. д. Тымнэнэнтнын и Номгыргын совместно выпасали своих оленей в летний период; жители этих стойбищ вместе ходили собирать хворост, проверять рыболовные сети; они чуть ли не ежедневно ходили друг

к другу в гости; участвовали в проводимых каждым стойбищем календарных ритуалах [См. записи за лето 1950 года: АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 345-354].

Фактор совместного проживания (в одной яранге, стойбище или по соседству) необходимо учитывать, однако не стоит преувеличивать. Порой представления о родственных связях не дополняли, а противоречили связям территориальным и даже «побеждали» их. Так произошло в яранге Тымнэнэнтына после смерти его жены Гувакай. Ее дети – Омрувакатгавыт и Омрыятгыргын – заняли приниженное положение в семье, особенно после появления в доме мачехи – Эттыкутгевыт. Она называла детей «чужими» (то есть подчеркивала, что между ними нет родства) и считала, что это является причиной их непослушания и дурного характера [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 375, л. 4 об.]. Девушка впоследствии вообще разорвала связи с семьей Тымнэнэнтына, покинув ее. На лица ребят наносились особые знаки помазания – отличавшиеся от тех, которые рисовала хозяйка на муже, а он, в свою очередь, на ней [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 350, л. 12 об.; д. 351, л. 1; д. 366, л. 24].

Следует подчеркнуть данный факт: жители яранги Тымнэнэнтына обладали разными знаками. Муж и жена рисовали друг на друге вертикальную линию на лбу, а по бокам нее точки; сыну умершей сестры Тымнэнэнтына, Ятгыргыну, на щеках рисовали кресты; брату и сестре, детям предыдущей жены хозяина, наносили на щеках полосы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 350, л. 12 об.; д. 351, л. 1; д. 358, л. 5 об.]. Таким образом, различная генеология членов одной яранги символически выражалась в ритуальных знаках помазания. В то же время, будучи жителями одного дома, все жители яранги Тымнэнэнтына естественно пользовались одним огнем. И в общем, даже знаки помазания содержали в себе намек на общность членов этой семьи: на спине и груди у всех них рисовался человек [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 350, л. 12 об.].

Данный пример говорит также о том, что родство – не жесткая социальная норма, однозначно и окончательно определяющая как должно

происходить взаимодействие между людьми, и как они должны действовать (в частности, наносить одинаковые знаки помазания и пользоваться одним огнем). Напротив, родство – пластично. Сама степень эмоционального переживания родственности значительно варьировала в разных отдельных случаях родственных отношений. Кроме того, люди на протяжении какого-то времени, порой весьма продолжительного, могли находиться как бы между «родством» и «не родством», балансируя между первым и вторым, выбирая путь либо к наращиванию близости, либо к увеличению чуждости.

Другой наглядный пример противостояния разных предпосылок родства, а также процесса выбора «пути» – это история девочки Раглинэ (рис. 11), находившейся в стойбище Кааквургына летом 1951 года. Раглинэ и взрослые жители этого стойбища пребывали в замешательстве по поводу того, в какой яранге ей стоит жить. Четырнадцатилетняя девочка была старшей дочерью Томгыны, жены Кааквургына. Однако часто Раглинэ ночевала в соседней яранге – яранге Гырголя и вообще проводила там много времени [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 7, 8 об.].

Необходимо сказать об истории этой яранги, детали которой были поведаны В. Г. Кузнецовой несколько раз разными людьми: Ринтыной, Томгыной и Раглинэ [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 24-26; 36 об.; д. 395, л. 2 об., 15-15 об., 21-21 об., 31-33 об.]. В прежние времена яранга принадлежала Тынэскэну – отцу первой жены Гырголя. Последний, став приемным зятем, пришел в дом этого почтенного чукчи. О Тынэскэне осталась хорошая слава. Говорили, что его стадо было не меньше стада упоминавшегося богача Алёля. У Тынэскэна было три брата, с которыми он вначале жил в одном стойбище, но потом они разделились. Томгына была дочерью брата Тыная и, соответственно, племянницей Тынэскэна. Во время эпидемии кори родители и сестры Томгыны умерли, а их яранга была брошена. Видимо, именно после этого она переселилась в ярангу дяди. Так или иначе, именно в ней она родила свою первую дочь Раглинэ. Впоследствии Томгына ушла в жены к Кааквургыну и оставила годовалого ребенка. Раглинэ воспитывали Тынескин

и его молодая жена Турнеут. Девочка говорила, что Турнеут для нее лучше, чем родная мать. Но Тынэскэн и многие члены его семьи вскоре умерли во время эпидемии. Турнеут вышла замуж за другого чукчу и ушла к нему на побережье. В результате яранга перешла к Гырголю, взявшего спустя какое-то время в жены Ринтыну. Где после этого оказалась девочка – не ясно. Но, похоже, что она жила и ни у матери, и ни у Гырголя, и ни Турнеут. Вообще, про нее говорили, что она «жила у многих людей» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 10-10 об.].

Таким образом, Раглинэ была дочерью Томгыны и должна была бы жить со своей матерью – в яранге Кааквургына. Но она предпочитала жить у Гырголя и Ринтыны – с довольно дальними родственниками.

Можно было бы подумать, что это всего лишь детская прихоть, а взрослые шли у нее на поводу. Однако Ринтына и Томгына обсуждали в своих семьях и с В. Г. Кузнецовой эту ситуацию вполне серьезно и признавались, что не знают, как следует поступить. Они подчеркивали, что Раглинэ родилась в яранге Тынэскэна (то есть там, где теперь живет Гырголь) и, следовательно, принадлежит ей, должна в ней жить. Мать хотела, чтобы дочка жила с ней, но не могла приказать ей. Она лишь мягко, но настойчиво, зазывала Раглинэ к себе в ярангу. Зимой Кааквургын и Гырголь собирались разъединиться. Томгына боялась, что Раглинэ уйдет вместе с Гырголем и Ринтыной. Как в результате сложилась судьба подростка, мы не знаем, так как В. Г. Кузнецова в августе уехала в Ленинград. Но летом 1951 года девочка металась между двумя домами [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393; д. 394; д. 395].

В частности, замешательства происходили во время ритуалов. Однажды перед уходом Гырголя на охоту Ринтына совершила ритуал помазания лиц всех членов семьи специальными красильными камнями. Раглинэ также присутствовала. Вначале при Гырголе хозяйка сказала, что не будет ей «наносить знаков, что это сделает в другой раз, так как Раглинэ жила у многих и везде ей наносили знаки помазания. Но после ухода Гырголя и

Раглинэ помазала лицо и все прочее» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 10-10 об.]. В качестве меры предосторожности она произвела следующее действие: «провела рукой по груди, бокам *кэркэра* Раглинэ, как бы вытерла, сняла, чужое, и затем помазала ее» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 10 об.].

По всей видимости, Ринтына не хотела наталкиваться на недовольство мужа, поэтому помазала Раглинэ после его ухода. В то же время, осознавая опасность своих действий, она предприняла предупредительные меры – совершила ритуальное очищение девочки. Однако зачем Ринтына включила Раглинэ, чужого человека, в ритуальную жизнь их семьи? Полагаю, что она стремилась удержать девочку у себя.

При прочтении дневников у меня сложилось впечатление, что Ринтына и Томгына вели конкурентную борьбу за подрастающую работницу. Ринтына приобщала Раглинэ к ритуальной жизни ее семьи, а Томгына часто вечером напоминала девочке и даже просила ее, чтобы она шла спать в их с Кааквургыном дом [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 8 об.]. Конечно, Томгына, наверняка испытывала материнскую любовь к своей дочери, что объясняет ее стремление оставить Раглинэ у себя. Она говорила, что будет скучать без дочери, если она останется у Гырголя [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 8 об.]. Но это не исключает и прагматический интерес. Во всяком случае, Ринтына не имела оснований для глубокой привязанности к девочке. Она не растила ее, не была ее близкой родственницей. Но Ринтына не могла не понимать, что четырнадцатилетняя девочка – хорошая помощница в работах по дому, а через пару лет вполне может стать основным исполнителем всех самых тяжелых женских работ.

Рисуя на Раглинэ те же знаки, что и на муже и детях, Ринтына создавала родственную связь между ее семьей и Раглинэ. Тот факт, что Раглинэ родилась в той же яранге, где теперь жила Ринтына, ее муж и дети, только способствовал формированию родственности. Таким образом, яранга не просто вмещала в себя чукотскую семью – ближайших родственников, она сама участвовала в создании родственной близости между людьми. Хотя, как

уже отмечалось, эта близость формировалась под влиянием и других факторов.

Неотъемлемой частью родственных отношений, и в то же время средством укрепления или даже создания родственности, были многочисленные обменные практики, которыми была наполнена жизнь чукчей. Обмен осуществлялся на всех выделенных уровнях социальной организации чукчей: в рамках одной яранги, в рамках одного стойбища, и между жителями разных стойбищ.

Однако в первом случае скорее нужно говорить не о реципрокации, а редиистрибуции: глава или главы яранги распределяли ресурсы между всеми ее жителями (см. первую главу). Хотя порой отдельные домочадцы могли договориться об обмене какими-либо ценностями между собой.

Обмен в рамках стойбища был частью повседневности. Жители соседних яранг ежедневно пили друг у друга чай, ели, помогали в домашних работах (см. первую главу). Например, если люди одной яранги не успевали собрать хворост в течение дня, соседи могли поделиться с ними своими запасами [См. АМАЭ, ф., К-1, оп. 2, д. 340, л. 21]. Но обмен на этих уровнях в основном сводился к прагматическим, утилитарным целям и был обусловлен хозяйственно-экономической необходимостью.

Что же касается обмена с людьми из других стойбищ, особенно отдаленных, то он часто носил символический и ритуальный характер. Подарки преподносились во время праздников их устроителями. По свидетельству В. Г. Кузнецовой, каждая женщина, приходившая на праздник осеннего убоя оленей из другого стойбища получала в подарок от хозяина целую телячью тушу [Кузнецова 1957: 270, 277, 280]. Гости в свою очередь отдаривались гостинцами и помощью по хозяйству: забивали и разделывали туши оленей, готовили еду [Кузнецова 1957: 279]. В рамках гостевого этикета предполагалось, что гость должен привести с собой гостинцы для хозяев. Последние, в свою очередь, провожая гостя, также преподносили ему подарок (см. первую главу).

Обмен предметами, пищей, услугами не обязательно подразумевал родство. Например, в случае торговли. Но если он происходил часто и регулярно, то его участники непременно были родственниками. Обмен сопутствовал родственным отношениям, и параллельно с этим поддерживал и даже созидал родственность.

Примеров ситуаций одаривания между родственниками можно в большом количестве найти в дневниках В. Г. Кузнецовой. Например, Чейвуна, встретив во время зимней кочевки караван своего брата Кааквургына, взяла прэрэм (типичный чукотский гостинец) и пошла к нему на встречу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 341, л. 30-31]. Кергуги, шедший в гости к своей матери, нес ей очень ценные подарки – чай и табак [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 359, л. 19]. Между жителями стойбища Тымнэнэнтына и Номгыргына обмен происходил во время праздников [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 350].

Итак, родство, понимаемое как «взаимность бытия», основывалось на целом комплексе представлений и повседневных практик людей. Во-первых, сами знания о родственных связях использовались людьми для установления или укрепления родственности. Во-вторых, реальные повседневные действия (хозяйственно-экономические, обменные, ритуальные), ориентированные на присутствие людей в жизни друг друга, создавали и поддерживали родственные отношения. Территориальная близость, тем более, проживание людей в одной яранге, благопритествовали и даже предопределяли осуществление данных практик.

2.2. Фиктивное родство: «товарищество по жене»

В предыдущем параграфе было показано, что родство не сводится к десценту и альянсу как некоторой данности у человека. Напротив, оно создается или забывается, благодаря совершаемому или не совершаемому действиям. Однако социальная сконструированность родственных отношений, пожалуй, наиболее ярко и последовательно выявляется на примерах так называемого фиктивного родства. К нему я и предлагаю обратиться в данной главе.

Классические примеры фиктивного родства и их обсуждение широко представлены в этнографической литературе [Смирнова 1989: 223-225; Листова 1991: 37-52; Дридзо 1995: 231-246; Щепанская 1995б: 247-259; Freed 1963: 86-103; Ebaugh, Curry 2000: 189-209; Kim 2009: 497-513]. К ним относят adoption, побратимство, куначество, аталычество, кумовство, крестных родителей, братство «по кораблю», шуточное родство. В общем, данная форма родства определяется как такие социальные отношения, которые воспринимаются по аналогии с родством, но при этом основаны на каком-то другом критерии [Encyclopedia of social and cultural anthropology 2002: 905].

Фиктивное родство существовало и у чукчей. Одним из его примеров может служить обычай «мены жен». Предлагаю рассмотреть его более детально. Во-первых, в силу своей экзотичности он был попросту лучше описан путешественниками, этнографами, миссионерами, чем другие формы фиктивного родства, в частности, усыновление. Поэтому современному исследователю легче понять алгоритм создания родственности у чукчей именно на примере обмена женами. Во-вторых, данная форма родства – родства по жене – интересна тем, что не привязана ни к месту проживания людей, ни к их генеологии и связям по свойству.

2.2.1. «Товарищество по жене»: критика теории группового брака

Данный обычай, за которым в этнографической литературе закрепилось название «товарищество по жене», начинает упоминаться в текстах, относящихся к XVIII столетию. Описания продолжают встречаться и в источниках, относящихся к XIX столетию, вплоть до появления работ В. Г. Богораза. В одной из своих работ он посвятил этому явлению целую главу [Богораз 1934б: 135-139]. В первой половине XX в. традиция «товарищества по жене» продолжала существовать, что отмечено в полевых дневниках И. С. Вдовина [АМАЭ, ф. 36, оп. 1, д. 59, л. 26-26 об., 41; д. 62, л. 33; д. 64, л. 80] и В. Г. Кузнецовой [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 17 об., 27 об.; д. 353, л. 7 об.; д. 367, л. 38 об.; д. 372, л. 8 об.; д. 390, л. 16; д. 394, л. 15об, 26; д. 396, л. 27].

Данный обычай был распространен достаточно широко по всему региону Северо-Восточной Сибири, а также на Аляске. Определенно можно говорить о наличии обмена женами у чукчей, эскимосов и алеутов [Георги 1799: 76; Кибер 1824: 112-113; Слюнин 1895: 33; Колин 1897: 421; Богораз 1899: 34-35; Каллиников 1912: 85; Богораз 1934б: 135-139; Тан-Богораз 1934: 230; Крашенинников 1949: 449-450, 737; Сарычев 1952: 217; Кобелев 1978: 165; Мерк 1978: 130-131; Иохельсон 1997: 196;], сведения же о коряках и ительменах противоречивы: в описаниях И. Г. Георги и Г. В. Стеллера данная традиция упоминается [Георги 1799: 67; цит. по: Иохельсон 1997: 195], но в конце XIX столетия В. И. Иохельсон «не нашел и следа этого обычая» [Иохельсон 1997: 196]. Вполне вероятно, что в XVIII в. исследователи просто перепутали их с приморскими чукчами, что предположил еще В. И. Иохельсон [Иохельсон 1997: 195].

Сведения о данной традиции порой противоречивы, однако проанализировав имеющийся в распоряжении современного исследователя материал, можно очертить круг утверждений, которые делаются, если не всеми, то, как минимум, многими авторами [Георги 1799: 76; Кибер 1824: 112-113; Слюнин 1895: 33; Колин 1897: 421; Каллиников 1912: 85; Богораз 1934б: 135-139; Крашенинников 1949: 449-450, 737; Сарычев 1952: 217; Кобелев 1978: 165; Мерк 1978: 130-131; Иохельсон 1997: 196].

Каждый женатый мужчина мог предоставить право другому (как правило, также женатому) мужчине вступить в сексуальные отношения с его женой. Приглашение редко встречало отказ, но если это происходило, то он воспринимался как серьезное оскорбление. Но чаще, приняв в дар «чужую» женщину, мужчина спустя какое-то время должен был произвести аналогичные ответные действия и поделиться с теперь уже «другом», или «товарищем», своей женой. В результате между мужчинами устанавливались довольно близкие отношения, которые часто сравнивались исследователями с родственными. У самих чукчей они получили особое название - *н'эв-тумгын* - что переводится с чукотского языка как «товарищество по жене»:

н'эвьэн - жена; *томгыльатгыргын* - товарищество, дружба; *тумгытум* (мн. *тумгыт*) - товарищ [Молл, Инэнликэй 2005: 103, 143, 144].

Необходимо отметить, что на протяжении долгого времени в отечественной этнографической литературе господствовало понимание «мены жен» как пережитка некогда существовавшего группового брака.²² Теория о групповом браке, согласно которой он представляет собой первичную и универсальную форму в развитии семейной организации человечества, возникла в рамках направления эволюционизма в конце XIX века. Данная теория была обоснована Л. Г. Морганом в его работе «Древнее общество» [Морган 1935]. Впоследствии, как считал Л. Г. Морган и его сторонники, групповой брак сменяется первобытным парным, но сохраняются его пережитки в обществе. Их находили и в Океании, и в Америке, и в Индии, и в Сибири. Обзор традиций разных народов, рассматриваемых как пережитки группового брака, и критика такого подхода были сделаны еще в 1908 году А. Н. Максимовым [Максимов 1908].

Однако схема Л. Г. Моргана и его сторонников была принята в советской этнографии, и исследователи искали ей подтверждения. Так, например, в системе терминов родства юкагиров усматривались «черты малайской системы», а в сказаниях и мифах находились упоминания брачных связей между братьями и сестрами. Эти данные подтверждали существование в прошлом у юкагиров «кровнородственной семьи» [Борисковский 1935: 93-94]. Левират, распространенный в том числе на Северо-Востоке Сибири, определяли как «право группы братьев на группу сестер» [Борисковский 1935: 101]. Аналогичную интерпретацию получал обычай сорората [Борисковский 1935: 101].

Пережитки группового брака усматривались также в обычае «мены жен», существовавшем у чукчей. Утверждалось, что «в прошлом у чукчей превалировал групповой брак в определенных возрастных группах,

²² В этой связи при последующем анализе данной традиции в цитатах исследователей прошлого, в частности В. Г. Богораза, будет нередко появляться понятие «групповой брак». Но это не значит, что автор данной работы придерживается теории «группового брака».

исключавших близких родственников, родных братьев и сестер» [Симченко 1970: 318]. Аргументация приводилась следующая:

1) «Товарищество по жене» - это союз между несколькими брачными парами, то есть в него входит группа лиц [Симченко 1970: 317].

2) Часто членами такого союза были двоюродные и троюродные братья, либо же люди, не связанные родством. А родные братья не могли стать «товарищами по жене». Осуждались также возрастные различия, то есть вступление в групповой брак людей с большой разницей в возрасте порицался [Симченко 1970: 317].

3) Люди, вступающие в отношения *н'эв-тумгын*, совершали помазание кровью и жертвоприношение, то есть те же самые обряды, что осуществляются при заключении обычного брака [Симченко 1970: 317-318].

4) Участники «товарищества по жене» обладали определенными правами и обязанностями, как моральными, так и материальными, по отношению друг к другу [Вдовин 1965: 84].

5) Система терминов родства чукчей разделяет всех родственников на 5 возрастных групп: родителей родителей, родителей, группу эго, детей и детей детей. Такая номенклатура родства трактовалась как пережиток не так давно существовавшей в чукотском обществе «кровнородственной семьи», то есть такой формы группового брака, который заключается между родными и коллатеральными братьями и сестрами. Данная структура препятствует связям лишь индивидов, принадлежащих к разным поколениям [Вдовин 1948: 57-60; Вдовин 1950: 73; Симченко 1970: 316-317].

Таким образом, «товарищество по жене» рассматривалось как реликтовое явление, сохранившееся со времен существования материнского рода. Материнский род к XVIII в. уже считался исчезнувшим среди чукчей, но, тем не менее, оставившим ряд пережиточных явлений в их общественном строе: кровную месть, левират, сорорат, систему терминов родства и групповой брак в виде «товарищества по жене» [Антропова 1957: 116-131, 151-154; Вдовин 1948: 57, 60-61; Вдовин 1950: 92; Симченко 1970: 315].

Деградация или разложение самого группового брака у чукчей проявлялись в правовых ограничениях его функций: «право наследования распространялось только на детей, родившихся в семье, которой принадлежало имущество, <...> и общих средств производства, имущества члены *н'эв-тумгын* не имели» [Вдовин, Батьянова 2010: 548).

Вышеприведенная система доказательств не бесспорна и может быть подвергнута критике. Что касается первого пункта, то на его несостоятельность указывал еще А. Н. Максимов. Как отмечал исследователь, «отношения переменного брака связывают не группу мужчин с группой женщин, а отдельных лиц. Если А связан отношениями переменного брака с В и С, то это отнюдь не предполагает, чтобы те же отношения связывали и В и С между собою... Переменный брак есть частное соглашение двух отдельных мужчин, и сколько бы каждый из них не заключал подобных соглашений еще с другими лицами, эти отдельные соглашения все же не сольются в одно общее групповое соглашение; единоличные акты так и останутся единоличными» [Максимов 1908: 34-35]. И действительно, в институте *н'эв-тумгын* нет ничего общего с тем, о чем писал Л. Г. Морган, то есть, нет группы мужчин, совместно состоящей в браке с группой женщин.

Второй тезис имеет аргументационную силу, только в том случае, если мы признаем теорию Л. Г. Моргана об эволюции форм семьи. То есть предложенную им гипотезу о постепенном элиминировании из брачных связей сначала родственников по вертикальной линии (родственников разных поколений), а затем и по боковой (братьев и сестер) [Морган 1935: 216-314]. Но сегодня уже стала очевидной несостоятельность данной схемы [см. Крюков 1972: 6-56; Мисюгин 2009: 139-169].

Что касается обряда помазания кровью, то В. Г. Богораз действительно отмечал, что он, наряду с жертвоприношением, сопровождал заключение союза, после чего участники считались принадлежащими к одному огню [Богораз 1934б: 136]. Позднее этнографы стали сопоставлять эти обрядовые

действия с обычным свадебным ритуалом, при этом сам В. Г. Богораз таких параллелей не проводил.

Критикуя данное сравнение, во-первых, отмечу, что ни в каких других известных мне источниках ни о чем подобном не упоминается. Более того, сам В. Г. Богораз признавал, что «в настоящее время», то есть на момент его пребывания на Чукотке, «групповой брак заключается без всяких обрядов» [Богораз 1934б: 137]. В общем, остается непонятным, из какого источника исследователь почерпнул информацию о совершаемых жертвоприношениях и помазании кровью.

Во-вторых, даже если исходить из принципа «презумпции невиновности источника» и признать, что описанный В. Г. Богоразом ритуал действительно существовал в культуре чукчей, тем не менее, все равно не будет достаточных оснований для определения его как свадебного обряда, так как между этими двумя ритуалами существуют определенные отличия. В то время как при заключении брака помазание жениха и невесты кровью жертвенного оленя проводят два раза в шатре жениха и один раз в шатре невесты, в результате чего «жена наконец связывает себя с новым очагом и окончательно становится членом новой семьи» [Богораз 1934б: 130-131], при установлении связей *н'эв-тумгын* обряд проводят по одному разу «сначала в одном шатре, потом в другом» [Богораз 1934б: 136]. Таким образом, в первом случае происходит инкорпорация человека в новую для него семейную группу, а во втором – осуществляется приобщение членов двух разных коллективов к символике друг друга, что способствует установлению более тесных связей между ними.

Кроме того, свадебный обряд предполагал целый комплекс действий, помимо помазания кровью, которые при заключении союза *н'эв-тумгын* не осуществлялись. [Богораз 1934б: 119-124, 130-131]. Так, жених, если не совершал похищение невесты или не становился приемным зятем, добивался ее путем так называемой «отработки», то есть он переселялся к своему будущему тестю и помогал ему в различных видах работ, например, в выпасе

олений [Богораз 1934б: 119-124]. После получения согласия отца невесты на брак совершалась поездка из ее стойбища/поселения в место проживания семейной группы жениха. Здесь и происходило первое помазание кровью и жертвоприношение. Через несколько дней совершалась вторая часть свадебного обряда – «путешествие из-за скуки». Молодожены ехали к тестю, где уже наносились на лица семейные знаки жены. При этом жених привозил в подарок упряжных оленей, которых молодому человеку помогали собирать его родственники. С собой также брали коlobки из толченого мяса, соответствующие, как правило, по количеству числу даримых оленей. На следующий день молодожены возвращались на стойбище жениха и повторяли помазание с нанесением знаков его семьи [Богораз 1934б: 130-131].

Четвертый тезис в защиту теории группового брака также не достаточно убедителен. Участие в союзе «товарищества по жене» действительно предполагало обладание определенными правами выполнение некоторых обязанностей между лицами, входящими в *н'эв-тумгын*. Однако такой характер отношений свойствен не только родственникам по браку.

Согласно современным данным антропологии, в традиционных обществах человек, выстраивая схему своего поведения, меряет и определяет положение окружающих его людей по отношению к себе и друг к другу, во-первых, через систему родственных категорий, во-вторых, через представления, связанные с половозрастной структурой общества [Антропология власти 2006: 347-487; Попов 1981: 89-97; Бочаров 2006а: 351-359; Мисюгин 2009: 62-102, 285-326]. Брак же является всего лишь одной из разновидностей социального родства. Поэтому наличие прав и обязанностей в отношениях между некоторыми членами общества вовсе не обязательно свидетельствует о пребывании этих лиц в браке между собой или в отношениях свойства.

Наконец, трактование номенклатуры родства чукчей как системы, свидетельствующей о существовании у них в недавнем прошлом группового

брака между родственниками определенного возрастного класса, является необоснованным. Слабость данного аргумента признавалась даже теми, кто его предлагал [Симченко 1970: 316-317]. Чукотская терминология родства относится к линейному типу, характеризующемуся четким разграничением прямой линии от боковых и нерелевантностью пола связующего родственника [Крюков 1972: 37].

Как показывают кросс-культурные исследования, многие общества охотников и собирателей, не знающих ни родовых структур, ни больших патриархальных семей, обладают именно линейной системой терминов родства, что связывается с особенностями их семейно-родственной организации. Родовые и большесемейные структуры исключают возможность развития линейного типа, во всяком случае, делают его маловероятным. И, напротив, доминирование нуклеарных семей способствует развитию принципов линейности [Коротяев 1999: 129]. Что касается чукчей, то основной единицей их общественного устройства было стойбище/поселок, состоящее из нескольких малых семей. Таким образом, особенности номенклатуры родства у чукчей не обязательно должны связываться с гипотетическим групповым браком, она скорее находит свое обоснование в их образе жизни, хозяйственной деятельности и форме семейной организации.

Итак, с учетом всего вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что традиция «мены жен» не является пережитком группового брака. Более того, ее, вообще, вряд ли стоит рассматривать как какую-либо форму брака. Уже упоминавшийся А. Н. Максимов, например, хотя и опровергал теорию Л. Г. Моргана, тем не менее, «товарищество по жене» называл «переменным браком», и признавал, что «у чукоч мужчина одновременно имеет несколько жен, а женщина – несколько мужей» [Максимов 1908: 35]. Очевидно, что осмысление данного феномена должно происходить в иных терминах, иначе раскрывающих его суть.

2.2.2. «Товарищество по жене» – родство по жене

По словам В. Г. Богораза, мужчины, вступившие в союз *н'эв-тумгын*, становились родственниками по мужской линии [Богораз 1934б: 136]. А Э. Нельсон, говоря об эскимосах, буквально называл «товарищей по жене» «приемными братьями» [Цит по: Богораз 1934б: 137]. Любопытно, что часто «товарищами» становились действительные родственники по мужской линии, а именно братья, только не родные, а двоюродные, троюродные и т. д. [Богораз 1934б: 135-136; АМАЭ, ф. 36, оп. 1, д. 59, л. 41; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 27 об.; д. 390, л. 16; д. 394, л. 15 об.]. То есть уже существовавшая, но в силу различных причин ослабленная, родственность получала дополнительный импульс, утверждавший ее легитимность. Обмен женщинами позволял актуализировать и укрепить родственную связь, вдохнув в нее новую жизненную силу. Хотя стать участниками союза *н'эв-тумгын* могли также и люди, не связанные родством, что, вероятно, никак не сказывалось на качестве взаимоотношений сторон, в любом случае, выстраивающихся по модели родственных.

В чем конкретно выражалась родственность «товарищей», как она проявлялась в жизни людей?

1. Дети, рожденные в семьях «товарищей», считались «двоюродными или даже родными братьями и сестрами» [Богораз 1934б: 137], то есть родственная связь между семьями «товарищей» транслировалась и на их потомков, по крайней мере, одного поколения. Отсутствие жесткой предписанной нормы относительно родственного статуса детей «товарищей» (двоюродные или родные братья и сестры), определявшегося, по-видимому, близостью отношений между конкретными семьями, говорит о том, что категория родства была следствием достигнутой дружественности, которая, преломляясь в индивидуальных взаимоотношениях между людьми, мерилась родственностью.

2. У чукчей группа людей, принимающих участие в кровной мести, обозначалась «группа сердца», в которую входили родственники по мужской линии [Богораз 1934б: 93, 181]. Их совокупность составляла «тех, за кого

следует мстить» [Богораз 1899: 34]. При этом кровная месть носила обязательный характер только для родных и двоюродных братьев, которые в таких случаях, как писал В. Г. Богораз, всегда «выступали вперед» [Богораз 1934б: 95], а также для родителей и детей. Остальные родственники могли уклониться от нее. Как писал Н. Ф. Каллиников, «обычай кровной мести... не захватывает отдаленного родства и дальше сына, брата, насколько я знаю, не идет» [Каллиников 1912: 85]. «Товарищи по жене» также должны были мстить друг за друга [Богораз 1934б: 181]. Правда, исходя из имеющихся источников, к сожалению, остается не ясным, насколько данная установка носила императивный характер.

3. Отношения внутри союза *н'эв-тумгын* характеризовались обязательной взаимопомощью. Весьма примечательно, что в источниках, упоминающих данный институт, часто фигурирует такое понятие как «дружба». Представители европейской культуры слово «дружба» осмысливают как «тесную взаимную связь, основанную на взаимных выгодах» [Даль 2001: 222], и в то же время бескорыстной помощи. И именно такое содержание они вкладывали в традицию «мены жен» у чукчей, у которых «другом» являлся, прежде всего, родственник. Европейские авторы называют «товарищей по жене» «друзьями», даже «добрыми друзьями» [Кибер 1824: 112; Крашенинников 1949: 449, 728, 737], «дружками» [Георги 1799: 67], или, по крайней мере, «хорошими знакомыми» [Слюнин 1896: 33]; а сами отношения – «знаком сущаго дружества» [Георги 1799: 72]; цель вступления в союз они видят в том, чтобы «укрепить дружбу» [Мерк 1978: 130]. В. Г. Богораз отмечал, что «семья, не входящая в такой союз, не имеет ни друзей, ни доброжелателей, ни покровителей в случае нужды» [Богораз 1934б: 137]. В работе Н. Ф. Каллиникова подчеркивается, что «товарищ по жене всегда может рассчитывать на всякую поддержку со стороны другого» [Каллиников 1912: 85]. Итак, взаимная помощь и поддержка являлись обязательными для «товарищей», и в целом для всех членов обеих семей, включая потомков первого поколения, то есть детей «товарищей». Такой же непреложный

характер она носила и для ближайших родственников [Богораз 1899: 34].

Дневники В. Г. Кузнецовой содержат описания, позволяющие увидеть конкретные ситуации оказания помощи и поддержки «товарищами» друг друга. Например, осиротевшая девушка Омрувакатгавыт, дочь умершего Гырголя, возвратилась домой из стойбища «товарища» ее умершего отца – Гемына – с пестрым ездовым оленем, полученным ею в подарок [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 42 об.]. Более того, через полтора месяца девушка сбежала от своего отчима Тымнэнэнтына в стойбище Гемына в поисках более легкой и сытной жизни. «Товарищ» ее отца принял девушку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 4-7об.].

Упомяну еще один характерный случай. Чукча Омрыквот женился на вдове своего «товарища» Тынэскына, после ухода последнего из жизни [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 26]. Этот случай напоминает чукотский обычай, по которому мужчины женились на вдовах своих братьев. Приведенные примеры говорят о том, что связь, создаваемая «меной жен» сохранялась и после смерти кого-то из участников союза и касалась не только взаимоотношений мужчин, но распространялась также на жен и детей.

4. Родственность «товарищей по жене» выражалась символически. По сведениям В. Г. Богораза, участники союза считались принадлежащими к одному огню [Богораз 1934б: 136]. Кроме того, автор утверждал, что «товарищи» совершали ритуал, во время которого наносили на лица знаки помазания сначала одной семейной группы, затем другой [Богораз 1934б: 136]. Выше уже отмечалось, что ни в каких других известных мне источниках о подобном обряде ничего не упоминается, при этом сам В. Г. Богораз его также не наблюдал и знал о нем лишь с чьих-то слов. Однако нет и свидетельств, опровергающих эти высказывания. Поэтому представляется допустимым принять, хотя и с некоторой долей осторожности, информацию, приведенную в работе автора как достоверную. При этом каждый семейный коллектив, видимо, сохранял свои особые знаки помазания, но во время

ритуала происходило приобщение членов двух разных групп к символике друг друга.

5. Наконец, напомним, что у чукчей существовал особый термин для обозначения «товарищей по жене», причем слово *томгын* или *тумгын*, являясь частью этого термина, в чукотском языке используется также для образования многих терминов родства, обозначающих лиц поколения эго [Бурькин 2005: 237, 243; Вдовин 1948: 58]. «Товарищи», кстати, как правило, принадлежали к одному возрастному классу, как отмечал В. Г. Богораз, «разница в годах...при групповом браке... не пользуется одобрением» [Богораз 1934б: 136].

Социальная близость между людьми достигалась, таким образом, через практику взаимного одаривания друг друга женами и не только ими. Между семьями «товарищей» были приняты регулярные обмены подарками. Происходили они, как и сама «мена жен» в гостевой форме. Однако теперь в гости к дружественной семье отправлялся не мужчина, а женщина, и она просила хозяина подарить ей какую-либо вещь; через небольшой срок уже жена дарителя шла в гости за аналогичным подарком [Богораз 1939: 95]. Таким образом, обмен женщинами и обмен предметами были связаны друг с другом: первый тип обменных отношений предполагал и даже обуславливал второй, а второй благоприятствовал первому. Эти практики могли быть разведены во времени, или, следовать одна за другой, как например, во время «торговых плясок», когда вращение предметов, людей и танцев сплетались воедино. Устраивались такие пляски на праздниках, и суть их состояла в следующем: женщина танцевала с «товарищем» ее мужа, после чего она получала от партнера по пляске какой-либо подарок, и ближайшую ночь они проводили вместе [Богораз 1939: 95].

Здесь можно вспомнить работы М. Мосса, К. Леви-Стросса, М. Салинза, писавших о значении обмена, в том числе обмена женщинами, в различных культурах. Так, М. Мосс, в основном рассматривая в своей статье движение вещей в обществах, в целом, понимал проблему шире, отмечая, что

циркуляция имуществ сопровождается циркуляцией мужчин, женщин и детей, пиров, обрядов, церемоний и танцев [Мосс 2011а: 141]. Причем, как показал К. Леви-Стросс, именно женщины, наряду с пищей, будучи необходимой, и часто дефицитной, составляющей жизни человека, как минимум на биологическом уровне, а также будучи источником сильнейших эмоционально-психологических переживаний, играют очень важную роль в обменных практиках. Иначе говоря, женщины, обладая колоссальной ценностью для коллектива, становятся ключевой частью искусной игры обменов, ведущейся между группами, укрепляющей связи между этими группами, а также связи между людьми внутри самой группы [Levi-Strauss 1971: 30-52].

Концепцию К. Леви-Стросса к чукотскому материалу можно применить лишь частично и с некоторыми оговорками. В ходе «мены жен» не только мужчины менялись женщинами, но и женщины менялись мужчинами. На первый взгляд может показаться, что положение женщины в рамках данного обычая было несколько пассивным. Такое видение данной традиции закрепилось даже в его названиях: «мена жен», «товарищество по жене». В действительности представление о главенстве мужчины, как в рамках исследуемого института, так и в целом в чукотском обществе, является иллюзией.

Подобные иллюзии стали результатом андроцентризма, господствовавшего в антропологии/этнографии повсеместно, по крайней мере, до 1970-х гг. У чукчей женщина, действительно часто не возражала выбору мужа и выполняла все правила, предписанные обычаем. Но иногда бывали случаи, когда жена восставала против предлагаемого супругом потенциального «товарища» [Богораз 1934б: 137]. В таких ситуациях муж мог применить силу и заставить непокорную жену вступить в союз, однако часто, по словам В. Г. Богораза, женщине удавалось отстоять свое право отвергнуть неугодного ей претендента [Богораз 1934б: 137]. То есть участие жены в выборе «товарищей» было вполне возможным, и не представляло

собой исключение из правил. Женщины наравне с мужчинами были заинтересованы в обретении «товарищей» и, не будучи безразличными к их выбору, отстаивали свои интересы. Одна русская женщина, вышедшая замуж за чукчу, а впоследствии ставшая вдовой, «с гордостью» сообщала В. Г. Богоразу: «Мой муж никогда не отдавал меня обыкновенным людям, только самым лучшим», – и она перечисляла очень много имен» [Богораз 1934б: 137].

«Товарищи» соблюдали три обязанности обменных практик, выделенных М. Моссом: давать, возмещать и принимать дары [Мосс 2011а: 144-155]. Многие авторы, описывавшие традицию «мены жен», подчеркивали невозможность или, во всяком случае, нежелательность отказа от предложения установить такой союз: отвергнуть приглашение вступить в сексуальный контакт с женой хозяина, было равносильно нанесению очень серьезного оскорбления. С. П. Крашенинников писал, что сидячие коряки «за обиду себе почитают, ежели друг, которого, с нею (женой хозяина – прим. авт.) не перебив, встанет, однакож сие очень редкие делают» [Крашенинников 1949: 728]. В другом месте своей работы исследователь рисует еще более драматическую картину: «Несносная обида хозяину, когда гость с женою его не пребудет: ибо в таком случае может он убит быть, как гнушающейся приязнью хозяина, что с нашими анадырскими казаками, которые оных обрядов их не знали, случалось, как сказывают, неоднократно» [Крашенинников 1949: 450]. И. Г. Георги подметил, что «отрицание же от такового добрачного деяния вменяют себе в огорчение» [Георги 1799: 72]. В общем, отказ от предложения стать «товарищами» допускался, но должен был выражаться «не прямо, а в уклончивой форме» [Богораз 1934б: 137], чтобы смягчить наносимое оскорбление.

Итак, обмен женами укреплял связи между двумя семьями, а для сохранения и поддержания установленных близких отношений обязанностями сторон были непрерывные преподнесение, принятие и возмещение «даров» в виде женщин. В этой связи, отмечу любопытное

наблюдение авторов XVIII в., уже не фиксируемое в XIX-XX вв.: поменаться можно было не только женами, но и дочерьми. С. П. Крашенинников писал, что «гости спят с женами или дочерьми хозяйскими» [Крашенинников 1949: 449]; по словам И. Г. Георги, сидячие коряки «отдают чужим людям жен своих и дочерей в наложницы, и почитают принятие оных знаком сущаго дружества» [Георги 1799: 72]. Отмечу, что морфема *нэв* означает не жену, а женщину или женский пол вообще. Можно сравнить с французским словом «femme», которое может переводиться и как жена и как женщина.

То есть изначально был важен принцип предоставления семейной группой человеку, в нее не входящему, женщины вообще, не обязательно жены хозяина; в результате осуществленного сексуального опыта между одним из членов принимающего сообщества и «чужаком» происходило приобщение последнего к этому социальному коллективу. К сожалению, из вышеприведенных сообщений, остается не ясным, идет ли речь о собственно «товариществе по жене» или о «гостеприимной проституции», то есть инкорпорация «гостя» в упомянутых И. Г. Георги и С. П. Крашенинниковым случаях, была хоть и значимой, но всё-таки временной и исключительной ситуацией, или же постоянно воспроизводящейся, формирующей устойчивую связь между участниками.

Если воспользоваться терминологией и в целом концепцией М. Саллинза, то данные институты можно отнести к двум различным видам реципрокаций. «Товарищество по жене» представляет собой вариант сбалансированной реципрокности, под которой подразумевается «непосредственный обмен» [Саллинз 1999: 178]. Обе стороны в ходе взаимодействия получают примерно поровну одновременно или же в пределах определенного временного периода. В случае же «гостеприимной проституции» обмена не происходило: давали, не ожидая ответного дара, то есть действовала так называемая генерализованная реципрокность - «крайняя форма солидарности» или «чистый дар» [Саллинз 1999: 177] – когда одна из сторон отдает некую ценность, не ожидая ответного действия, а другая ее

принимает, не намериваясь в ближайшем будущем возместить полученное в том же объеме.

Выделение типов реципрокаций достаточно формально, о чем писал и сам М. Саллинз, так как эмпирическая реальность в каждом отдельном случае будет накладывать свой неповторимый отпечаток на основные критерии типологии, такие как скорость возврата и его эквивалентность [Саллинз 1999: 176]. Например, порой женатый мужчина заключал отношения «товарищества» с холостым человеком, что ставило участников явно в не совсем равноправное положение. Такой союз, хоть и являл собой исключительную ситуацию, как представляется, был возможен в силу того, что у чукчей, как и в любом другом традиционном обществе, практически все люди рано или поздно вступали в брак, и холостой мужчина в будущем неизбежно должен был поменять свой статус и обрести жену. Тем не менее, на какой-то неопределенный промежуток времени сбалансированность взаимоотношений была нарушена и обретала черты генерализованности: холостой, по словам В. Г. Богораза, вступая в групповой брак много выигрывал, но ничего не давал взамен [Богораз 1934б: 136].

Мотивации при установлении уз «товарищества» были самыми разнообразными, и так или иначе, обе стороны были в них заинтересованы. Г. У. Свердруп, например, упоминает чукчу Тэнгака. Он и его жена были бездетными. Не имея материальной возможности, завести вторую жену, он обменялся женами с чукчей из другого селения. Жена последнего уже родила несколько сыновей. Следующий рожденный ею ребенок, как только начал ходить был взят на воспитание семьей Тэнгака, которая была очень счастлива иметь сына [Свердруп 1930: 284-285].

«По сообщению чукоч, – писал В. Г. Богораз, – юноши настойчиво стремятся вступить в групповой брак с людьми богатыми, занимающими высокое положение... С другой стороны, если чукча бездетный, он старается вступить в групповой брак с каким-нибудь сильным молодым человеком, еще не женатым» [Богораз 1934б: 136].

Из приведенных цитат можно также видеть, что иногда «товарищами» становились люди с большой разницей в возрасте (что, в целом, не одобрялось), не смотря на то, что наиболее сбалансированными отношениями, приводящими к обоюдным выгодам и взаимно-пропорциональному повышению социального статуса, были между «товарищами»-ровесниками, а значительная разница в возрасте, напротив, могла поставить стороны в положение доминирования-подчинения.

Еще одной особенностью «товарищества по жене», которая так же как и ориентация на взаимность, могла корректироваться жизненными обстоятельствами, было проживание «товарищей» в разных стойбищах, их принадлежность к разным семейно-хозяйственным коллективам [Богораз 1934б: 135-136]. Это было вызвано вовсе не боязнью того, что обмен женами «может выродиться в полную беспорядочность половых отношений» [Богораз 1934б: 136]. Просто людям одного стойбища, ведущим совместное хозяйство и являвшимся, близкими родственниками или мыслимыми таковыми в силу территориальной общности, было не нужно создавать заново или усиливать свою родственность, ведь «взаимность бытия» уже присутствовала в их жизни.

Как правило, стойбища «товарищей» располагались по соседству, что должно было благоприятствовать периодическим поездкам мужчин в гости друг к другу. «Товарищи по жене», по выражению самих чукчей, являлись «взирающими друг на друга» [Богораз 1934б: 135], то есть соседями и родственниками. Они хотя и устанавливали между собой близкие отношения, приравняемые к родственным, должны были сохранять определенную, в данном случае пространственно выраженную, дистанцию.

В. Г. Богораз отмечал, что чукча пользуется правом на жену своего «товарища» «сравнительно редко, лишь тогда, когда он приезжает на стойбище к такому товарищу» [Богораз 1934б: 135]. В более ранней своей работе исследователь, описывал институт *н'эв-тумгын* несколько в других словах. По сути, он передал примерно тот же смысл, только не в такой

однозначной и категоричной форме: «двое или более мужчин, вступающих в такой союз, дают друг другу взаимное право на своих жен, которое осуществляется при каждой встрече участников, например, при приезде в гости, при совместном посещении чужого стойбища и т. п.» [Богораз 1899: 34-35].

Любопытно сообщение С. П. Крашенинникова: «...ежели кто из них приедет к кому в гости, то хозяин его унимает ночевать, и кладет его спать с своей дочерью или женою, буде нет дочери, а сам дома не ночует, таким же образом и ево подчивают, куда он приедет. Это у них добрые друзья между собой делают» [Крашенинников 1949: 737]. У того же автора читаем, что «сидячие коряки... к женам своим спать допускают друзей, когда к ним в гости приедут, таким же образом и от друзей принимаются» [Крашенинников 1949: 728]; или: «...когда взаимно приезжая друг к другу, гости спят с женами или дочерьми хозяйскими, на которое время хозяин отлучается, или отъезжает к жене своего гостя» [Крашенинников 1949: 449-450]. И. Кобелев также зафиксировал, что чукчи «женами меняются, которой прежде придется, а другой к его жене поедет ночевать» [Кобелев 1978: 165].

В. Г. Кузнецова, упоминая о приезде к ним в гости чукчи Гемына - хозяина соседнего стойбища, отметила, что гость остался ночевать в яранге имеющего двух жен Тымнэлькота. Последний в свою очередь ушел на эту ночь в стадо. «Не предоставил ли он свою жену на ночь гостю, а сам ушел в стадо? - задается вопросом В. Г. Кузнецова, - Вероятно, это так», - тут же отвечает она [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 372, л. 8 об.).

В чукотском фольклоре также отражен принцип, согласно которому «товарищи» осуществляли свое право на жен друг друга в гостевой форме. Так, в рассказе «Ворон и Орел в переменном браке» Орел «жил один со своей женой», а потом «жена Ворона пошла в гости к Орлу, Орел взял ее от мужа и спал с ней» [Богораз 1900: 288-290]. Сказка «Морская радуга» повествует о двух братьях, которые становятся в итоге «товарищами» по настоянию

старшего. Он отправляется к радуге, где жила жена его младшего брата, и проводит с ней ночь [Сказки и мифы... 1974: 276-278].

Стоит отметить, что сообщения некоторых авторов рисуют иную картину. Так, И. Кибер говорит о том, что «товарищи» живут «обыкновенно вместе» [Кибер 1824: 112]. Участник Северо-Восточной географической экспедиции 1785-1795 гг. – К. Мерк – писал, что «спят мужчины, не спрашиваясь, вперемешку с чужими женами, если они близко живут друг от друга или когда приходят друг к другу в гости» [Мерк 1978: 131]. Но такого рода свидетельств всё же меньшинство, и если они и отражают существовавшую действительность, а не являются не правильным пониманием европейцами увиденного, то действительность исключительную или периферийную.

Итак, «товарищество по жене» реализуется, как правило, именно через практику гостевания. Хотя В. Г. Богораз отмечал, что «постоянно бывают исключения из этих правил» [Богораз 1934б: 136]. Чукчи рассказывали исследователю, что бедные люди «вступая в групповой брак, иногда бывают так дружны, что живут в одном шатре и даже в одном спальном пологе» [Богораз 1934б: 136]. Самому наблюдать такие семьи автору не приходилось (соответственно это было редким явлением), но один любопытный случай приводится в его работе в качестве примера нарушения установленной нормы, запрещавшей совместное проживание «товарищей по жене».

«Молодой чукча», – пишет В. Г. Богораз, – «женатый, но бездетный, работал пастухом в стаде богатого оленевода. Он вступил в отношения группового брака с другим пастухом, молодым и неженатым, тунгусом по происхождению. Все трое жили в одном шатре. Когда пастух уходил к стаду, тунгус оставался в шатре и спал с его женой» [Богораз 1934б: 136]. Здесь обращают на себя внимание два момента: во-первых, в описанном В. Г. Богоразом случае совместного проживания «товарищей» говорится о культурных аутсайдерах: бедных безоленных пастухах, один из которых к тому же был тунгусом по происхождению, оказавшимся в иноэтничной

среде, то есть очевидна маргинальность их положения; во-вторых, в данном примере один из мужчин не имел жены, а как уже было сказано, «дружба» с холостяком устанавливалась не часто. То есть ситуация, описанная исследователем, достаточно специфическая, но именно ее «нетипичность» способствует принятию самой традицией «нетипических черт», к каковым относится проживание в одной яранге.

Таким образом, налицо пластичность данной традиции, ее приспособляемость к нуждам людей «здесь и сейчас». В приведенном примере «мена жен» фактически приобретает форму полиандрии, в целом не свойственной для чукчей. Наверное, нет смысла спорить о терминах: то есть зафиксировал ли В. Г. Богораз «товарищество по жене» или же перед нами, как выразился сам исследователь, «настоящее многомужество» [Богораз 1934б: 136]. Отвечая на данный вопрос, мы оказываемся в области догадок и домыслов. Судя по данным В. Г. Богораза, сами чукчи называли все эти отношения одним термином – *н'эв-тумгын*, при этом в таком случае они, безусловно, не могли не осознавать многогранность, многозначность используемого понятия, наполняемого различным смыслом в зависимости от общего контекста, в котором оно применялось. С другой стороны, В. Г. Богораз мог принять многомужество за «товарищество по жене», так как, зная о существовании этого специфического обычая, был внутренне нацелен на его поиск и фиксацию.

Отчасти схожую модель отношений В. Г. Кузнецова наблюдала в стойбище Чаунского колхозника Оттынтонану. Пожилая женщина и вдова Тынэнэут жила в одной яранге со своими двумя сыновьями и двумя молодыми (лет по 25) мужчинами. Один, по имени Топатын, был ее мужем; второго, по имени Куулёк В. Г. Кузнецова назвала ее бывшим мужем. Куулёку было некуда уходить, поэтому он оставался в яранге Тынэнэут. Оба были безоленными и бездомными бродягами [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 18-21]. В данном случае, следует полагать, совместное проживание двух

мужчин с одной женщиной в одной яранге являлось способом выживания в ситуации отсутствия у этих мужчин своего дома и стада.

Противоположная ситуация, при которой «товарищами по жене» становились люди из весьма отдаленных районов, и порой даже принадлежащие к различным народам, являлась возможной и, судя по всему, не была редкостью. В. Г. Богораз отмечал, что «в брачный союз разрешается вступать жителям других округов, случайным знакомым в торговых поездках и даже иноплеменникам: тунгусам и русским» [Богораз 1934б: 138]. Правда, русские поселенцы усматривали в таких отношениях «лишь легкое поведение женщин» [Богораз 1934б: 138], но чукчи относились к ним как к «товарищам».

Традиционные контакты с эскимосами, в том числе торговые сношения, уходящие своими корнями в глубокую древность, приводили к заключениям между представителями этих двух народов союзов «товарищества по жене». По словам В. Г. Богораза, «когда эскимосские торговцы с американского побережья приезжают в приморские поселки чукоч и эскимосов на азиатском побережье в домах своих «друзей» они находят себе временных жен. Точно так же чукотские торговцы имеют временных жен на американском берегу» [Богораз 1934б: 138].

Обмен женщинами, таким образом, сопровождал обмен товарами-предметами, подобно тому, как у описанных Б. Малиновским тробрианцев утилитарный обмен *гимвали* сопутствовал церемониальному – *куле* [Malinowski 2002]. Практика обмена женами в ходе торговых операций, видимо, имела широкое применение и содействовала успешному проведению таких сделок, ведь торговля предполагает регулярность встреч и доверие сторон, развитию которых, безусловно, благоприятствовали отношения «товарищества». Установление союза *н'эв-тумгын* с «посторонним», «чужаком» не находило противодействия в обществе, наоборот, рассматривалось как один из возможных (и даже необходимых) способов взаимодействия с внешним миром.

Итак, обычай «мены жен» мог становиться поведенческой стратегией человека в различных жизненных ситуациях: при осуществлении торговых сделок, при контактах с чужеземцами, при необходимости интенсификации взаимоотношений с соседями или же укрепления уже существующей, но ослабленной, родственности, в тяжелом материально-хозяйственном положении, при бездетности. Поиск и обретение новых «товарищей» предстает в виде игры-борьбы, в ходе которой разыгрываются статусы, и по результатам которой мужчины и женщины, занимают свое место в непрерывно преобразующейся и обновляющейся социальной иерархии.

Раскрывая тему фиктивного родства, нельзя не сделать несколько замечаний об усыновлении, существовавшем у чукчей. Сведений о данном обычае удалось собрать немного. Но даже они говорят о том, что практика усыновления детей была довольно распространенной. Уже приводилась история из дневников В. Г. Кузнецовой о девочке Раглинэ. Напомню, что она была оставлена в младенчестве и воспитывалась какое-то время женой дяди ее родной матери. Она называла ее бабушкой и говорила, что она для нее самый близкий и родной человек [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 15 об.].

Усыновляли детей как из родственных семей, так и из семей друзей и соседей. Но в любом случае, ребенок приобщался к символам новой семьи – очагу и духам охранителям семейного стада через обряд помазания кровью жертвенного животного. Обряд усыновления напоминал свадебный обряд. Убивали жертвенного оленя и его кровью наносили на лица новых родителей и их усыновленного ребенка знаки этой семьи [Богораз 1934б: 104]. Впоследствии эти узы могли быть разорваны. В предыдущей главе упоминалась история чукчи Айнаргына, усыновившего ребенка своего соседа. После растраты Айнаргыном своего стада, родная мать забрала своего ребенка и ушла в другое селение [Богораз 1934б: 104].

Данная история показывает также, что усыновление использовалось людьми для лучшего устройства своей жизни. Усыновляли ребенка супруги, не имеющие своих детей по каким-то причинам [Богораз 1934б: 104]. С

другой стороны, бедным людям, имеющим много детей, было выгодно отдать одного ребенка какому-то богатому оленеводу [Богораз 1934б: 104]. Тем самым, они обеспечивали благополучное будущее своему чаду, а также через адопцию создавали родственную связь, или укрепляли уже имеющуюся родственность, с сильной семьей и ее главой.

2.3. Родственный капитал

Чукотское общество характеризовалось отсутствием унитарных десцентных групп [Богораз 1934б: IX-XI]. Основной единицей социальной организации чукчей являлась родственная группа, состоявшая из нескольких малых семей и являвшаяся хозяйственным коллективом – стойбищем [Богораз 1934б: IX-XI]. Их состав мог сильно отличаться от группы к группе. Иногда ядром стойбища выступали братья, иногда кузены, иногда старшая семейная пара, иногда один родитель. Вариантов могло быть множество.

Жители одного стойбища, как правило, считались родственниками, что выражалось символически (см. предыдущий параграф). Но порой в одно хозяйство объединялись не родственные семьи. Например, при найме батраков богатым оленеводам или при объединении стад бедняцких хозяйств. В таких случаях люди руководствовались хозяйственными интересами, то есть нуждами стада, а не родственной близостью. При длительном проживании не родственных семей вместе, между ними могла начать формироваться родственность.

В то же время семейные узы (с родителями, детьми, сиблингами, кузенами и т. д.) были «не слишком крепки» [Богораз 1934б: 91], и, в принципе, они могли быть разорваны. Отношения биологического родства, а именно признаваемого таковым самими чукчами, и переживание этих отношений людьми в их повседневной жизни могли иметь различную интенсивность (вплоть до полной утраты), которая определялась не степенью близости «реального» родства, а социальной реальностью, в которой оказался человек.

Родство, таким образом, не сводится к некоторой данности, получаемой по рождению, а скорее является его выбором. Родственные связи человека отчасти наследовались человеком от его предков, отчасти создавались им самим в течение жизни. При этом умершие родственники продолжали оказывать не меньшее влияние на жизнь потомков, чем живые люди.

Если человек совершал «плохие» поступки, то после его смерти страдали его живые ближайшие родственники. Например, об отце Томгыны осталась плохая память. Чукчи говорили, что именно он виновен в смерти детей его дочери [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 36-36 об.]. Предки могли вредить людям, осуществляя месть за что-либо. Например, богатый оленевод Мирго, тяжело заболев, просил своих родственников исполнить обряд «добровольной смерти». «Смертельно мучаюсь я, сжальтесь, отпустите меня к родникам», – молил он [Аргентов, 1857б, с. 45]. Но его желание не было выполнено, несмотря на все мольбы. Не помогли даже угрозы, которые стали его последними словами: «Вы мучите меня; за слабодушие ваше я тоже стану мучить вас!» [Аргентов 1857б: 45]. И действительно, Мирго осуществил заклятие: он вселился в своего сына, который стал деспотом, издевающимся над людьми [Аргентов 1857б: 45]. Наконец, через какое-то время умершие родственники вновь возвращались в мир людей. Родственные связи человека из прошлой жизни учитывались в нынешней. Ребенок Ринтыны, например, являлся одновременно и умершей женой Гырголя и ее любимым братом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 45].

Простое наличие родственных связей уже являлось преимуществом и большой ценностью. Ведь чем больше у человека родственников, тем он более защищен, так как за него есть, кому заступиться и отомстить, тем безопаснее его экономическое благополучие, так как в случае кризисной ситуации (потеря оленей, неудача на охоте, отсутствие необходимых товаров) ему будет, у кого попросить поддержки, следовательно, такой человек сильнее, авторитетнее. Как писал Г. А. Сарачев, «почитают в каждом обществе (стойбище или поселке – прим. авт.) одного, который богаче

прочих и имеет большое семейство» [Сарычев 1952: 186]. То есть путешественник, определяя факторы превосходства отдельных людей, в один ряд с экономическим благосостоянием поставил число родственников.

В. Г. Богораз отмечал, что чукча, имеющий братьев, ведет себя уверенно, даже вызывающе, ему нечего бояться; а одинокий человек, наоборот, «всегда бывает унылым». «Он разговаривает смиренно, живет в бедности и подвержен обидам и насилию со стороны многолюдных семей» [Богораз 1934б: 94]. Не случайно Ятгыргын «горел желанием» поскорее встретиться и познакомиться со своим двоюродным братом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 76 об.].

Примечательно наблюдение В. Г. Богораза, вскользь им упоминаемое, относительно связи между статусом человека и количеством братьев, а также «товарищей по жене». Эта связь прямо пропорциональная, то есть чем больше у человека братьев и «товарищей», тем выше его социальный статус, престиж в обществе [Богораз 1934б: 94, 162]. Например, В. Г. Богораз, рассказывая про одного влиятельного чукчу, причисляемого им к категории «сильных людей», пишет, что «он был хорошо известен как товарищ в групповом браке многим достойным чукчанкам» [Богораз 1934б: 162].

Упомянувшийся Номгыргын, хозяин переднего стойбища из двух, совместно выпасающих стадо в весенне-летний период, владелец немалого числа оленей (360) для конца 1940-х гг., уважаемый не только в своем, но и в соседних семейных коллективах человек, имел трех жен и еще не менее трех «товарищей» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 338, л. 1 об.-2, д. 353, л. 7 об.]. Не обделен он был и братьями, которыми являлись, например, Тымнэнэнтын, Тымнэлыкот, Кааквургын.

Для анализа родства в контексте властных отношений видется перспективным введение термина «родственный капитал» как части «социального капитала» [Бурдые 2001: 148, 152]. Качество родственного капитала человека зависело не только от того сколько у него было родственников, но также от того, кем они являлись, каков был их авторитет, а

также от специфики взаимоотношений актора с ними. Поэтому люди не просто стремились расширить круг родственных связей, например, обзаводясь «товарищами по жене», но и сформировать их наиболее оптимальным, выгодным для себя образом. Причем возможность выбора существовала фактически у каждого человека: как у хозяев стойбищ, так и у наиболее бесправных членов общества.

Выбор был возможен благодаря пластичности родства. Состав родственных групп, точнее, набор людей, с которыми человек поддерживал родственные отношения, отличался текучестью и высокой степенью нестабильности. В предыдущих параграфах были рассмотрены основания данной пластичности – предпосылки или источники родственности – к которым обращался и которые использовал человек при выстраивании своих родственных связей. В данном разделе дается анализ того, как родственные связи и обращение к ним использовались людьми для реализации их жизненных планов, отстаивания своих интересов, приобретения/наращивания власти.

Пластичность родства выражалась в текучести яранг и стойбищ. То есть их состав был нестабилен и постоянно менялся. В. Г. Богораз, желая подчеркнуть социальную и территориальную мобильность среди чукчей, писал, что «отдельный человек, живущий одиноко, является основной единицей чукотского общества» [Богораз 1934б: 91]. При этом отделяться/присоединяться от одного коллектива к другому могли как целые яранги, так и отдельные люди. В общем, семейно-хозяйственные объединения у чукчей отличались гибкостью и ситуативностью, что, существенно влияло на силу/слабость (вплоть до полной утраты) социальных связей между кровными родственниками и свойственниками.

Читая дневники В. Г. Кузнецовой, порой мне было сложно определить состав того или иного стойбища из-за постоянных перемещений людей. Причем часто я не могла уловить и причину таких изменений. Но иногда

знание контекста происходящего всё-таки позволяло дать интерпретацию перемещений людей и яранг.

Так, например, значительные перемены произошли после смерти Тымнэнэнтына. Как уже отмечалось, его стойбище кочевало неподалеку от яранг Номгыргына, а в весенне-летний период два хозяйственных коллектива объединяли свои стада и совместно выпасали оленей. Стойбище Номгыргына считалось передним по отношению к Тымнэнэнтыну [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 356, л. 1 об.]. Символически это выражалось, например, в том, что его жители первыми проводили праздники [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 356, л. 1-1 об.]. Оба хозяина были уважаемыми в тундре оленеводами, хотя Номгыргын был гораздо младше своего брата: в 1950 году ему было тридцать восемь лет [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 337, л. 5 об.]. Данное обстоятельство, кстати, говорит о том, что возраст не определял абсолютно статус человека; а при прочтении этнографических описаний чукчей порой складывается именно такое впечатление [См. Калинин 1912: 108; Галкин 1929: 70]. Номгыргын был «достопочтенный стадовладелец», хозяин стойбища, бригадир оленеводческой бригады [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 63; д. 366, л. 15 об.].

Когда Тымнэнэнтын умер, стойбище возглавил его младший брат Тымнэлькот. Кто унаследовал непосредственно оленей Тымнэнэнтына, в дневниках не оговаривается. К сожалению, В. Г. Кузнецова с началом ухудшения состояния больного хозяина ушла в другие стойбища, поэтому повседневность стойбища Тымнэнэнтына-Тымнэлькота, после смерти его главы, и те перемены, которые, безусловно, должны были произойти в нем, не были зафиксированы на страницах дневников исследовательницы. Однако В. Г. Кузнецова, упоминая стадо этого стойбища уже после смерти Тымнэнэнтына, называла его стадом «Тымнэлькота-Ятгыргына» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 10]. Это говорит в пользу того, что оленей наследовал племянник Тымнэнэнтына – Ятгыргын – юноша лет семнадцати.

Авторитет Тымнэлько́та и, тем более, Ятгыргына, не мог равняться с авторитетом прежнего хозяина – старика, на протяжении всей жизни сохранявшего и даже приумножавшего свое стадо, первого председателя колхоза «Тундровик» и одновременно с этим владельца личных оленей. Полагаю, именно это стало причиной того, что Номгыргын решил отсоединиться от своих прежних союзников и объединить стадо с другим хозяйственным коллективом – стойбищем Кааквургына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 29 об.]. Ведь незадолго до смерти Тымнэнэ́нтына, страдавшего приступами боли и вследствие этого тормозившего передвижение яранг во время весенней кочевки к летнику, Номгыргын ждал своего брата и товарища, не смотря на угрозу опоздания прихода к Амгуэме до разлива рек [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 9]. Номгыргын уверял Тымнэнэ́нтына, что будет летовать вместе с ним и при необходимости дождется его.

Разъединив стадо, Номгыргын и Тымнэлько́т, не перестали быть родственниками в одночасье. Они остались соседями: их стойбища располагались на расстоянии пешей доступности – около трех километров. Их жители продолжали навещать друг друга [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391-398]. Но данное событие символизировало, пусть и не значительное, но отдаление между братьями: «взаимость бытия» пошла на спад. Напротив, Номгыргын и Кааквургы́н, двоюродные братья, состоявшие к тому же в союзе «товарищества по жене», пошли по пути актуализации своих родственных связей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 16].

Данный пример показывает, что человек, как правило, имел возможность маневрирования в деле выстраивания своих социальных связей. Данное выстраивание представляло собой не результат, а процесс, разворачивающийся на протяжении всей жизни человека и в каком-то смысле после нее, ведь мертвые продолжали оказывать влияние на живых. Осуществление «политики» родства было возможно, в том числе благодаря пластичности родства. То есть Тымнэнэ́нты́н и Номгыргын объединяли свои стада, не только потому, что они были братьями, а потому что это было

выгодно и удобно им обоим. Но, создав такой союз, они апеллировали к логике родства.

Кроме того, в приведенной истории отразился еще один важный аспект родства – его связь с преследованием людьми их интересов, в частности, интереса сохранения или повышения своего статуса. Союз двух сильных хозяев был выгоден им обоим, а объединение авторитетного оленевода с еще не доказавшим своих способностей в качестве главы стойбища человеком отличалось асимметричностью и было не столь желанным для одной из сторон.

Другой пример выбора человеком родства в соответствии с его интересами касается наиболее бесправного жителя семьи Тымнэнэнтына. Речь идет об истории девушки Омрувакатгавыт, падчерицы Тымнэнэнтына. Она, как и ее брат Омрыятгыргын, была дочерью Гувакай и Гырголкая. Свою жизнь в родительской семье она вспоминала в радужных тонах. Гырголкай был богатым оленеводом, у него было три жены. В ярангах всегда были жир, мясо, табак [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 77-79]. Жир ели так, что «в чашку макали всеми пальцами руки». У Гырголя «было много денег – полный портфель» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 77 об.-78].

После смерти Гырголкая в 1946 году Гувакай была взята в жены Тымнэнэнтыном [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 11-11 об.]. В этом же стойбище весной 1949 года оказалась и Омрувакатгавыт [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 11]. При жизни матери девушке жилось неплохо: она питалась лучше и работала меньше, чем после появления в доме мачехи [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 11 об.].

В сентябре 1949 года Гувакай умерла [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 13 об.]. Первоначально это даже привело к некоторому возвышению Омрувакатгавыт – она, оставшись единственной женщиной, заняла место хозяйки в доме. В. Г. Кузнецова, вспоминая то время, записала в дневнике: «Как она была невозможна в прошлом году... Груба, скупа, жадна, ленива, зла, сварлива, прожорлива – а ей то всего 16 лет... она чуть не отправила

меня на тот свет ежедневными издевательствами, руганью, моим голодным существованием, в значительной степени зависящим от нее» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 45].

Однако после появления новой жены у Тымнэнэнтына – Эттыкутгевыт – расстановка сил снова изменилась, причем в худшую для девушки сторону. Жилось ей «не сладко: весь день в работе, ругают и бьют ее (новая жена Тымнэнэнтына, да временами и он сам бьет)» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 11 об.]. «Судьба изменчива, – писала исследовательница об этих переменах, – лишилась власти Омрувакатгавыт и теперь на положении раба, скотины. Ежедневно ее ругают, бьют как собаку» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 45].

Сама Омрувакатгавыт осознавала эти перемены и, мечтая о лучшей жизни, признавалась В. Г. Кузнецовой: «Как было бы хорошо, если бы мы были одни – без Эттыкутгевыт» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 46].

Целый год Омрувакатгавыт находилась в положении «раба». Лишь в отсутствии хозяев, во время их многочисленных поездок по гостям, девушка меняла свое поведение. Исследовательница обратила внимание, что она переставала работать, много ела и покрикивала на других домочадцев: Омрыятгыргына, Ятгыргына и Варвару Григорьевну [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 80].

В стойбище Тымнэнэнтына считалось, что она должна стать женой Ятгыргына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 4 об.]. Похоже, что так решил старик [Там же]. Однако отношения между ними явно не ладились. Юноша говорил, что невеста она «неважная – грубая, скупая и ленивая» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 4 об.]. Более того, Ятгыргын имел другие симпатии: он завел романтическую связь с другой жительницей стойбища – Тынены, официально являвшейся второй женой его дяди Тымнэнькота [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 80 об.].

В марте 1951 года Омрувакатгавыт совершает решительный поступок, который кардинально меняет ее жизнь. Она уходит от своего отчима к «товарищу по жене» ее родного отца [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 38 об.]

– Гемыну. Фактически это был побег. Девушка отпросилась у своих хозяев переночевать у Тымнэлько́та и Чейвуны, ушедших в гости, а наутро обнаружилась ее пропажа [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 4-4 об.]. После того как узнали, что она сбежала к Гемыну, Тымнэнэ́нты́н, Тымнэ́лкот, Ятгы́ргын, Чейвуна неоднократно ездили к ней и уговаривали вернуться. Но девушка отказывалась возвращаться [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 6-6 об.; д. 381, л. 1; 2 об.; д. 382, л. 12 об.; д. 383, л. 2.].

«Когда умру, тогда бы и покидала мою ярангу», – сказал ей Тымнэнэ́нты́н. Но и этот довод не помог» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 2]. Тын’ако, к которому подселилась Омрувакатгавы́т, ее двоюродный брат и теперь еще и муж, пытался выкупить невозвращение девушки. «Он завернул в камлейку, в которую была одета беглянка, шкуру песка и предложил ее Тымнэнэ́нты́ну... Но Тымнэнэ́нты́н не взял песка, отказался. Гордость победила все прочие чувства у старика. Камлейку же (старую, защитного цвета камлейку, которую носила Увакой, жена Тымнэнэ́нты́на, мать Омрувакатгавы́т) старик одел и в ней приехал домой» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 2-2 об.].

Уход девушки-работницы Тымнэнэ́нты́н и Эттыкуге́вы́т переживали сильно. Старик ходил с плохим настроением после этого происшествия, а его жена спустя месяц, будучи пьяной, заплакала, повторяя имя девушки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 7 об.]. Это был удар по их хозяйству: семья лишились работницы, которая выполняла основные работы по дому. Соседи поддержали Тымнэнэ́нты́на в трудный момент: в его дом стали приходить и помогать работницы из других яранг: девочка Тымнены́ из яранги Тымнэ́лкот [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 380, л. 6 об.] и Пэнас, молодая жена Номгы́ргына [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 17] Но, следует полагать, что дело было не только в хозяйственных неудобствах, последовавших за побегом Омрувакатгавы́т. Девушка своим поступком оскорбила Тымнэнэ́нты́на, проявила неуважение к его авторитету, лишила его власти

структурировать ее действия. Поэтому старик проявил гордость и не взял предлагаемый ему выкуп.

Сама же Омрувакатгавыт выбрала новое родство, воспользовавшись тем «резервуаром» родственников, о котором говорилось в начале главы. Первым ее шагом в утверждении родственности стало посещение стойбища Гемына и обмен подарками [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 40, 42 об.]. Девушка была принята очень хорошо. В подарок она получила упряжного оленя [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 42 об., д. 372, л. 6 об.]. После этого гостевого визита Омрувакатгавыт стала ласково называть хозяина «дяденькой», а его жену, свою тетю и неродную мать (то есть мать по «товариществу по жене»), «тетенькой» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 372, л. 6 об.].

Примечательно также то, что по возвращению от родни с ценными подарками отношение к Омрувакатгавыт дома несколько изменилось, стало более уважительным, то есть ее статус повысился и укрепился после укрепления ею своих родственных связей. Эттыкугевыт и Чейвуна встретили ее возвращение «радостными возгласами». Тымнэнэнтын, который за все время пребывания у него В. Г. Кузнецовой не общался с Омрувакатгавыт «по-настоящему», «в этот вечер улыбался и разговаривал с ней, обращаясь к ней словом «аралинталит» - посетившая свою родню» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 43-43 об.].

Однако девушка не ограничилась обменом и гостевыми визитами, и решила переселиться в стойбище Гемына. В общем, у нее были основания полагать, что жизнь с чаунскими колхозниками будет более легкой и сытной. Об этом говорил, во-первых, радушный прием «дяденьки». Во-вторых, уйдя к Гемыну, Омрувакатгавыт стала женой его племянника, то есть хозяйкой отдельной яранги, а не просто работницей, каковой она являлась у Тымнэнэнтына. Расчет девушки, таким образом, вполне понятен. Очевидно, так же то, что средством достижения цели стала игра на родственных отношениях.

Для Омрувакатгавыт это был не первый случай сознательной перемены места жительства. Девушка, когда еще были живы ее родители, два года жила у Тымнэлкоткая, так как должна была стать женой одного из жителей его стойбища – Тн’эрултытэгына. «Жилось ей плохо, голодала, была худая», а «мужчины потихоньку» ели, в том числе Тн’эрултытэгын [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 10]. Такое поведение будущего мужа стало причиной ухода Омрувакатгавыт от него. Сначала она жила у «Кыетлину (неизвестный чукча – прим. авт.), оттуда ее взял к себе Керкуги», который был женат на сестре Омрувакатгавыт, а от него «она перешла к Тымнэнэнтину», весной 1949 года [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 11]. К тому времени ее отец уже умер, а мать стала женой Тымнэнэнтына.

Практика ухода в другие стойбища была достаточно распространенной среди чукчанок и являлась, по сути, одним из способов, с помощью которого женщина могла улучшить свое положение, повлиять на свой статус. В чукотском языке даже существовал специальный термин, обозначающий женщин-беглянок, приходящих к мужчинам и становящихся их женами – *гааялятлен* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 25]. Если женщине действительно было куда уйти и где укрыться, то задерживать ее ни муж, ни брат не могли. Просто в этом случае у них не было рычагов давления.

Порой, конечно, попытки ухода заканчивались неудачно для беглянок. Так, Пэнас – третья молодая жена Номгыргына – неоднократно пыталась уйти от мужа к своему дяде Алёлю [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 8 об.; д. 349, л. 8, 11]. Летом 1950 года Алёль гостевал у Номгырыгына и домой ушел со своей племянницей. Когда Номгыргын обнаружил исчезновение жены, он догнал их в тундре и вернул женщину. Дома он проучил Пэнас – «четыре раза ударил шнурком по спине» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 8]. В один из осенних вечеров Пэнас гостевала у Тымнэнэнтына. С Омрувакатгавыт они обсуждали их нелегкую долю: побои, ругань, работу. Пэнас заплакала, вспоминая свой неудачный летний побег. Она жаловалась, что не хочет жить у Номгыргына. Хочет или к Алёлю, или домой (видимо, к родителям – прим.

авт.) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 362, л. 10-10 об.]. Весной 1951 года Пэнас совершает еще одну попытку бегства: она уходит к Кэргыквыну. Но и здесь ее постигла неудача. Жена Кэргыквына, Тынэнэут, воспротивилась появлению в доме второй жены. Она начала ругаться и возражать. В итоге Пэнас пришлось возвращаться к Номгыргыну [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 11-11 об.].

Аналогичным образом бегство Эттырултын'э от отца и брата не удалось. Сначала, осенью 1949 года, она ушла в жены к Тымн'этынагыргыну. Она провела здесь зиму, а уже весной ее увез домой брат Рэнтыгыргын. После того как он в очередной раз избил свою сестру, она «с ребенком, одна на оленьей упряжке приехала к Тымнэнэнтину, очень издалека. Назавтра утром за ней... приехал ее отец Таёгыргын и ее с ребенком увез домой» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 12-12 об.].

Полагаю, что женщину удавалось вернуть в том случае, когда хозяин принимающего беглянку стойбища не мог отстоять женщину или же не был сильно заинтересован в оставлении ее у себя и предпочитал сохранить доброжелательные отношения с другим стойбищем. Например, Алэль был богатейшим человеком Амгуэмской тундры, владельцем четырех стад. У него у самого было несколько жен, и многие чукчи и чукчанки хотели жить в его стойбище. То есть дефицита в работницах, нужно полагать, он не испытывал. По всей видимости, он предпочел сохранить добрососедские отношения с Номгыргыном, нежели оставлять у себя свою племянницу Пэнас. В случае с побегом к Кэргыквыну помехой стала его жена, которая не желала ввода в дом второй жены. Пэнас пришлось снова возвращаться к Номгыргыну.

Мужчины, не имевшие своего стада и, соответственно, своей яранги, также могли менять место своего пребывания в поисках лучшей жизни. И, как и женщинам, им иногда некуда было уходить. Таким человеком был уже упоминавшийся Куулёк – молодой муж овдовевшей старухи Тыненеут. «Куулёк плохо обращался со своей старухой-женой, бил ее, и женщина

постаралась отделаться от молодого мужа-драчуна, избрав в новые мужья Тапытына». Однако все трое – прежний и новый муж и Тыненеут – продолжали жить в одной яранге у Тыненеут. «Куулёк не уходит», – писала В. Г. Кузнецова, – «да и есть ли к кому ему уйти, у него нет ни своей яранги, видимо, нет и близких родных. Он, как и Тапытын, лейвыткулин – бездомный, бродяга» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 385, л. 10-10 об.]. Проживание двух мужчин с одной женщиной в данном случае являлось для участников этого союза способом устройства их жизни оптимальным в их ситуации образом. Куулёк и Топатын при отсутствии своих оленей нашли себе дом. А Тыненеут, введя в дом, второго мужа, подавила властные замашки ее первого супруга.

Приведенные примеры демонстрируют, что родство создавалось действиями и решениями актора: его выбором брачных партнеров, «товарищей по жене», места своего жительства и т. д. Но, главное, что хотелось подчеркнуть, обсуждая эти жизненные истории, – это намеренность того или иного выбора. Руководствуясь своими собственными представлениями о жизненном счастье и благополучии, человек формировал родственные связи вокруг себя. Их наличие давало человеку власть маневрировать в различных жизненных ситуациях и проявлять свою волю, в том числе доминирование над другими людьми, в конкретных действиях.

Выводы

В данной главе было показано, что родство, а точнее родственность не сводится альянсу и десценту. Родственные отношения создаются самими людьми на протяжении их жизни, то есть представляют собой процесс. Родственные связи могут возникать и забываться. В этом смысле родство пластично. Хотя данная пластичность достаточно инертна: сформировать или отменить существующую родственную связь в одночасье невозможно. Родственность возникает и угасает в результате последовательного совершения целого ряда действий или, наоборот, их игнорирования. Причем

впоследствии данные действия (или некоторые из них) должны регулярно повторяться для поддержания status quo. Выходцы из яранги Тынэскина, например, именно «постепенно» утратили общий огонь. Раглинэ на протяжении целого лета не могла определиться с выбором дома. Номгыргын и Тымнэлкот, отказавшись от совместного выпаса оленей в летний период, всё-таки остались соседями в этот год.

Человек до определенной степени мог влиять на состав своих родственных связей. Идеологически он апеллировал к знанию о родстве по происхождению или по браку. Но практически он совершал действия предполагающие «взаимность бытия». К ним следует отнести обменные и ритуальные практики, совместные прием пищи и хозяйственную деятельность, сексуальные отношения, взаимопомощь.

Социальная сконструированность родства наиболее наглядна в случаях фиктивного родства. У чукчей к данному феномену могут быть отнесены институты адопции и «товарищества по жене». Усыновляя или меняясь женами, люди могли формировать родственность вопреки знанию об отсутствии между ними биологического родства.

Итак, человек выбирал родственников, но выбирал в соответствии со своими интересами, представлениями, жизненными целями и задачами в тот или иной период времени. Во-первых, само наличие родственников являлось большой ценностью и капиталом человека, поэтому, будет справедливым сказать, что каждый стремился расширить круг своих социальных связей, то есть фактически родственных связей.

Во-вторых, учитывая специфику конкретной жизненной ситуации, человек актуализировал одни связи и пренебрегал другими. Иными словами, человек поступал прагматически, отдавая предпочтение тому или иному родству. Именно так делали участники историй, рассмотренных в данной главе: Омрувакатгавыт, Куулёк, Топатын, Тыненеут, Пэнас, Номгыргын, Тымнэнэтын, Эттырултын'э, Рэнтыгыргын, Таёгыргын, Кэргыквын, Тынэнэут, Ринтына, Томгына, Раглинэ, Тымнэлкоткай, Тн'эрултытэгын,

Гемын, Тын'ако, Эттыкугеvit, Тымнэлькоt, Кааквургын, Гырголкай, Ятгыргын. Кто-то был более успешен в политике родства, кто-то менее. Но эта «политика» носила индивидуальный характер, то есть преследовались интересы индивида, а не группы. В этом смысле «отдельный человек, живущий одиноко» действительно являлся «основной единицей чукотского общества» [Богораз 1934б: 91].

Итак, «политика родства» являлась механизмом регуляции властных отношений, а ее успешное проведение человеком позволяло ему/ей повысить свой статус в коллективе. Властные отношения в любом обществе, в том числе у чукчей, опираются на определенные институты. В частности, таким институтом было родство. При этом родство у чукчей являлось пластичным, и, соответственно, оно способствовало пластичности властных отношений в семейно-родственных коллективах оленных чукчей. Другим основанием и предпосылкой данной пластичности власти были особенности ритуальной жизни в чукотских семьях, которым посвящена следующая глава диссертационного исследования.

Глава III. Ритуальное знание и власть

Практическое знание, приобретаемое человеком на протяжении его жизни, в основном миметически [см. Вульф 2009: 58, 67], порой играло существенную роль в том, какую социальную позицию он занимал в обществе, включая властные отношения. Речь идет о не рефлексивном практическом телесном знании, позволяющем индивиду понимать, как нужно себя вести в той или иной жизненной ситуации. В частности, как было показано в первой главе, влияние человека в обществе зависело от его практических познаний в хозяйственно-экономической деятельности, которые касались выбора пастбищ, взаимодействия с оленями и ухода за ними, передвижений по местности, способов использования природных ресурсов, ремесленного производства и т. д. Данные навыки благоприятствовали удаче в оленном деле, пушном промысле, рыболовстве, следовательно способствовали экономическому благополучию человека (и коллектива), а также наращиванию им символического капитала.

Вместе с тем «важную сферу <...> практического знания представляет собой ритуальное знание» [Вульф 2009: 60]. Именно на нем я предлагаю сфокусироваться в рамках данной главы. По большей части, оно связано с верованиями в культуре чукчей.

Ритуалы в традиционной культуре чукчей предполагали взаимодействие людей с существами нечеловеческой природы. По представлениям чукчей звери, предметы, объекты и явления природы, духи считались живыми, обладающими своей волей и способностью действовать, созданиями [Богораз 1939: 4]. В этом смысле они не отличались от людей.

Если В. Г. Богораз сознательно избегал термина «анимизм» для описания данных представлений, то современные исследователи, напротив, стали к нему обращаться, говоря о традиционном мировоззрении чукчей, а также других народов Севера [Богораз 1939: 1; Ingold 2002c: 111-131; Willerslev 2007; Willerslev, Ulturgasheva: 2012: 48-68]. Здесь нужно отметить, что сама концепция анимизма была переосмыслена. В. Г. Богораз

руководствовался определением Э. Тайлора. Последний под анимизмом понимал веру в духовных существ и считал ее самой ранней формой религии [Тэйлор 1939: 264]. Современные же авторы были вдохновлены работами Ф. Дескола, который описал анимизм как представление о сущностном сходстве между людьми и существами нечеловеческой природы [Descola 2004: 87-88]. При таком подходе акцент делается на отношениях и коммуникации людей и других существ, так как и первые и вторые наделены способностью действовать и влиять на действия других, то есть являются акторами.

Для данного исследования важно подчеркнуть, что чукчи постоянно взаимодействовали с нечеловеческими существами. Окружающий мир был активен по отношению к человеку и мог вмешиваться, часто с недоброжелательными намерениями, в его жизнь. Соответственно люди стремились выстроить отношения с духами, предками, хозяевами мест и зверей и прочими обитателями мира, как минимум безопасным, а лучше удачным для них образом. Одним из средств осуществления данной стратегии были ритуальные действия. В этой связи можно говорить о том, что ритуальное знание было не менее важным и даже необходимым для благополучной жизни коллектива, его процветания, чем навыки в хозяйственной деятельности. Каждый человек, так или иначе, обладал ритуальным знанием, так как с детства участвовал в ритуалах, сопровождавших жизнь коллектива. Но характер этого знания и его глубина отличались у разных людей. В значительной мере, данные различия определяли социальную иерархию в обществе и одновременно с этим определялись ею.

3.1. Шаманизм и «превращение пола»

Пожалуй, наиболее репрезентативным примером, раскрывающим связь ритуального знания и власти, являются шаманы. Они обладали специфическими ритуальными знаниями, которые, позволяя им взаимодействовать с миром существ нечеловеческой природы максимально

успешно и выгодно для людей, выделяли их среди других членов общества [Сем 2011: 3-22].

Влиятельность шаманов отмечали многие авторы, писавшие о чукчах. Например, К. Мерк проявление авторитета шаманов увидел в том, что «никакой чукча не осмеливается отказать им в обмене женами» [Мерк 1978: 104]. Ф. П. Врангель отмечал, что шаманы «приобрели большую власть и сильное влияние над чукчами» [Врангель 1948: 182]. В качестве примера мореплаватель привел случай принесения в жертву человека по настоянию шамана [Врангель 1948: 182]. Н. В. Слюнин писал, что «шаманы пользуются громадным влиянием» у чукчей [Слюнин 1896: 19]. В. Г. Богораз обратил внимание на репутацию одного особенно могущественного шамана. Люди сравнивали его с духом *кэлы*, и говорили, что боятся этого шамана также, как русские – «Солнечного начальника» (царя) [Богораз 1939: 127]. Г. У. Свердруп встречался с превращенным шаманом по имени Нэанпэхин. Мореплаватель заметил, что другие чукчи в его присутствии «держались осторожно, так как она слыла за великого врача, с которым лучше было поддерживать добрые отношения [Свердруп 1930: 286].

Во введении диссертационного исследования власть была определена как способность структурировать действия другого. Приведенные цитаты демонстрируют, в частности, что шаманы, безусловно, обладали данным качеством. Однако сила и, соответственно, влияние шаманов различались довольно значительно. Про одних, исключительно могущественных шаманов, говорили, что «их слава такая же, как у древних людей» [Богораз 1939: 126]. В то же время на претензии других быть шаманами смотрели скептически и с насмешкой [См. напр.: Богораз 1939: 126].

Существовали определенные критерии, по которым можно было судить об искусности действий шамана. Например, правдивость предсказаний, количество духов-покровителей, качество исполнений трюков, способность чрево вещать, и даже эстетика исполнения шаманских действий влияли на его

авторитет [Богораз 1939: 105-130]. Многогранность навыков и умений шамана А. А. Аргентов отметил следующим образом: «Шаманы славятся мудростью, снотолкованием, даром предсказания и разными фокус-покусами. Они врачуют больных, портят здоровых, напускают бурю, удерживают ветер, скрадывают луну, отчего и лунное затмение случается» [Аргентов 1857а: 95].

Различные шаманы, как правило, были сильны в тех или иных сферах, но иногда и во всех одновременно [Богораз 1910: 21]. При этом существовала особая категория шаманов, сила, могущество и влияние которых, были неоспоримы и несравнимы с другими представителями этого призвания. Речь идет о так называемых шаманах превращенного пола. В рамках данного параграфа третьей главы диссертации я попытаюсь определить основания их влияния и ее проявления.

Вначале необходимо дать краткое общее описание этой традиции. Она являлась региональной и встречалась не только у чукчей, но и других соседних народов – коряков, ительменов, эскимосов, алеутов. О шаманах превращенного пола сообщается, начиная с XVIII в. и вплоть до начала XX столетия [Богораз 1939: 130-136; Врангель 1948: 314; Гондатти 1897: 166-178; Калинин 1912: 109; Крашенинников 1949: 368, 372, 412, 436, 458, 695, 732; Литке 1835: 143; Сарычев 1952: 149].

Обычай перемены пола (или, как называли чукчи такое состояние, – «мягко-человеческое бытие») представлял собой постепенную смену гендерной принадлежности и, кроме того, одну из форм шаманского призыва. «Превращение» осуществлялось по приказу духа *кэлы* (будущего супруга шамана, которому последний должен был беспрекословно подчиняться). Оно начиналось, как правило, в подростковом возрасте и являлось отправной точкой в процессе становления нового шамана [Богораз 1939: 131].

Изменение пола не было одномоментным, а достигалось через прохождение ряда следующих друг за другом действий, в результате

выполнения которых происходила интенсификация «превращения». В. Г. Богораз выделял 4 стадии (они также в полной мере соотносятся с описанием изменения пола, приведенного в книге Н. Ф. Каллиникова): 1) смена прически; 2) смена одежды; 3) смена привычек, навыков, обязанностей, характера; 4) полное превращение, заканчивавшееся, как правило, обретением супруга/супруги своего пола [Каллиников 1912: 109; Богораз 1939: 131-32].

Изменение пола у чукчей не являлось поголовным, напротив, встречалось относительно редко. В. Г. Богораз из числа 3000 чукчей видел только 5 «мягких мужчин» [Иохельсон 1997: 195]. Совершить «превращение» могли как мужчины, так и женщины, однако чаще оно происходило среди мужчин. По-видимому, это было связано с тем, что женщины редко становились великими шаманками [Богораз 1939: 106], в то время как «превращенный шаман» должен был являться по-настоящему искусным специалистом. В целом, сведения относительно «мужеподобных» женщин крайне скудны и, как правило, ограничиваются указанием прецедента без каких-либо описаний данного явления.

Для темы данного диссертационного исследования главный интерес представляет тот факт, что шаманы превращенного пола обладали властью, которая не ограничивалась сферой верований. Но их влияние проявлялась своеобразным образом. Обратимся к анализу этой специфики, так как он позволит понять основания власти «превращенных».

В источниках о «превращенных людях» неоднократно упоминается их некоторая социальная уязвимость. Так, например, С. П. Крашенинников писал, что «жупаны» у коряков «за бесчестных признаются и имя их *кейев* за бранное употребляется» [Крашенинников 1949: 732]. Штабс-капитану Каллиникову, пробывшему на Чукотском полуострове в течение двух лет, пришлось пожить три дня в одной яранге с превращенным шаманом. По его свидетельству за глаза над этим «женоподобным мужчиной» подсмеивались, а он в свою очередь отличался робостью и застенчивостью [Каллиников

1912: 109]. В. Г. Богораз так же отмечал, что положение «превращенного человека... привлекает много сплетен и насмешек со стороны соседей» [Богораз 1939: 132]. При этом сам «мягкий мужчина», как правило, ведет себя очень покорно и смиренно, будучи в высшей степени скромным человеком. Например, один из «превращенных шаманов», по имени Тилувги, был настолько застенчив, что при нескромных вопросах исследователя «его щеки под слоем обычной грязи покрывались густым румянцем, и он, как молодая шестнадцатилетняя красавица, прикрывал лицо рукавом» [Богораз 1939: 133]. Еще двое «мягких людей», которых знал В. Г. Богораз, по причине своей робости старательно избегали встречи с ним, чтобы не подвергаться лишним расспросам [Богораз 1939: 134].

Однако, приниженное, несколько уязвимое положение «превращенных шаманов» в обществе на самом деле являлось лишь видимостью. Их высокий статус как в религиозно-ритуальной сфере, так и в общественной жизни чукчей были неоспоримы. «Преvращенные» считались самыми могущественными шаманами. В. Г. Богораз отмечал, что сменившие пол чукчи «очень искусны во всех видах шаманства, включая чрево вещание», и что «туземцы боятся «мягких людей» гораздо больше, чем обычных шаманов» [Богораз 1939: 132-133]. Н. Гондатти подметил, что чукчи «уважают или, вернее сказать, боятся... *эрккаляольтэ* (мужчин, ходящих в женской одежде и исполняющих, большей частью, женские обязанности)... так как считают их в силах причинить человеку болезнь, лишив его промыслов и, вообще, сделать ему много вредного и неприятного» [Гондатти 1897:167]. В работе С. П. Крашенинникова можно прочесть: «Жупанов признавали камчадалы за великих волхвов, так что их повеления ни тойоны не преступали и им пришед с промыслов лутчего зверя в подарок приносили» [Крашенинников 1949: 695].

В семье мнение «мягкого человека» являлось главенствующим при разрешении повседневных вопросов [Богораз 1939: 133]. Принимаемым им решениям перечить было нельзя, его распоряжения не подлежали

обсуждению и должны были исполняться неукоснительно [Богораз 1939: 132]. В. Г. Богораз был свидетелем семейной сцены, в которой «превращенный» заставил своего мужа замолчать одним суровым взглядом [Богораз 1939: 133]. Этот же шаман однажды нанес удар своему супругу такой силы, что тот вылетел из полога [Богораз 1939: 133].

Дело в том, что настоящим главой семьи, членом которой был превращенный шаман, являлся муж *кэлы*, дух-покровитель, мягкого человека. Именно он раздавал все приказания членам семьи. Но дух осуществлял свою власть через свою «супругу» – шамана превращенного пола. Поэтому в таких семьях «голос жены – это голос решающий во всех делах» [Богораз 1939: 132]. Кроме того, по представлениям чукчей, муж *кэлы* очень не любил насмешки над своей «супругой», за которые жестоко мстил [Богораз 1939: 132-133]. Не удивительно, что люди опасались высказывать их открыто. Стоит отметить, что еще Л. Я. Штернберг считал любовную, супружескую связь шамана с избравшим его духом ключевым элементом шаманского избранничества. В основе института превращения пола он также видел идею сексуального избранничества духами [Штернберг 1936: 158].

Сочетание силы и уязвимости «превращенных шаманов» нашло отражение в одной чукотской сказке, в которой рассказывается о «мягком человеке» помогавшем своей семье собирать стадо оленей. Наблюдая за ним, жена его брата сказала с явной насмешкой: «Кажется, этот, в женских штанах, не принесет много пользы». «Превращенный человек» обиделся и ушел в земли коряков, многих из которых сумел победить, забрав их стада оленей. После этого он вернулся в родное стойбище и сказал своим родственникам: «Теперь вы видите, что мог добыть для вас одетый в женские штаны» [Богораз 1939: 132].

В. Тэрнер называл такого рода явления «властью слабого» или «ритуальной силой слабого» [Тэрнер 1983: 179]. Приводя многочисленные примеры, прежде всего на африканском материале, он показал, что низкое или маргинальное положение людей сочетается с их исключительной ролью

в области мистического и ритуального. Такие люди отличаются свойствами лиминального состояния: сакральность, постоянная связь с мистическими силами, ритуальная власть, смиренность, пассивность, униженность, маргинальность, сведение половых различий к минимуму [Тэрнер 1983: 169, 176, 179].

Термин «лиминальность» впервые был введен А. ван Геннепом для обозначения одной из фаз обрядов перехода, во время которых человек, лишившись прежнего статуса в обществе, пребывает какой-то промежуток времени в пограничном/пороговом состоянии, чтобы потом обрести новое место в социальной структуре [Геннеп 1999]. Однако, как показал В. Тэрнер, постепенно с развитием общества лиминальные состояния *rites de passage*, изначально переходные и временные, начинают оказывать влияние на формирование культуры в целом и определять ее характерные черты – происходит «институционализация лиминальности» [Тэрнер 1983: 180]. Следуя данной логике, «мягко-человеческое бытие» можно считать институализированной лиминальностью.

Одним из свойств лиминальности является андрогинность. О могуществе андрогинов в сфере сакрального писал М. Элиаде [Элиаде 1998]. «Мягкий мужчина» с одной стороны переставал быть мужчиной, но в то же время он никогда не мог стать настоящей женщиной. Объединяя в себе характеристики двух полов, человек присовокуплял противоположность и тем самым обретал силу и целостность.

Таким образом, перемена пола в шаманстве в первую очередь стоит рассматривать не столько как стремление превратиться в существо другого пола или уподобиться полу духа-покровителя [см. напр.: Басилов 1992: 96; Батьянова 1994: 418; Богораз 1910: 4, 11; Штернберг 1936: 146-147], а как стремление к андрогинности, как состоянию совершенства, выводящему человека к «порогу», «границе» и позволяющему обрести сверхвозможности в области сакрального.

Однако необходимо подчеркнуть, что власть превращенных шаманов не ограничивалась ритуальной сферой. Границы между ритуальным, религиозным и повседневными хозяйственными делами, по сути, отсутствовала. Различные сферы социальной жизни людей влияли друг на друга. Умение правильно общаться с духами способствовало сохранению и преумножению стада, здоровью людей, удаче в промыслах. Шаманы превращенного пола знали лучше всех, как взаимодействовать с миром духов, имели верного помощника в лице духа-супруга, поэтому могли вмешиваться и влиять на все сферы жизни людей. Именно они являлись фактическими главами семей.

Показательным является описание одного частично «превращенного» мужчины В. Г. Кузнецовой. Он был человеком средних лет с двумя длинными толстыми косами, как у женщин, по имени Оттынтонану [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 8 об.]. У него была жена и пятеро детей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 3, 5]. По словам жительницы соседней яранги Рултынэ, «Оттынтонану *ийркаляул* – гермафродит²³. Раньше он был женщиной, носил *кэркэр* и имел женское имя – Рултынэ» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 9].

Этот отрывок из дневников двусмысленен. Его можно «прочитать» двояким образом. Оттынтонану мог быть биологически женщиной, которая превратилась в мужчину. Или же прежде он был «мягким мужчиной», а теперь отказался от большинства атрибутов превращенного шамана, оставив только косы и манеру поведения.

Следует полагать, что Оттынтонану был всё-таки превращенным мужчиной. Во-первых, у него с женой были дети. Во-вторых, В. Г. Кузнецова писала об Оттынтонану именно как о мужчине, а для исследовательницы, как представительницы европейской культуры, пол – биологическое явление.

²³ Запись слова и его перевод сделаны В. Г. Кузнецовой. Они не вполне точны. По сведениям В. Г. Богораза *jerka-laul* переводится как мягкий мужчина и «обозначает человека, преобразованного в существо противоположного пола», то есть как мужчин, так и женщин, сменивших свой пол [Богораз 1939: 131]. Понятие *ийркаляул* имеет общий корень со словом *ийркыльын*, которое переводится как «мягкий».

Полагаю, что политика, проводимая советским государством стала причиной того, что он встал на путь уменьшения своей феминизированности. Оттынтону принадлежал к чаунским чукчам, коллективизация хозяйств которых завершилась значительно раньше, чем амгуэмских. Представления советской власти и ее официальная идеология о пережиточности, отсталости некоторых элементов культуры чукчей, а также политика, направленная на скорейшее их искоренение (включая силовое давление) не могли не повлиять на практики людей. Чукчей, которые придерживались «отсталых» обычаев, могли даже арестовать и расстрелять [См. упоминания арестов в дневниках В. Г. Кузнецовой: АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 392, л. 9-9 об.; д. 403, л. 6]. Кроме того, Оттынтону был потомственным колхозником, что предполагало его лояльность к политике советизации. Надо полагать, по этим причинам чукча всё-таки сменил женский *кэркэр* на мужскую камлейку.

Тем не менее, он не перестал уподобляться женщине абсолютно. Оттынтону оставил косы, а также сохранил застенчивое поведение «превращенных», о котором упоминалось ранее. В качестве иллюстрации приведу описание сцены, произошедшей в стойбище Оттынтону, свидетелем и участником которой стала В. Г. Кузнецова:

«Вечером вчера пришел Оттынтону с материалом на пошивку камлейки. Увидав приближающегося бригадира, Выквын'ау (женщина одной из яранг стойбища Оттынтону – прим. авт.) быстро схватила работу – начатые к пошивке торбаза и сделала вид, что шьет. Дочь Рултынэ (то есть дочь Выквын'ау – прим. авт.), мать и я засмеялись, как вошел в *чоттагын* Оттынтону. Подумав, что смеются над ним, он повернулся и пошел домой. «Рассердился», – сказала Рултынэ и стала звать его, чтоб он вернулся. Бригадир возвратился. Объяснили ему причину нашего смеха. Оставил материал...» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 8-8 об.].

Поведение Оттынтону, его реакция на смех женщин, напоминает ту скромность и застенчивость «мягких людей», которая была описана более ранними авторами, а также зафиксирована в чукотском фольклоре.

Оттынтону вел себя деликатно, уступчиво, скромно. В записях В. Г. Кузнецовой нет описаний ситуаций, в которых он бы кричал на людей или бил их, жестко приказывал или запрещал что-либо.

Однако параллельно с этим Оттынтону был очевидным лидером в стойбище. Он являлся бригадиром оленеводческой бригады [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 1, 8-9]. Уже его отец был богатым оленеводом, а впоследствии бригадиром-колхозником [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 5]. Весной 1951 года его хозяйственный коллектив насчитывал четыре яранги [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 1]. При этом только яранга бригадира была большого размера, остальные – маленькие [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 1]. Только его семья в «удлинение дней» (в начале весны – прим. авт.), когда чукчи «особенно хотят кушать и мало едят», имела тюлений жир и муку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 12 об., 16 об.]. В то время как в соседних ярангах не было даже чаю [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 2]. В распоряжении Уванат – жены и двоюродной сестры Оттынтону – был целый ящик посуды, а в соседней яранге пили из одной эмалированной кружки и одной алюминиевой мисочки по очереди [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 2, 3 об.]. Женщины стойбища шили для бригадира одежду, при этом он не приказывал, а лишь «мягко» просил их сделать ему камлейку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 8-8 об.]. Как и при появлении Тымнэнэнтнына, при приближении Оттынтону домочадцы хватались за работу, даже если до этого ничего не делали [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 388, л. 2, 3 об.]. Оба хозяина руководили процессом кочевания и выпаса оленей. Одним словом, сила и могущество робкого Оттынтону налицо. Но источник этой власти был иным, нежели у таких лидеров как Тымнэнэнтнын или Номгыргын, соответственно, и формы ее проявления имели некоторую специфику.

Итак, уподобление другому полу являлось одним из способов приобретения власти. В этой связи представляет интерес сам процесс превращения. Тем более что оно не всегда заканчивалось приобретением

статуса шамана, а его глубина и интенсивность могли существенно отличаться.

Как было отмечено, «превращение» никогда не завершалось окончательной сменой пола. Оно представляло собой бесконечное уподобление, подражание противоположному полу. Или, другими словами, «превращение» было нескончаемой чередой миметических актов.

По замечанию К. Вульфа, процесс принятия половой идентичности не может быть завершен, а должен постоянно повторяться [Вульф 2009: 87]. Это касается любой гендерной идентификации. Феминизация или маскулинизация «превращенного» также составляла процесс, который длился всю его жизнь. Но, в отличие от обычной гендерной идентификации, он бросался в глаза очевидцам-путешественникам, ученым, служащим и подробно описывался ими, так как воспринимался как противоестественный и странный. Надо сказать, что и для самих «превращенных» процесс их гендерной идентификации не был простым и естественным, но переживался ими как довольно болезненный. Многие молодые люди, получившие призыв духа изменить пол, предпочитали покончить жизнь самоубийством. В. Г. Богораз писал, что «бóльшая часть случаев смерти молодых шаманов в результате непослушания призыву «духов» относится к приказам о перемене пола [Богораз 1939: 131].

Уподобление начиналось с копирования внешних маркеров противоположного пола. Так, феминизировавшиеся мужчины на первом этапе превращения заплетали косы и/или надевали меховой комбинезон (традиционные женские прическу и одежду у чукчей). Данные, можно сказать поверхностные, изменения во внешности человека не означали действительного изменения пола, а только знаменовали вступление человека на путь «превращения». Кроме того, они не предполагали приобретение той силы и могущества, которым обладали настоящие «превращенные» [Богораз 1939: 131].

Уподобление могло и не пойти дальше этих изменений. Человек иногда ограничивался лишь приобретением новой прически, или одежды, или вместе первого и второго. Таков был шаман Кымыкэй, который одел женскую одежду еще в юности. В остальном он был обычным мужчиной, имел жену и четырех детей. В. Г. Богораз написал об этом человеке, что он приписывал себе шаманскую силу [Богораз 1939: 131]. Такие слова говорят, по крайней мере, о том, что он не был общепризнанным великим шаманом. Смена прически и одежды порой вообще не предполагала шаманского призыва. Она иногда осуществлялась больными людьми с целью перехитрить духов и исцелиться [Богораз 1939: 131].

Приобретение внешних маркеров противоположного пола могло быть просто ситуативным. Например, уже известный по предыдущим главам Тымнэнэтын иногда носил косички [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 365, л. 56]. Мужчины могли одевать женскую одежду на праздники [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 366, л. 26; Кузнецова 1957: 298]. В. Г. Кузнецова обратила внимание, что «в определенных семьях... глава семьи – мужчина, кроме одежды мужского покроя, имел двойную меховую одежду женского покроя – *кэркэр*. Шился *кэркэр* из лучшего меха с небольшой белой пестриной. К спине пришивались кисти с магическими целями... При проведении оленегонных состязаний... иногда владелец *кэркэр'а* одевал его на себя, участвуя в гонках» [Кузнецова 1957: 298]. В описанной ситуации речь не идет о «превращении пола». Тем не менее, частичное уподобление имело здесь место. Примечательно, что его осуществлял именно глава семьи, роль которого в ритуальной жизни коллектива была ключевой (см. следующий параграф).

То есть степень превращения могла варьировать. При этом интенсивность мимезиса напрямую влияла на шаманскую/ритуальную силу человека. Чем же можно измерить эту интенсивность, глубину и «подлинность» уподобления другом полу? Полагаю, что человек был тем ближе к «настоящему» превращению, чем больше вовлекал в это процесс свою телесность. «Поскольку одновременно с приобретением телесных

форм поведения, схем и образов одновременно усваивается их символическое значение, то с раннего детства происходит переплетение тела и культуры» [Вульф 2009: 14]. Это касается и культурных представлений о «мужском» и «женском», которые выражаются телесно. Другими словами, пол – это инсценирование и представление тела [Вульф 2009: 87]. Речь не идет о том, что половая идентичность – это примордиальное свойство тела. Она скорее «оккупирует тело» [Вульф 2009: 87].

Конечно, уже одежда или прическа влияли до определенной степени на телесные ощущения человека. Например, меховой комбинезон, следует предположить, менял походку, степень свободы движений и т. д. Однако, другие миметические действия, которые, как правило, следовали за изменением наряда, оказывали гораздо более глубокое воздействие на телесное поведение человека.

«Превращенный» мужчина, привыкнув к новому *кэркэру* и косам, начинал воспроизводить женские мимику, жесты, манеру говорить [Богораз 1939: 131-134]. Причем «мягкие люди» не только усваивали женское произношение, но также пытались подражать высокому дисканту [Свредруп 1930: 286]. Они теряли свою физическую силу и ловкость [Богораз 1939: 131, Каллиников 1912: 109]. Происходила их полная переориентировка на женские виды хозяйственной деятельности. «Превращенный» бросал «ружье, копьё, пастуший аркан и гарпун морского охотника», которых ему заменяли «иголка и скребок для шкур» [Богораз 1939:131].

Навыки приготовления пищи, обработки шкур, покроя, шитья приобретались чукотскими девочками еще в детстве, когда они начинали помогать в работе хозяйке яранги. Юноши, или даже уже взрослые мужчины, получившие призыв изменить пол, должны были также приобрести эти умения. Конечно, они были в определенной мере знакомы с женскими видами работ, происходившими на их глазах и даже иногда требовавшие их участия. Однако только теперь они старались стать полноценными хозяйками дома, что требовало абсолютно другого уровня овладения этими навыками.

Самая глубокая степень превращения знаменовалась обретением супруга и созданием семьи. Чукчи рассказывали, что у некоторых «мягких мужчин» в результате сожителства появлялись женские органы [Богораз 1939: 132]. Информанты В. Г. Богораза отмечали, что такие настоящие превращенные шаманы бывали только в старину, а сейчас встречаются редко [Богораз 1939: 133]. Но для нас важен сам факт того, что по представлениям чукчей на наиболее интенсивном уровне «превращения» происходило буквальное переоформление тела человека. То есть сами чукчи рассматривали телесность как наиболее важный элемент «превращения».

Встав на путь «превращения», мужчины должны были собрать весь свой опыт, все свои воспоминания и представления о женскости и начать уподобляться всем этим образам и чувствам. Представления о «женском» и «мужском» имеют двойную природу. С одной стороны они формируются под воздействием культурно-исторических условий, с другой, непосредственное влияние оказывает личный опыт отдельного человека. Многочисленные ситуации повседневной жизни учат его тому, что такое быть женщиной или мужчиной. В результате, возникают внутренние образы, знание, которые и служат материалом для миметических действий. Человек подражает не конкретной женщине, и не готовому культурному штампу о «женскости», а своему представлению об этом. Например, Ф. П. Литке заметил, что наряд встреченного им «мягкого мужчины» отличался «особенною тщательностью уборки» по сравнению с обычными женщинами [Литке 1835: 143]. Видимо, этот человек особую роль отводил костюму в деле проявления своей феминности.

Стоит отметить, что в работах тех авторов, которые лично встречались с «превращенными шаманами», последние описываются очень индивидуально. Степень превращения, характер, манеры весьма разнятся. Полагаю, это связано с отмеченными особенностями миметических процессов. Мимезис – это не механическое воспроизведение предпосланного социального поведения, а создание новых инсценировок и представлений с учетом

прежних социальных ситуаций и композиций [Вульф 2009: 15]. Миметические акты – «это много больше, чем имитация... это креативное подражание» [Вульф 2009: 29]. Они «лишь незначительно поддаются планированию и в большей мере экспериментальны» [Вульф 2009: 30].

Степень и характер превращения могли быть очень разными [Богораз 1939: 131]. Ведь исход творческого подражания всегда открыт [Вульф 2009: 31]. Цель и ценность миметических действий заключается в них самих, «целью становится само столкновение с внешним» [Вульф 2009: 31]. В случае с превращенными шаманами – это столкновение с другим полом.

Опыт «другого» познавался именно через чувственно-телесное подражание. Поэтому настоящий «превращенный шаман» не ограничивался заплетением кос, а ежедневно преобразовал свои телесные повседневные действия. Видимо, по этой причине очевидцев так удивляла глубина изменений. Г. У. Свердруп, неоднократно посещавшего ярангу «превращенного мужчины», не скрывал своего изумления: «...до какой степени она прониклась своею ролью женщины. Если мы являлись к ней компанией в несколько человек, то женщины подсаживались к ней и она сидела между ними у огня, болтая о женских мелочах, выговаривая повсюду букву Z вместо букв r, kj, d, как это делают чукотские женщины, говоря на родном языке, и даже пыталась говорить высоким дискантом, переходя, однако, особенно при смехе, на низкие басовые ноты. Она стряпала, хозяйничала, шила и штопала и чукчи, обращаясь к ней, называли ее «пожилая женщина», не находя, по-видимому, ничего смешного в таком положении дела, но я никак не мог избавиться от ощущения, что имею дело с чем-то необычайным [Свердруп 1930: 286].

Полагаю, что «успех» столкновения с другим полом зависел от того, насколько «мягкий человек» включал в процесс уподобления творческую составляющую. Другими словами, насколько превращение было ближе к мимезису и дальше от мимикрии. Чем меньше было слепого копирования

образцу, и больше субъективного переживания опыта «другого», тем истиннее и интенсивнее происходило уподобление.

3.2. Шаманствующие лица и ритуальная жизнь семьи

В. Г. Богораз называл чукотское шаманство «семейным», а также «поголовным», имея в виду, что шаманские действия на семейных праздниках в большей или меньшей степени исполняются всеми участниками [Богораз 1910: 7-8; Богораз 1939: 105]. «Среди чукоч чуть ли не каждый третий или четвертый человек претендует на умение шаманить. Каждый взрослый чукча в зимние вечера обычно развлекается игрой на бубне и пением... Поэтому можно сказать, что каждый чукча может быть шаманом, поскольку у него есть к этому склонность и умение», – писал исследователь [Богораз 1939: 105].

Другие авторы также свидетельствовали об этой особенности чукотского шаманизма. Б. Горовский писал, что «хотя у них существуют... верховные шаманы, но и кроме них шаманить может каждый чукча [Горовский 1914: 55]. По словам И. Кибера «шаманов у них так много, что почти во всякой семье можно найти одного [Кибер 1824: 117]. О поголовном подшаманивании чукчами А. Аргентов выразился следующий образом: «С бубном чукча и сетует, и радуется, и шаманит, и брянчит в него от безделья» [Аргентов 1857а: 93].

«Превращение пола», как было показано, позволяло человеку, настоящему шаману, выделиться среди многочисленных шаманствующих лиц и обрести влияние. Искусность в шаманских действиях также могла стать основанием для всеобщего признания человека шаманом. Хотя порой могли возникать и спорные ситуации, так как отличать шамана от шаманствующего даже самим чукчам не всегда было легко [Богораз 1939: 126].

Все общепризнанные шаманы, кто-то в большей степени, а кто-то в меньшей, имели авторитет в коллективе. И в предыдущем параграфе были подробно рассмотрены основания и проявления власти одной из категорий

настоящих шаманов. Но что можно сказать об остальных – шаманствующих лицах – в контексте властных отношений? Ведь они тоже не представляли однородную массу и имели разный статус в обществе. А также что можно понять о властной асимметрии, анализируя сами шаманские, и шире, ритуальные практики? Этим вопросам и посвящен данный параграф главы.

В историографии существует два взгляда на специфику чукотского, и шире, палеоазиатского шаманства. Один из них был сформулирован еще В. Г. Богоразом, который рассматривал шаманизм чукчей и их соседей как довольно архаическую форму. Он находил в нем целый ряд пережитков. В частности, практики подшаманивания обычными людьми исследователь относил к более ранней стадии шаманства, когда еще отсутствовали выделившиеся в отдельную категорию специалисты – шаманы [Богораз 1910: 7-8]. Противоположный взгляд представлен в работах М. Элиаде. Исследователь расходился с В. Г. Богоразом в своих интерпретациях чукотского шаманства, которое считал «упадничеством». На этой стадии, по мнению автора, рядовые члены общества начинают подражать экстатической технике профессиональных шаманов [Элиаде 2000: 235-239].

Оба подхода рассматривают явление «семейного шаманизма» с точки зрения его происхождения и эволюции. Предлагаю взглянуть на него с позиций того, как оно бытовало в культуре чукчей. В этой перспективе интерес представляет, кто подшаманивал, в каких ситуациях, каковы были основания и следствия данных практик, как они осуществлялись людьми.

Описания действий шаманствующих лиц свидетельствуют о подражательном, или миметическом, характере данного процесса. Если превращенные шаманы уподоблялись другому полу, то шаманствующие – большим шаманам. В. Г. Богораз заметил, что одаренные шаманы становились объектом подражания для живущих поблизости людей [Богораз 1910: 8-9]. Особенно явственно это выражалось в использовании подражателями шаманских напевов. Ведь мелодика песен являлась личным, авторским изобретением шаманов. Можно сказать, что они являлись их

собственностью. Люди, как правило, знали, какие именно напевы, каким шаманам принадлежали. Тем не менее, иногда заимствовали их и исполняли во время семейных праздников. Иногда это даже приводило к «распряму и столкновениям», так как шаманы довольно ревниво относились к своим напевам и протестовали против подражания [Богораз 1910: 8-9].

Еще одним средством вызывания духов, наряду с песнями, а также неотъемлемым внешним маркером шамана, являлся бубен. Однако при этом игра на нем не была исключительной прерогативой шаманов. Бубен являлся домашней святыней, и в каждой семье, яранге, были один или несколько этих инструментов [Богораз 1939: 106]. Все члены семьи могли играть на них при желании, что и происходило во время праздников [Богораз 1939: 106]. Внешний вид бубна шамана ничем не отличался от обычного семейного бубна [Богораз 1939: 136].

Разница заключалась в самом исполнении. Игра на бубне требовала от шамана «большой сноровки и искусства» [Богораз 1939: 113]. Все шаманы, которых знал В. Г. Богораз, рассказывали исследователю, что «им потребовалось год или два практики, пока они приобрели требуемые твердость руки и свободу голоса» [Богораз 1939: 113]. Шаманствующие люди тоже били в бубен и исполняли напевы, но делали это не так ловко, долго и красиво. Хотя некоторые из них в ходе игры на инструменте старались максимально приблизиться к экстатическому состоянию настоящих шаманов. Для этого при битье в бубен они начинали подражать следующим действиям шаманов: они раскачивались, подпрыгивали, произносили невнятные звуки и неразборчивые слова [Богораз 1939: 105].

Таким образом, люди, через копирование жестов, движений, мимики, голоса шамана, приближались к его эмоциональному состоянию, которое в литературе называют экстазом или вдохновением. Стоит отметить, что хотя грань между подражанием экстатическому состоянию и истинным шаманским вдохновением была размыта, а переход от одного к другому подчас не заметен, тем не менее, достижение такого состояния являлось

важным критерием различия, отделявшим шамана от шаманствующего [Богораз 1939: 105].

Экстатические переживания являлись внешним выражением того, что человек вошел в контакт с духами, что они говорят и действуют через него, или что он путешествует по другим мирам. В целом, такой опыт был доступен лишь истинному шаману. Однако существовала одна возможность пережить нечто подобное и обычным людям. Встретиться с духами, посетить другие миры и испытать вдохновение человеку помогал *ванак* – красный мухомор.

Традиция использования красного мухомора чукчами, коряками, ительменами, юкагирами, чуванцами была зафиксирована во многих этнографических описаниях XVIII – начала XX века. [Богораз 1991: 139-141; Георги 1799: 55, 61, 72, 74-76; Дьячков 1893: 114-118; Елистратов 1978: 170, Иохельсон 1997: 113-114; Крашенинников 1949: 393-395; 413-432, 693-695, 726-734, Линденау 1983: 125; Майдель 1894: 246-247; Мерк 1978: 92; Колониальная политика... 1935: 182]. Открытие петроглифов Пегтымеля на Чукотке в 1965 г. позволило сделать вывод о том, что история применения галлюциногенных грибов уходит в более далекие времена: наскальные рисунки Пегтымеля, по мнению Н. Н. Дикова, были созданы в период с I тыс. до н. э. по конец I тысячелетия новой эры [Диков 1971: 36-50]. В советский период об этой традиции писали редко и в прошедшем времени [Афанасьева 1993: 100; Диков 1971]. Однако, как показывает полевая работа современных исследователей, люди продолжают употреблять мухоморы, и, так же как и прежде, этот гриб наделяется таинственной и магической силой [Батьянова 1999: 69-81; Головнев 2000а; Головнев 2000б: 185-188; Диксон 2008]. За последние семьдесят лет отношение к красным мухоморам кардинально не изменилось в XX столетии [Yamin-Pastenak 2014].

Местное население было хорошо знакомо со специфическими свойствами единственного психотропного вещества, произрастающего на данной территории – красного мухомора, или *amanita muscaria*, и

использовали его как в качестве тонизирующего средства, так и для достижения состояния измененного сознания.

При умеренном употреблении красных мухоморов (в среднем до 3-4 шт.) не возникает никаких галлюцинаций, а также таких неблагоприятных эффектов как тошнота и головокружение, но появляется телесная ловкость, сила, легкое возбуждение [Вишневский 2001: 57-58]. Коренные жители могли употреблять эти грибы перед охотой, выпасом оленей, длительными пешими переходами, военными действиями [Богораз 1991: 140; Крашенинников 1949: 428, 694; Батьянова 1999: 72; Георги 1799: 72].

Но красный мухомор – это еще и природный галлюциноген [Орлов 1953: 42; Вишневский 2001: 57]. При его употреблении, как и при использовании других психоделиков, происходит нарушение восприятия пространства, освещенности и размеров объектов, цвета, интенсивности и характера звуков и шумов, времени, схемы собственного тела. Происходит расстройство сознания. Меняется характер мышления, которое приобретает эмоциональное содержание и с углублением интоксикации – черты бессвязности [Сердюкова 2000: 19-20].

Чукчи объясняли состояние измененного сознания, возникающие после употребления грибов, влиянием духов-мухоморов, которые приходили к человеку после опьянения. Они обладали большой сверхъестественной силой. Люди беспрекословно им подчинялись и выполняли все их повеления, какими бы безумными они не были. В. Г. Богораз рассказывал об одном «одурманенном», «которому было приказано духами лежать среди своей собачьей упряжки. И, несмотря на то, что его собаки чуть не растерзали, его никак нельзя было заставить сойти с места. Так он и оставался всю ночь» [Богораз 1991: 141]. Такое покорное поведение связано с тем, что в представлениях чукчей человек, принявший мухомор, полностью находится в его власти; *ванак* «волен его возвратить на сей свет или ввергнуть в бездну ада» [Дьячков 1893: 114].

Мухоморы вселяются в этого человека и начинают действовать через него. Дед Наталько из фильма А. В. Головнева «Пегтымель», рассказывая о своих мухоморных видениях, отметил, что их видел не он сам, а мухомор [Головнев 2000а]. Некоторые чукчи даже старались изображать из себя грибы. Например, В. Г. Богораз рассказывает, как один чукча, находясь под действием мухоморов, взял мешок и начал натягивать его на свою голову, пытаясь разорвать днище – он это делал в подражание мухомору, который во время роста прорывает земную поверхность. Другой чукча втягивал шею и уверял, что не имеет головы [Богораз 1991: 140-141].

Кроме того, придя к человеку, духи-мухоморы забирают его и водят по другим мирам, показывают страну, где живут мертвые. В чукотской сказке «Ложная добровольная смерть» говорится, что сведения о мире мертвых люди узнают от вернувшихся с того света «мухомороедов» [Богораз 1900: 54-55].

Упомянутый Наталько вспоминал, как ему пришлось пройти по множеству мухоморных дорог, через разные круги покойников, в том числе «светившихся», то есть сгоревших, которые стояли так плотно друг к другу, что едва можно было протиснуться между ними. Наталько рисковал никогда не вернуться оттуда, и только когда ему сказали, какую песню нужно петь, он смог найти путь домой [Головнев 2000а].

Следует вспомнить также ительменскую сказку «Челкутх и девушки-мухоморы» [Сказки 1974: 558-560]. В ней повествуется о том, как веселые девушки-мухоморы увлекают героя сказки и уводят с собой. В их мире он забывает о жене и детях. Наступает зима, а с ней и голодное время. Тогда Челкутх возвращается к жене, а увлекшие его мухоморы засыхают в лесу. Любопытно, что среди пегтымельских петроглифов, есть парные изображения антропоморфных мухоморов и держащих их за руку обычных людей. «Не исключено, что перед нами подлинные, дошедшие из глубины веков картины, рисующие увод мухоморами живых людей» в другие миры [Диков 1971: 26].

«Путешествовать» с духами-мухоморами было не безопасно. Их дороги многочисленны и очень извилисты, в них можно заблудиться и не найти путь домой, навсегда оставшись в «мертвом племени» [Богораз 1939: 5]. Но тот, кто возвращается, может потом вспоминать и рассказывать другим о своих удивительных переживаниях и ярких видениях.

Поедание мухомора позволяло человеку испытать экстатические переживания, побывать в других мирах, вступить в контакт с духами и пережить на собственном опыте вселение духа в тело. Всё это напоминает шаманский опыт, только с **большим** уровнем пассивности: настоящий шаман сам управляет своими духами, а человек под действием мухомора находится во власти духа-мухомора. Порой грибы использовали шаманы для облегчения достижения вдохновенного состояния, однако такое камлание ценилось меньше и указывало на невысокий уровень искусности шамана. В идеале настоящий шаман не должен был прибегать к любым возбуждающим средствам [Богораз 1939: 119].

Итак, описания шаманствующих свидетельствуют о миметических основах данного феномена. Подчеркну, что характерные черты миметических актов – творческое переосмысление опыта другого и телесность этого процесса – можно было видеть и на примере уподобления людей шаманам.

Более того, полагаю, что интенсивность и выраженность данных особенностей влияла на символический капитал человека и, следовательно, властный ресурс. Чем менее механистическими были действия человека, чем больше он вносил личной и телесной вовлеченности в процесс подражания, тем глубже он понимал «копируемое», тем глубже и шире становились его знания об этом мире и выше – символический капитал. Так, например, наиболее творческими и телесно проявляемыми были действия настоящих могущественных шаманов, которые также начинали с подражания другим шаманам.

Связь власти и практик подражания шаманским действиям можно также выявить, если проанализировать, какие категории людей чаще им уподоблялись. С одной стороны, эти действия были доступны каждому: в конце семейных праздников «бубен переходил из руки в руки взрослых и детей [Кузнецова 1957: 280]. С другой стороны, при прочтении источников улавливается тенденция: чаще все-таки подшаманивали главы семейных коллективов.

Миссионер А. А. Аргентов писал, что «шаманов для отправления общественного служения [у чукчей] нет, но каждый домохозяин сам исполняет свои религиозные обряды. При народных сборищах должность жреца берет на себя домохозяин, по приглашению которого состоялось собрание [Аргентов 1857а: 93-94]. И. И. Биллингс и его спутники наблюдали праздник осеннего убоя оленей в чукотском стойбище. По его завершении глава стойбища Имлерат, а также «трое других старшин взяли по бубну и стали бить» в него и плясать [Сарычев 1952: 241; Ботаков 1978: 159]. Впоследствии и другие участники присоединились к игре и пляскам, но зачинателями выступили хозяева стад [Сарычев 1952: 241; Ботаков 1978: 159]. Н. Ф. Каллиников также был свидетелем того, что шаманит именно хозяин семьи. В. Г. Богораз писал, что ненастоящие шаманские действия исполняются обычно хозяевами, устраивающими праздник [Богораз 1939: 125].

Что касается использования красного мухомора, то оно имело более жесткие ограничения. И. Г. Георги, В. И. Иохельсон и С. П. Крашениников писали, что мухоморы едят только мужчины, причем, как правило, старшего поколения [Георги 1799: 61; Крашениников 1949: 429; Иохельсон 1997: 114]. Исключение могли составлять женщины шаманки [цит. по: Иохельсон 1997: 114].

Речь не идет о том, что вхождение в экстатическое состояние было своего рода прерогативой для хозяина семьи, что участие других ее членов в этом процессе табуировалось. Скорее лидер коллектива или его жена, при

отсутствии в этом коллективе религиозного лидера, занимали ведущую позицию в ритуальной жизни общества, в том числе в исполнении шаманских действий. Например, как правило, именно хозяин или хозяйка начинали бить в бубен и напевать мотивы, а остальные могли присоединиться к ним позже [См. напр.: Кузнецова 1957: 280, 318].

Как отметил К. Вульф, «через ритуальное действие и поведение социальные нормы вписываются в тело. Вместе с этим процессом вписывания инкорпорируются и социальные отношения власти [Вульф 2009: 48]. Иерархия и власть, таким образом, включаются в ритуал. Это касается как шаманских, но и других ритуальных практик. Например, пространственное положение, действия, телесное поведение шамана указывают на его лидирующее положение. Во время камлания он занимает место главы яранги, остальные люди не должны его касаться, вмешиваться в процесс (напевать мотивы, играть на бубне и т. д.) [Богораз 1939: 119-120]. Слушатели лишь поддерживают шамана восклицаниями [Богораз 1939: 120]. Присутствие еще одного «исполнителя» и его активное участие было возможно только в случае шаманского состязания [Богораз 1939: 126].

Во время семейных обрядов действия и месторасположения участников ритуалов были также асимметричны, что отражало и социальную асимметрию. Данные расхождения не являлись хаотическими, напротив, в них прослеживаются определенные тенденции, отражающие социальный статус людей. Во-первых, иерархичность между ярангами и стойбищами вписывалась в ритуал в виде поочередности выполнения обрядовых действий. Первыми праздник устраивали семьи из переднего стойбища [См. напр.: АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 8].

В рамках одного поселения оленеводов действовал тот же принцип: начинали обрядовые действия жители главной яранги, а за ним следовали остальные по старшинству [Кузнецова 1957: 268, 288]. Кроме того, наибольшее число гостей во время праздника сосредотачивалась в жилище переднедомного – хозяина стойбища [Кузнецова 1957: 274].

Переднедомная яранга могла выделяться и другими деталями проведения ритуалов. Например, при общности огня яранг стойбища, они могли развести один ритуальный очаг. В таком случае специальную обрядовую камлейку одевала только женщина из яранги главы стойбища [Кузнецова 1957: 281]. Когда родственные яранги проводили обряд совместно, то делали это у дома старшего хозяина [Кузнецова 1957: 292, 310].

Во-вторых, отношения власти проявлялись в ритуалах на уровне яранги: во всех обрядовых действиях ведущую роль играли два человека: хозяин и/или хозяйка. Остальные члены семьи, как правило, вторили их действиям. Данная тенденция была отчетливо отражена, как в дневниках В. Г. Кузнецовой, так и ее статье. Исследовательница подробно описала чукотские праздники и отметила следующие нюансы. Хозяин производил отбор и забой жертвенных животных. Как правило, именно он (но иногда и хозяйка) разбрасывал приготовленные из мяса, жира, растений жертвоприношения. Также глава семьи подготавливал жертвенные места перед праздником [Кузнецова 1957: 267-269, 277, 278, 281, 288, 291-292, 297-298, 304-306].

Хозяйка также выполняла множества важных ритуальных действий. Она готовила жертвенные блюда и обрядовую посуду, заготавливала травы и кустарник, добывала огонь и кормила его, а также огнивную доску и домашние святыни, наносила знаки помазания на всех членов семьи, обрабатывала туши жертвенных животных [Кузнецова 1957: 267, 271, 274, 278, 281, 288, 291-292, 303-304, 306].

Младшие члены семьи, наследники, вторили действиям хозяев, подражая им. Например, мальчик, сын хозяина или племянник, нередко вслед за отцом разбрасывал жертву по земле [Кузнецова 1957: 281, 291]. В праздник *кивлет* он помогал хозяину складывать рога и готовить жертвенное место [Кузнецова 1957: 305]. Девочка яранги повторяла за действиями хозяйки при совершении последней жертвоприношения, во время подготовки к празднику [Кузнецова 1957: 269].

Хозяева были своего рода экспертами в семейных праздниках, у которых младшие члены семьи перенимали опыт. Но кто был главным знатоком и хранителем семейных ритуальных традиций? Полагаю, что для каждой яранги этот вопрос решался по-своему. В. Вате в своих исследованиях сделала акцент на роли женщины в ритуальной жизни семьи. Автор показала, что именно они следили за ходом исполнения ритуалов, за исполнением предписаний и запретов [Vaté 2003a; Vaté 2005: 39-62; Vaté 2007: 219-239]. В. Вате назвала их ритуальные действия и знания «непрямой ответственностью» за благополучие оленей и, соответственно, оленеводов [Vaté 2011: 156]. Мужчины же, находясь в непосредственном взаимодействии со стадом, своими техническими действиями несли «прямую ответственность» за животных и наличие мяса в семье [Vaté 2011: 156]. В. Г. Кузнецова также отметила первенствующую роль женщины в обрядах. «Неслучайно, видимо, оленные чукчи, – писала исследовательница, – называли женщину хранительницей очага» [Кузнецова 1957: 326].

Однако порой роль хозяина в порядке проведения ритуала становилась ключевой. Так происходило в семье Тымнэнэнтына. Описывая праздник *килвей*, проходивший 5 февраля 1951 года, В. Г. Кузнецова отметила: «Как и во все праздники распоряжался Тымнэнэнтын, сегодня плохо себя чувствующий, больной» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 71 об.]. Старик определял время начала празднования. Так, в апреле 1951 года, в день проведения праздника *килвей*, «Тымнэнэнтын спросил в 12 часов дня: «Почему не празднуете праздник»? После его слов решили праздновать» [д. 390, л. 11 об.]. Эттыкугэвыт консультировалась у Тымнэнэнтына о приготовлении ритуального *рората* (колбасы – перев. с чук.): старик говорил, с каких частей туши необходимо срезать жир [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 7]. Хозяйка как-то поинтересовалась у мужа, каждый ли год проводится праздник *ныпэгытинкэмэтконат*²⁴. Тымнэнэнтын ответил вопросом: «А зимой этой мы справляли его»? «Да», – сказала Эттыкугэвыт.

²⁴ Название праздника взято из дневника В. Г. Кузнецовой.

«Тогда в эту зиму не будем», – заключил старик [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355 л. 7 об.].

Полагаю, что такое положение Тымнэнэнтына в семье связано с его биографией. Как уже отмечалось, у него умерли первые две жены во время эпидемии 1946 года, а через три года и третья жена. Его новая молодая жена, Эттыкугэвыт, вероятно, не знала специфики ритуальной жизни в семье Тымнэнэнтына, поэтому должна была прислушиваться к нему, учиться у него. Ведь отдельные чукотские семьи могли иметь свои особенности в ритуальной сфере. В частности, они были у семьи Тымнэнэнтына, что было связано с его приморским происхождением.

Приведу несколько примеров. В. Г. Кузнецова обратила внимание, что в праздник *н'энрируьги* (второго осеннего убоя оленей) [Кузнецова 1957: 325] оленеводы на улице у яранг на кострах жарят части туши свежезабитого оленя. Всего семь частей: мякоть со спинных сухожилий, челюсть, ребро, печенька, легкое, кишки, губа. Но у Тымнэнэнтына – Тымнэлькота жарят не семь, а девять частей. К вышеперечисленным добавляются задняя часть и грудная клетка. По словам Тынагыргына (жителя стойбища Номгыргына) этот обычай установил дед Тымнэнэнтына – Иилякай, бывший приморский, из поселка Мэмин, перешедший к оленеводству после приобретения оленей в обмен на ремни, лахтачы и тюленьи шкуры [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 355, л. 8; д. 396, л. 40-40 об.]. Приморские чукчи жарили эти части туши лахтака, и Иилякай перенес этот обычай в свой кочевой быт [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 40-40 об.].

В конце октября 1950 года у Номгыргына и Кааквургокая праздновали килвей (праздник рогов оленей), точнее *леэленкилвей* (*килвей*, который проводился осенью или зимой) [Кузнецова 1957: 300; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 13 об.-14]. Тымнэнэнтын же не проводил этот праздник в своем стойбище. Девушка Омрувакатгавыт объявила это так: «Разные *варат* (народ – перев. с чук.) – разные праздники» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 14]. Дело в том, что предки Номгыргына и Кааквургокая, с одной стороны, и

Тымнэнэнтына, с другой, происходили из разных приморских поселков: Нешкан и Мэмын. Потомков выходцев из этих мест называли по разному: *нешкалит* и *мэмылын*. Последние зимний *килвей* не праздновали [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 364, л. 14].

В общем, ритуальный годовой цикл в стойбище Тымнэнэнтына имел ряд особенностей. Хозяин же оберегал их, следил за их сохранением. Следует полагать, данное обстоятельство только увеличивало авторитет старика в семье и стойбище. Это отчасти объясняет его влияние, о которой подробно шла речь в первой главе данного диссертационного исследования.

Таким образом, структуры власти были вписаны в структуру ритуалов. При этом сами участники воспринимали их как естественные и само собой разумеющиеся порядки. Но как уже отмечалось, власть менее всего заметна, менее всего узнана там, где она признана [Бурдые 2005б: 88].

Выводы

Связь власти и ритуальных действий может быть рассмотрена в двух аспектах. Первый заключается в следующем. Властный ресурс, которым обладал человек, определялся многими факторами. В частности, ритуальное знание играло не последнюю роль в процессе установления социального статуса индивида. Его качество, объем и глубина непосредственно влияли на символический капитал отдельного человека. Следовательно, его распределение между членами коллектива воздействовало на социальную иерархию в нем.

Ритуальное знание можно определить как практическое, телесное, приобретаемое мимитически знание, часто имеющее отношение к области верований в культуре. Каждый человек был его обладателем в большей или меньшей степени, так как с детства активно участвовал в ритуальной жизни семьи. Но индивидуальный опыт способствовал тому, чтобы у каждого был свой особый багаж знаний. В результате появлялись многочисленные

шаманы, «превращенные», шаманствующие лица, семейные ритуальные лидеры.

Приобретение ритуальной компетентности происходило миметически. Более того, успех ее аккумуляции зависел от интенсивности миметических действий: включения в процесс творческой и телесной составляющих. Чем более креативным и телесно переживаемым было подражание, тем более ценным и значимым становился опыт подражателя. Такое уподобление нередко становилось путем к лидерству.

Второй аспект власти, выделенный в данной главе, касается вписанности отношений власти в ритуал. Пространственное расположение, действия, жесты, движения всех участников того или иного обряда отражали и конституировали распределение власти в коллективе. Таким образом, ритуалы выражали различия символического капитала участвующих в них людей. Они заставляли их верить в неизменность и справедливость отношений власти и поддерживали иллюзию естественности существующего социального порядка [Вульф 2009: 115].

В данной главе, таким образом, властные отношения в семейно-родственных коллективах оленных чукчей были проанализированы в контексте ритуальной жизни людей. В четвертой главе предлагается рассмотреть, как чукчи выстраивали властные отношения, учитывая их постоянное взаимодействие с государством.

Глава IV. Властные отношения и государство

Колонизация Сибири Российским государством, начавшаяся в XVI в., дошла до северо-восточной ее части к середине XVII столетия [Вдовин 1965: 102; Павлинская 2014: 3-63]. На протяжении более чем ста лет контакты чукчей с русскими носили характер военных столкновений [Вдовин 1965: 102-128; Зуев 2005: 4]. Однако, начиная с последней трети XVIII в., российская власть поменяла свою политику: начались попытки выстраивания мирных, основанных на торговле, отношений. В результате, произошло формальное принятие чукчей и других коренных народов этого региона в российское подданство [Вдовин 1965: 128; 135-152; Зуев 2005: 4].

В данной работе не ставится цель рассмотреть этапы и характер сложного процесса присоединения Северо-Восточной Сибири к Российской империи, а затем и новому Советскому государству. Исследования, посвященные этой проблеме или касавшиеся ее, уже проводились неоднократно [См. Оглоблин 1903: 38-62; Богораз 1934б: 32-78; Открытия русских... 1951; Русские мореходы 1952; Белов 1956; Вдовин 1959: 20-27; Вдовин 1960: 31-48; Вдовин 1965; Зуев 2005; Слёзкин 2008]. Для задач моего диссертационного исследования важно подчеркнуть, что к XIX в. сформировался и непрерывно происходил диалог между государственной властью, точнее ее конкретными представителями, и коренным населением региона, в частности оленными чукчами. В данной главе будут раскрыты два положения. Во-первых, политическое сопротивление официальной власти осуществлялось чукчами в исследуемый период не в форме ее отрицания и избегания, а в процессе активного с ней взаимодействия. Во-вторых, государство и диалог с ним использовалось представителями коренного населения в качестве ресурса, позволяющего приобрести власть в рамках локального сообщества.

Для аргументации обозначенных тезисов я обращусь к жизненным историям конкретных чукчей. Начну с анализа описаний увиденного, а также

личного опыта, различных путешественников, чиновников, миссионеров, в основном, представителей российского государства, досоветского периода.

4.1. Коренное население Чукотки в составе Российской империи в контексте властных отношений

Российские колонизаторы, стремясь привести непокорных чукчей в подданство императору, искали возможные пути решения этой задачи. Военно-карательный путь, применявшийся до середины XVIII в., показал свою несостоятельность и бесперспективность. Как отмечал И. С. Вдовин, «карательные походы... не остановили чукчей в их стремлении к захвату оленей и другого имущества у коряков и юкагиров (плательщиков ясака – прим. авт.). Они не были подчинены и не стали надежными плательщиками ясака. Не были также претворены в жизнь нелепые распоряжения Сената об их «искоренении». Вообще, вопрос об отношении к чукчам к этому времени [середина XVIII в. – прим. авт.] встал по-иному» [Вдовин 1965: 124-125].

Чукчи также искали мира в этот период, так как постоянная военная угроза утомляла и не способствовала процветанию хозяйств [Вдовин 1965: 126]. В результате, правительство с готовностью пошло навстречу просьбе некоторых из них быть принятыми в подданство и полностью отказалось от насильственных действий по отношению к чукчам. Распоряжение Иркутской провинциальной канцелярии 1756 года, полученное И. С. Шмалевым, командиром Анадырской партии, отчетливо отражает эту перемену политического курса [Вдовин 1965: 128]. Говорилось, что нужно «по их (чукчей – прим. авт.) желанию принять, не требуя у них аманатов, а в верности того учинить по их обыкновению присягу, и по оном их содержать в пристойном ласкательстве и с оказанием им всякого приветствия». Ясак предписывалось принимать не только шкурами лисиц, но и других зверей «беспрекословно и без наималейшего озлобления». Воспрещалось ездить в стойбища к чукчам «во отвращение всякого несогласия и из того рождаемых ссор». Предполагалось идти на уступки чукчам, чтобы не раздражать их и даже рекомендовалось в обмен на ясак делать подарки чукотским тойоном

табаком, корольками, иголками, бисером, медными котлами и проч. [Вдовин 1965: 128].

В инструкции сибирского губернатора подполковнику Ф. Х. Плениснеру, назначенному главным командиром на Анадырь, также отмечалось, что чукчей нужно приводить в подданство «без воинских действий ласкою» [Вдовин 1965: 131]. В указе Екатерины II говорилось, что «е. и. в. не желает от него (чукотского народа – прим. авт.) иной пользы, как только чтоб он, чувствуя высочайшую ея милость, был спокоен и не разорял граничащих с ним поданных ея коряк» [Вдовин 1965: 137]. «Устав об управлении инородцев» 1822 г. официально подтвердил полузависимое положение чукчей. В нем прописывалось, что «чукчи платят дань по собственному их произволу как в количестве, так и в качестве и в пределах обитаемых ими земель не подчинены гражданским и уголовным законам и суду российскому подлежат только в случае убийств, насилий или кормчества, учиненных вне границ этих земель» [Вдовин 1965: 142-143].

В общем, политика задабривания чукчей «ласкою» в целях поддержания мира на северо-восточной окраине страны, начавшаяся в правление Екатерины II, сохранялась до свержения царской власти большевиками [Вдовин 1965: 135-152; 229-258]. Например, военный губернатор Приморской области П. Ф. Унтербергер, в 1888 году подчеркивал необходимость «вызвать сознание у чукчей их принадлежности к Русской империи и стараться объясачить их не столько для прибылей государственного казначейства, сколько ради того, что уплата ясака доказывает, что инородец признает над собою известную правительственную власть». При этом «всё это должно достигаться ласковым обращением» [Вдовин 1965: 243-244].

Однако, российские власти, осуществляя действия, направленные на приведение чукчей в подданство российской короне, так и не достигли окончательно своей цели: чукчи не стали исправными плательщиками ясака, не перестали торговать с американцами, не уверовали во Христа. Встает

вопрос: почему действия государственной власти приводили не совсем к тому, чего эта власть ожидала?

На данную особенность отношений колонизатора и колонизируемых обратил внимание М. де Серто. Исследователь писал о колонизации индейцев испанцами: «Давно изучена та двойственность, которая подтачивала изнутри «успех» испанских колонизаторов, завоевавших индейские народности: эти индейцы, подчиненные и даже изъявляющие согласие, делали из ритуальных действий, репрезентаций и законов, которые им навязывались нечто иное, нежели то, что изначально рассчитывали получить завоеватели» [Серто 2013: 41]. Причиной этого феномена, по мнению автора, был «способ использования» навязываемого индейцам порядка [Серто 2013: 41]. Они не отвергали и не меняли его, но подрывали его изнутри. Индейцы «были другими, даже находясь внутри колонизации, которая «ассимилировала» их внешним образом» [Серто 2013: 41-42]. В результате, «использование ими господствующего порядка осуществлялось в обход власти, которую у них не было средств отвергнуть: они уклонялись от нее, оставаясь внутри сферы ее действия. Сила вносимого ими отличия состояла в «процедурах потребления» [Серто 2013: 42].

Полагаю, что схожим образом можно описать и отношения представителей российской власти и чукчей. Добавлю только, что использование коренным населением навязываемого порядка происходило не только в обход власти, но и в интересах самих «пользователей», в том числе с целью приобретения ими власти. В этой связи предлагаю сделать предметом анализа «процедуры потребления» чукчами порядков, внедряемых российским государством.

Здесь важно обратить внимание на одну из сторон мировосприятия и мировоззрения русского народа, отмеченную, в частности, в работе Л. Р. Павлинской «Особенности русской колонизации» [Павлинская 2014: 33]. Речь идет об «устойчивом психологическом принятии четкой государственно-политической системы с простой вертикальной иерархией

власти, беспрекословным подчинением низшего уровня высшему, при которых и идеология, и культура, и религия были нераздельными частями единого национального целого. Поэтому, в какие бы земли не двигались русские, это всегда шло государство, будь то ополчения, военные отряды, промышленные люди или вольное крестьянство – за ними всегда стояло государство» [Павлинская 2014: 33]. То есть не только чиновники, но и миссионеры, путешественники, ученые были «людьми государственными» [Павлинская 2014: 33] и, соответственно, проводниками государственной политики в Сибири, в частности на Чукотке.

Одним из способов осуществления контроля над коренным населением было действие через местных лидеров – богатых стадовладельцев, крупных торговцев, владельцев байдар, так называемых тойонов. Фактически эта была политика косвенного управления, аналогичная той, которую проводила Великобритания в своих колониях [данное сравнение см. Бочаров 2006г: 37]. Представители государственной власти выбирали среди чукчей глав семейно-хозяйственных коллективов, так называемых «тойонов», «эрымов»,²⁵ «старост». Через них осуществлялся сбор ясака. Тойоны вносили ясак за всех своих «подчиненных», то есть членов семьи.

Таковыми начальниками были, например, «знатнейшие и богатейшие чукчи – Леут и Макамок, живущие в заливе св. Лаврентия, Валетка, пасущий бесчисленные табуны оленей к востоку от Шелагинского мыса, и Еврашка – кочующий около Чаунского залива». Они приходили в крепость на Анное, вносили добровольный ясак и вели торговлю [Врангель 1948: 388].

Так как избранные начальники были людьми состоятельными, плата налога не была для них обременительной. К тому же за внесение ясака предполагались «подарки» от русского царя, которые порой превышали стоимость самого налога [Вдовин 1965: 139, 141]. Более того, чукчам разрешалось вносить его нерегулярно, в любом размере и любыми шкурами. В результате, «процедуры потребления» приводили к тому, что внесение

²⁵ Эрым – начальник, глава, староста (перев. с чук.) [Молл, Инэнликэй 2005: 173].

ясака воспринималось чукчами как обменные действия, в которых заинтересованы обе стороны, а не как проявление признания над собой чукчами русской правительственной власти [Зуев 2009: 84-92; Ярзуткина 2012: 144; Znamenski 1997: 257-259].

Помимо этого сам характер власти эрэмов в чукотских стойбищах и поселках являлся не совсем тем, чего ожидали русские чиновники. Последние рассчитывали, что влияние избранных старост будет стабильным и даже наследственным; что их власть будет распространяться на достаточно большие территории – целые области; что авторитет их среди местного населения будет неоспорим.

В реальности всё получалось несколько иначе. А. В. Олсуфьев, например, писал, что «чукотский тайон, несмотря на внимание к нему нашего начальства и на получаемые знаки отличия, не имеет для них ни малейшего значения. Хотя сам тайон, благодаря медалям и расшитому кафтану приобретает некоторую заносчивость, но этим он только раздражает своих соплеменников, которые в глаза смеются над ним и его фиктивной властью и нередко грозят ему физической силой, проявление которой только и уважается чукчами» [Олсуфьев 1896: 108-109]. Упомянутый тойон получил свое звание по наследству, но растеряв стадо, нажитое его дедом и отцом, то есть, показав себя нерадивым хозяином, человеком, лишенным «оленного счастья», утратил вместе с ним и влияние.

«Старинных эрэмов, – пишет тот же автор, – «выбирали за их силу и ловкость. До сих пор на Чукотском Носу есть, говорят, эрэм, выбранный также за физическую силу. Однако там нередко бывали примеры, что новый претендент на это звание, не дожидаясь выборов, побеждал старого, убив которого овладевал этим почетным положением» [Олсуфьев 1896: 108-109].

Полагаю, что русские с их представлениями о «вертикальной иерархии», не учитывали пластичность власти у чукчей, которая зависела от многих факторов, действовавших в той или иной ситуации. Оказываемое внимание и почет со стороны русских был лишь одним из таких факторов, который в

совокупности с другими (например, физической силой, богатством, хорошим родственным капиталом) мог действительно обеспечить человеку большой авторитет. Но ни масштабы его влияния, ни ее территориальная и временная протяженность, не могли быть четко определены, так как они зависели в целом от конкретной жизненной ситуации.

В качестве примера можно привести историю семьи Амвраоргина, который был чукотским эрымом во времена экспедиции Г. Л. Майделя. Уже его дед, выше упомянутый Валетка, был очень состоятельным хозяином и тойоном беломорских чукчей [Вдовин 1965: 142]. Он платил ясак на Анюе, и от капитана И. Биллингса получил серебряную и бронзовую медали с вензелем императрицы Екатерины II, которыми любил щеголять [Майдель 1894: 94].

Его сын, Ятыргын, после смерти отца, также с гордостью носил эти медали и, по словам Г. Л. Майделя, присвоил себе судебную власть [Майдель 1894: 94]. Он был очень влиятельным человеком: стадо его процветало, «ни один голодный не уходил из его палатки», после его смерти о нем осталась добрая слава [Майдель 1894: 94-95]. Ятыргын, как и его отец, искал контакта с русскими. В 1837 году он присягнул русской короне и с ним 20 чукчей. Через год ему были высланы сабля и кафтан, долженствовавшие служить знаками его власти над чукчами [Вдовин 1965: 146]. Однако, расчет русских чиновников не оправдался: приток пушнины на Анюйскую ярмарку не увеличился. «Положение по существу осталось тем же, каким оно было до вступления в подданство Ятыргына» [Вдовин 1965: 146]. Чукчи из других районов не желали ни платить ясак, ни подчиняться Ятыргину [Вдовин 1965: 146].

Амвраоргин сохранил и даже расширил богатства и влияние, нажитые его дедом и отцом. Его авторитет основывался на хорошей славе его предков, огромном процветающем стаде (по сведениям Г. Майделя оно насчитывало 40000 голов), грамотной политике родства (он выгодно сосватал своих сына и дочерей за богатых чукчах), физической силе и ловкости, в частности

умении владеть копьем, а также знаках внимания, оказываемых ему русскими чиновниками [Майдель 1894: 95, 97].

Тем не менее, даже такому очевидному лидеру не все чукчи желали подчиняться. Его влияние ограничивалось группой оленных чукчей, кочевавших в районе рек Большого и Малого Анюев [Майдель 1894: 97]. Береговые чукчи с мыса Пээк, например, ничего не хотели о нем знать, не смотря на настойчивые убеждения Г. Л. Майделя признать Амвраоргина их главой [Майдель 1894: 96].

Похожая ситуация произошла в 1897 г. Н. П. Сокольников, начальник уезда назначил богатого оленевода Омрыроля старостой беломорских чукчей. Он впоследствии признавался, что данное назначение ничего не поменяло в жизни чукчей: Омрыроль «так и остался... старшим той группы родников и небольшого числа посторонних, которые кочуют с ним [Вдовин 1965: 247]. При этом Н. П. Сокольников, оставаясь верным идее косвенного управления, старался укрепить власть Омрыроля. Он писал: «Я постараюсь, чтобы в помощники старосте Омрыролю были выбраны наиболее влиятельные вожаки больших групп. Этим я рассчитываю образовать между ними значительный и влиятельный центр, на который будет опираться власть и влияние старосты ставленника» [Вдовин 1965: 247].

Колымский исправник, Г. Л. Майдель, тоже был последовательным сторонником политики косвенного управления. Он считал, что вся трудность подчинения чукчей связана с отсутствием у них признанных начальников больших родов или территорий. В результате российской власти не на кого опереться в проводимой ею политике. Г. Л. Майдель считал, что необходимо бороться с безначалием у чукчей, всячески поощрять и содействовать росту авторитета уже имеющихся лидеров, способствовать распространению их влияния на более обширные территории, стремиться к тому, чтобы их власть стала наследственной [Майдель 1894: 90-94].

Его идеалом было сделать из Амвраоргина главного чукотского эрыма. Для достижения этой цели он использовал различные средства. Во-первых,

исправник одаривал Амвраоргина и его родственников и друзей подарками [Майдель 1894: 192]. Во-вторых, если кто-либо из чукчей хотел встретиться с колымским исправником, то должен был просить Амвраоргина организовать встречу. В-третьих, Г. Майдель делал выговор тому, кто представлялся начальником, указывая такому человеку, что он может считать себя только помощником Амвраоргина [Майдель 1894: 101]. То есть он всячески давал понять остальным чукчам, что русские считают Амвраоргина главным среди чукчей, и все взаимодействие должно происходить через него.

Однако все его старания не привели к желаемым результатам. Амвраоргин, как и его отец, могли распространять влияние только в рамках своего семейно-родственного коллектива и на ближайšie соседние хозяйства. Более того, «в 1881 г. Амраургын²⁶ умер и его должность... унаследовал сын Афанасий Амраургын. Он еще больше, чем отец, старался служить самодержавию, но скоро разорился, потерял оленей и уже не пользовался никаким почетом и авторитетом у соплеменников», последние посмеивались над его притязаниями [Вдовин 1865: 248].

Показательно также другое описание: чукчи, пришедшие на Анюйскую ярмарку в 1825 г., заявили колымскому комиссару, что их соотечественники, принявшие русское подданство все умерли, поэтому они больше не будут платить ясак [Вдовин 1965: 142]. Таким образом, идея строгой наследственности власти и, соответственно, наследственности подданства, внедряемая представителями официальной власти, также не прижилась у чукчей. Ведь власть, которой обладал тот или иной человек, какой бы большой она не была, зависела от многих факторов. Многие из них были связаны с личными харизматическими качествами лидера. «Зафиксировать» распределение власти у чукчей оказалось невозможно. Власть сохраняла свою пластичность. Более того, русские порядки становились очередным средством, обеспечивающим данную пластичность.

²⁶ Написание имени этого чукчи отличается у Г. Л. Майделя и И. С. Вдовина.

Амвраоргин, как, впрочем, его дед и отец, использовал в своих интересах действия представителей российской власти. Знаки внимания со стороны русских давали ему материальное и символическое превосходство в рамках локального сообщества, то есть власть. Чукчи в XIX в. уже не могли обходиться без «русских» товаров, таких как чай, табак, железо, оружие и т. д. В этой связи налаженные связи с русскими ценились среди чукчей, способствовали росту авторитета их обладателя. Они служили «социальным капиталом» человека, часто «представляемым символически» и конвертируемым в «экономический капитал» [Бурдые 2001]. Символические подарки в виде медалей, кортиков, кафтанов, официальных документов являлись гарантом того, что их обладатель пользуется уважением у русских и находится с ними в дружеских отношениях.

Стоит подчеркнуть, что чукчи выстраивали свои отношения с русскими по модели дружеских, причем понимаемых как личные связи конкретных людей, основанных на реципрокности или взаимности. В качестве иллюстрации можно привести поведение тойона Имлерата, бывшего проводником и помощником капитана И. И. Биллингса и его экипажа. Когда капитан прибыл в его стан, то был встречен очень гостеприимно. Хозяин обменялся с И. И. Биллингсом рубашками в знак их союзничества [Сарычев 1952: 238]. Капитан, в свою очередь, щедро наградил чукчу различными подарками: он «подарил старшине Имлерату 5 пуд табаку, 3 пуда стеклянных пронизок, 2,5 пуда железа, наковальню, большой молот, два топора, десять наилок и разных мелочных вещей, как-то: ножей, ножниц, зеркал, игол и прочего. Имлерат пожелал иметь ружье, которое и дали ему, одно из казенных, с малою частию пороха и дроби. Сверх того выпросил он еще листовой меди» [Сарычев 1952: 239]. Имлерат же обещал всячески содействовать капитану в его делах. Подойдя к нему и взяв его за руку, чукча торжественно сказал: «Мы, старики, объявляем, что по всему нами примеченному, предприятия ваши будут счастливы и кончатся с желаемым успехом. Бог в первый еще раз послал к нам русских с дружеским

намерением и для пользы нашей. Вы желаете узнать моря и земли наши и наградить нас щедро; мы же будем навсегда вашими неразрывными союзниками» [Сарычев 1952: 241].

Дружество имело прагматическую составляющую. Валетка, Ятыргын, Амвраоргин, Омрыроль, Имлерат использовали дружбу с русскими с целью укрепления своего статуса среди их семейно-родственных групп. Так как русские заводили дружбу, прежде всего, с людьми уважаемыми и влиятельными, то многие чукчи стремились такими и предстать перед ними. По крайней мере, чукотские старшины всегда пользовались данным преимуществом при взаимодействии с русскими людьми.

Например, некоторые представляемые Г. Л. Майделю чукчи характеризовались Амвраоргином как «очень уважаемые люди». Они всегда просили у исправника бутылку водки. Русский чиновник не мог отказать в оказании им чести получше их угостить [Майдель 1894: 213]. Чукчи поняли иерархическую структуру, которая присутствовала в мировосприятии чиновника и определяла его действия в ходе коммуникации с местными жителями, и использовали ее в своих интересах: для приобретения экономических и символических ресурсов.

Показательно также поведение одного чукчи, посетившего корабль Ф. П. Врангеля. Он пришел в сопровождении еще двух местных жителей и объявил, что является главой чукотских племен. В конце встречи он просил «походатайствовать чтобы белый царь прислал ему железный котел и мешок табаку» [Врангель 1948: 294-297]. Чукча фактически воспроизвел насаживаемую русскими идею о щедрости и заботе русского царя над своими подданными, особенно теми, кто занимает более высокую в государственной иерархии позицию.

Не случайно, что «почти все гости» корабля «выдавали себя за старшин и требовали подарков более других». Русские путешественники шли на поводу у местных жителей, так как формально поведение последних соответствовало понятной и близкой им идее «иерархичности». В результате,

весь запас табака путешественников «весьма скоро истощился» [Врангель 1948: 297]. «Один хвастун... бесстыдно требовал... беспрестанных подарков, не оказывая со своей стороны никакой услуги», чем стал даже раздражать путешественников [Врангель 1948: 297]. Чукчи, таким образом, используя логику колонизаторов, манипулировали ими. Другими словами, они структурировали их действия и в этом смысле властвовали над ними.

Манипулировать пытались и посетители шведского корабля «Вега». А. Е. Норденшельд описал нескольких чукчей, которые настойчиво демонстрировали свой статус глав общин [Норденшельд 1936: 102-103, 159-163, 259, 342-343]. Мореплаватель высказывал сомнения по поводу их притязаний [Норденшельд 1936: 102-103]. Однако для нас не столь важно, насколько широко распространялась власть этих людей, и кто был у них в подчинении. Здесь важно отметить, что они хотели показать себя перед членами экипажа корабля начальниками, представителями русской администрации и даже предъявляли документы, подтверждающие их статус [Норденшельд 1936: 160]. Взамен они ждали особого к себе отношения, выражавшегося в повышенном внимании и подарках.

Данная логика внедрялась «на чукотскую почву» самими русскими. С одной стороны, чиновники, путешественники, миссионеры активно пользовались практикой преподнесения подарков, часто принимавшей форму обмена, с целью установления доброжелательного контакта с чукчами [См. Литке 1835: 141-142, 144; Унтербергер 1912: 280, 289; Старокадомский 1915: 55; Врангель 1948: 178, 294; Сарычев 1952: 238-241; Старокадомский 1953: 66]. В обмен на подарки русские получали мясо, одежду, сведения, услуги и проч. Реципрокность могла проявляться самым разнообразным образом. Например, П. Ф. Унтербергер описал, как чукчи участвовали в возведении креста в память о Семене Дежневе и обещали присматривать за ним. За свою помощь они были щедро награждены табаком, сахаром, чаем, лесным материалом, проволокой, железом [Унтербергер 1912: 288-289].

С другой стороны, русские, как мы видели, искали начальников, чтобы одарить их наиболее щедрым образом. Чукчи уловили эту связь, тем более, что она выражалась символически: ценные подарки и знаки отличия в виде медалей, свидетельств, кафтанов сопутствовали друг другу и даже предполагали друг друга. Уже в 1791 году зашиверский земской исправник Баннера в своем рапорте якутскому коменданту Козлову Угренину подчеркивал необходимость награждения чукотских тойонов. Он сам наградил чукотских тойонов «из казны *кортиками*, а за неприсылкою сукон собственными ... *кафтанами* с вышивкою вензеля ея императорского величества и ... *табаком*» [Колониальная политика... 1935: 188] (курсив Е. А. Давыдова). Исправник просил выхлопотать из казны средства на казенные кафтаны, «ибо награждение и подарки весьма для них лестны и казне неубыточны» [Колониальная политика... 1935: 189].

Упомянувшийся тойон Имлерат не только был одарен ценными и нужными в повседневной жизни вещами, но также награжден золотой медалью на ленте. Через толмача капитан И. И. Биллингс объяснил чукче символическое значение данного предмета. «Сия медаль, – сказал он, – дается Имлерату и его потомкам от имени е. и. в. всероссийской государыни за усердие его к россиянам и за обещанное им вспоможение в исполнении ее повеления» [Сарычев 1952: 241].

П. Ф. Унтербергер, будучи военным губернатором Приморской области, посещал яранги коренных жителей. Ведя расспросы об условиях жизни и их нуждах, он раздавал царские портреты, а наряду с ними чай, сахар, табак, конфеты и пр. [Унтербергер 1912: 279-280]. «Иностранцам, о которых имелись раньше собранные сведения об оказанной им помощи русским властям и путешественникам, жаловались или медали, или подарки из кабинета Его Величества» [Унтербергер 1912: 280].

Еще одним важным инструментом включения чукчей в состав Российской империи, требующим аналитического осмысления, была их христианизация [См. Вдовин 1965: 254-256]. На Чукотке работала

православная миссия, строились часовни и даже церкви, совершались таинства крещения. А. В. Олсуфьев в работе 1896 г. отметил, например, что большая часть жителей Колымского округа и 700 человек Анадырского округа числятся христианами [Олсуфьев 1896: 95]. При этом автор тут же подчеркивает, что «сами обращенные остались верными прежним языческим обычаям» [Олсуфьев 1896: 95].

Описания крещеных чукчей и самих обрядов обращения в христианство весьма показательны. Ф. Ф. Матюшкин стал свидетелем крещения чукчи на ярмарке в Островном. В период торговли сюда приезжал священник из Нижнее-Колымска и, как правило, крестил нескольких инородцев. Так произошло и во время пребывания там Ф. Ф. Матюшкина весной 1821 года. Один чукча объявил о своем желании креститься, но в обмен он просил несколько фунтов черкесского табаку.

«В назначенный день собралось в часовню множество народу, и обряд начался. Новообращенный стоял смирно и благопристойно, но когда следовало ему окунуться три раза в купель с холодной водой, он спокойно покачал головой и представил множество причин, что такое действие вовсе не нужно. После долгих убеждений со стороны толмача, причем, вероятно, неоднократно упоминался обещанный табак, чукча, наконец, решился и с видимым нехотением вскочил в купель, но тотчас выскочил и, дрожа от холода, начал бегать по часовне, крича: «Давай табак! Мой табак!». Никакие убеждения не могли принудить чукчу дожидаться окончания действия; он продолжал бегать и скакать по часовне, повторяя: «Нет! Белее не хочу, более не нужно! Давай табак!» [Врангель 1948: 180].

Из данного описания видно, что чукча использовал обряд крещения не ради христианской идеи спасения, а ради заполучения определенного материального ресурса – черкесского табака. Другой чукча рассказывал участникам экспедиции, что после обряда крещения он ел много сахара, которым его щедро угощали в Островном [Врангель 1948: 295]. Но ни он, ни его крещеная жена не помнили своих христианских имен. Это говорит о том,

что христианство ассимилировалось «внешним образом», но в то же время не бесцельно. Стратегией людей, решавшихся на крещение, являлось приобретение определенных выгод, как правило, экономических, рост которых непосредственно сопряжен с ростом авторитета.

Характерно, что многие чукчи высказывали желание креститься вторично и даже обижались, когда встречали отказ [Врангель 1948: 180]. Просто они хотели получить очередную порцию подарков, которая всегда сопровождала принятие инородцами православия. В 1960-е гг. миссионеры Суворов и Митрофан Шипицин подчеркивали, что чукчей не интересует дух христианского учения, они всегда готовы креститься за какой-либо незначительный подарок [Труды православных... 1884: 134-135].

Чукчи быстро уяснили, что не только обряд крещения предоставляет им некоторые ресурсы, но также сам статус христианина дает определенные привилегии при взаимодействии с русскими. Ф. П. Литке описал свои встречи с чукчами, приходившими на корабль. Некоторые из них были крещены [Литке 1835: 160-161, 164, 179-180]. Интерес представляет их поведение в ходе коммуникации с моряками корабля. Один мужчина, пришедший на корабль, прежде чем взойти на шлюп совершил несколько крестных поклонов, сопровождая их словом «торова» (здорова – прим. авт.) [Литке 1835: 160]. Гость, находясь на корабле, крестился при всяком случае [Литке 1835: 160]. При себе он имел книжечку с молитвой Господней, Символом веры и 10 заповедями [Литке 1835: 160]. На ней была дарственная надпись от священника Трифанова для новообращенного по имени Василий [Литке 1835: 161]. Василий показал книгу морякам, чтобы они не усомнились в единоверии гостя [Литке 1835: 160]. При этом сам он не помнил своего христианского имени, не знал того, что написано в подаренной ему после крещения книжке и, конечно, не умел читать [Литке 1835: 160-161].

В общем, он довольно правильно усвоил внешние маркеры христианина: необходимо креститься и показывать внешние атрибуты христианства, например, документ, подтверждающий его участие в Таинстве крещения. Его

репрезентация себя в качестве христианина имела вполне определенную цель: расположить к себе членов экипажа корабля, чтобы получить дружеское расположение и подарки. После обмена любезностями в виде приветствий, крестных поклонов, разговоров о крещении и христианстве, Василий действительно кое-что попросил для себя, а именно водки, за которой, видимо, и пришел [Литке 1835: 161].

Такое поведение не было исключительным. Например, другой крещеный чукча, находясь на шлюпе «Сенявин», также беспрестанно крестился и кланялся [Литке 1835: 164]. Другой мореплаватель, Ф. П. Врангель, описал одного старшину береговых чукчей: «Он отличался от всех других странным и необыкновенно украшенным нарядом. Сверх мохнатой кухлянки своей, носил он на шее 2 образа и 4 креста, а на груди его, между двумя дощечками в виде футляра, висели два письменные свидетельства: одно о принятии им и его тремя сыновьями крещения, а другое о пожаловании ему государем императором камлеи из красного сукна за присылку чернобурой лисицы. Из ревности к вере он беспрестанно крестился и хвастался умением есть сухари и сахар и пить чай, в чем другие земляки его оказывали совершенное невежество» [Врангель 1948: 308].

В данном описании обращает на себя внимание два момента. Во-первых, крещеный, как и чукчи, описанные Ф. П. Литке, демонстративно выказывал свое причастие к православной вере и рассчитывал, тем самым, получить определенные привилегии. «Этот хвостун был нам несносен, – признавался Ф. П. Врангель, – «пользуясь правом единоверца, бесстыдно требовал от нас беспрестанных подарков, не оказывая со своей стороны никакой услуги».

Во-вторых, поведение «единоверца» свидетельствует о том, что чукчи прекрасно уловили связь между властью царя, самодержавием, и властью церкви, православием. Действительно, религиозное вплетено в политическое, или государственное, поэтому политика косвенного управления включала в себя и христианизацию сибирских инородцев. Но здесь основной интерес представляет то, что сами «инородцы» почувствовали данное единство.

Поэтому старшина, представитель российской власти среди чукчей, носил на груди вместе со свидетельством о пожаловании ему государем подарков официальный документ о крещении, а также православные кресты и образа. Всё это говорило о его особом статусе и позволяло ему «требовать беспрестанных подарков».

Старшина чукчей-оленеводов, представитель российской власти на Чукотке, по имени Василий Менка, «с большим усердием крестился на некоторые фотографии и образа в кают-компании» шведского корабля «Вега», стоявшем у берегов Чукотки в 1878 году [Норденшельд 1936: 160]. Однако, он перестал, когда заметил, что остальные этого не делают [Норденшельд 1936: 160]. Надо полагать, Менка сообразил, что он находится не на русском корабле и представления себя в качестве христианина не способствует установлению дружеских отношений, а может, даже сформирует плохое представление о нем у экипажа корабля.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление и отметить, что чукчи контактировали не только с русскими, но и с представителями других государств. Общась с гражданами Российской империи, Америки, европейских стран, они стремились найти правильный подход, найти подход к каждому народу. «Чукчи – большие дипломаты», – писал Г. У. Свердруп [Свердруп 1930: 274]. В качестве иллюстрации приведу эпизод описанный В. М. Вонлярлярским. Он хоть и касается эскимосов, но ценен в силу своей репрезентативности.

При подходе корабля к мысу Чаплина был выкинут русский флаг. Береговые жители ответили тем, что вывесили «какой-то фантастический флаг, смесь русских национальных цветов, усеянных американскими звездами» [Вонлярлярский 1902: 40]. Возможно, этот флаг использовался для встречи всех кораблей: русских и американских. Но, может быть, местные жители подготовили его именно для встречи данного судна, экипаж которого состоял из русских и американцев [Богданович 1901: 52]. В любом случае,

они осуществили синтез символов различных государств, стремясь оказать доброжелательный прием каждому.

Уже упоминавшийся Чаванский эрым Ятыргин и его сын, Амвраоргин, также хорошо понимали значение христианства в вопросе налаживания отношений с русской властью. Миссионер А. Аргентов писал, что «первыми по времени, преданности и важности» для его миссионерской работы, были чукчи: «добрый Николай Ятиргин Слепцов... и почтенный сын его Андрей Омраургин».²⁷ Ятыргин и А. Аргентов общались на Анюйской ярмарке весной 1844 года. Чукотский эрым как тонкий дипломат высказался, что «сердце его радуется о распространении между своими христианства и что он постоянно заботится об этом» [Аргентов 1857б: 35]. Миссионер стал склонять своего собеседника принять его в тундре, в чукотских стойбищах, где он рассчитывал проповедовать. Ятыргин согласился. Во время гостеприимного приема А. Аргентова в чукотской яранге на Анюйской ярмарке он сказал: «Вот смотри – какими видишь нас здесь, точно такие мы и дома у себя в нашем краю. Езди к нам, узнавай людей, крести, делай тоже и так же, как у юкагиров и у чуванцев. Мы такие люди, как и все другие и рады учиться русской вере и добрым обычаям, хотя не умеем – что и как делать» [Аргентов 1857б: 38]. Этими словами богатый оленевод дал понять, что не только не будет препятствовать деятельности русской миссии, но даже готов ей содействовать.

У Ятыргына, как уже отмечалось, курс на сотрудничество с представителями российской власти был его стратегией, позволявшей наращивать авторитет. Однако не все чукчи, жившие на Чаване, где Ятыргин был очень влиятельным человеком, были готовы идти на такие уступки русским и к тому же креститься. Поэтому А. Аргентов, проведший в тундре 58 дней, сталкивался с сопротивлением христианству среди чукчей [См. Аргентов 1857б: 46-50].

²⁷ Написание имен этих чукчей отличается у Г. Майделя и А. Аргентова, но из контекста повествования видно, что речь идет об одних и тех же людях.

Например, старик Ульвек, хозяин стойбища, в котором проповедовал миссионер 11-13 августа 1844 года, был против крещения его семьи. Он аргументировал это своим личным жизненным опытом: «Я молод был. Русские предлагали мне свое знакомство, лаская дружбою; сопротивляться было нельзя и я крестился. Теперь гляжу на бывшее иными глазами, стариковскими. Что принесло нам крещение? Испытал на себе, видел и над другими, что, крестившись, люди беднеют; стада у них умяляются, олени пропадают, переводятся. Да и самые люди переводятся и пропадают иногда неладно, с тех пор, как начали креститься. Стариков почти вовсе не стало. Многие умерли не по-людски, а так себе, как какие-нибудь брошенные олени, негодные. В старину не водилось этого с нашим народом. Бывало все наши умирали по-нашему. Нет, я не позволю никому креститься», – заключил старик [Аргентов 1857б: 48-49].

Отца поддержал сын: «Мы живы оленями и без них нельзя нам быть живыми, в здешнем крае. Уменьшения в стадах не желаем, к нищете не расположены и не хотим креститься» [Аргентов 1857б: 49]. Чукчи разошлись, и А. Аргентов «был оставлен всеми» [Аргентов 1857б: 49]. Миссионер расстроился и в поисках уединения незаметно для жителей стойбища ушел к ближайшему озеру, где предался размышлениям и молитве [Аргентов 1857б: 49]. Однако чукчи, заметив его исчезновение, заволновались. Всё-таки это был представитель русской власти. Более того, местный авторитетный хозяин – Ятыргын – покровительствовал миссионеру, поэтому ссора с таким человеком могла иметь негативные последствия для местных жителей. Как сказал чаванец, нашедший А. Аргентова у озера: «Да ведь весною эрэм (Ятыргын – прим. авт.) заказывал с Чавана принять тебя. Ульвек знает о заказе, и каково же ему, когда ты уходишь от него!» [Аргентов 1857б: 50]

Когда А. Аргентов вернулся в стойбище, Ульвек сделался уступчивее. Он не только боялся гнева влиятельного Ятыргына, но также сам понимал важность дружбы с русскими, о чем и сказал миссионеру: «Мы любим

независимость и волю и просторный свой край. Холод, снега и льды наша стихия и все наше нам хорошо. Но как обойтись без табаку и железа, мы не умеем, а то и другое к нам идет от русских. От русских же иногда пользуемся и водочкой. Да зачем это камичар (то есть комиссар, исправник) не велит привозить к нам водки! Ведь тут ничего дурного нет... Я часто твержу моим детям: держитесь русских поближе, без них нам не прожить» [Аргентов 1857б: 50]. История закончилась крещением 34 человек.

Сын Ятыргына, Амвраоргин, тоже понимал важность выстраивания дружеских отношений с церковнослужителями. Он лично общался с архиереем из Нижне-Колымска. Но чукотский лидер пошел еще дальше отца в деле оказания услуг миссионерам и предложил священнику отстроить на свои средства небольшую церковь и дом для духовенства. Надо полагать, таким поступком Амвраоргин заслужил расположение и уважение к себе как администрации, так и православной миссии [Майдель 1894: 135].

Г. Л. Майдель отмечал, что во время их путешествия по Чукотке с Амвраоргином отмечались все большие «церковные праздники» и «царские дни». Он, в частности, описал праздник, посвященный Тезоименинству Государя Императора, устроенный русскими членами экспедиции, но в котором участвовал и Амвраоргин и другие чукчи. Были устроены всевозможные игры, а также торжественная церемония возведения высокого деревянного креста «из двух самых длинных бревен, какие только могли отыскать» [Майдель 1894: 193]. Устроители и гости праздника, соорудив крест, «торжественно направились на высшее место прибрежной горы, чтобы водрузить там крест» [Майдель 1894: 193]. В процессии «особенно выделялся Амвраоргин в своем красном мундире, увешанном медалями» [Майдель 1894: 193]. Приведенное описание говорит о том, что представление о единстве православия и государственной власти формировалось среди чукчей самими русскими чиновниками, миссионерами, путешественниками, которые ставили в один ряд православные символы и

государственные. Миссионеры в своих проповедях упоминали царя, а чиновники – Бога.

Приведенные примеры показывают, что у чукчей, решавшихся на принятие христианства, был свой прагматический интерес, не вполне соответствовавший целям и задачам государства. Они искали сотрудничества, «дружбы» с русскими для приобретения экономических выгод, выразившихся в подарках и поддержании обменных отношений с русскими людьми. Данные стимулы принятия христианства для чукчей отмечались А. А. Знаменским [Znamenski 1999б: 30]. Кроме того, необходимо еще раз подчеркнуть, что экономический ресурс и дружественные связи с русскими, имевшие часто символическое выражение способствовали наращиванию властного ресурса. Крещение нередко позволяло чукотским лидерам укрепить свой авторитет, а простым людям повысить свой статус.

Таким образом, чукчи во взаимодействии с миссионерами предстают как акторы, то есть активные участники интеракции, обладающие своими интересами, желаниями, целями, а не как пассивные восприимчивые или даже жертвы деятельности православной миссии. Отмечу, что данный аспект христианизации, то есть наличие агентивности у коренного населения в процессе обращения в православие, был продемонстрирован Е. Тулуз на материале хантов и лесных ненцев [Toulouze 2011: 63-74].

Чукчи поняли, что крещение благоприятствует налаживанию связей с русскими. В этом смысле я не совсем согласна с высказыванием И. С. Вдовина, который писал, что «чукчи не понимали, зачем им нужно креститься» [Вдовин 1965: 254]. Они как раз хорошо знали, зачем это нужно им, но не вполне правильно интерпретировали чаяния самих миссионеров. В каком-то смысле чукчи понимали больше, чем миссионеры: они уловили ту самую связь, которая существовала между политической и религиозной сферами в Российском государстве.

Итак, мы рассмотрели «процедуры потребления» чукчами законов, ритуалов, идеологий российского государства в конце XVIII – начале XX века. Приведенный материал показывает, что чукчи охотно и даже с большим желанием шли на контакт с русскими. Ими двигало и любопытство, и экономический интерес, и понимание неизбежности такого соседства. В то же время навязываемые сильным соседом порядки часто не устраивали местных жителей. В XIX в. сопротивление чукчей государству в основном осуществлялось ни военными действиями (как это происходило в XVII-XVIII вв.), ни уходом от влияния государства всевозможными средствами, наподобие тех, что были описаны Дж. Скоттом [Scott 2009], а через «процедуры потребления» навязываемых порядков. Чукчи «избирательно использовали различные элементы русской цивилизации» [Znamenski 1997: 264; Znamenski 1999б: 29]. Диалог с государством, а именно с его отдельными представителями – русскими людьми, позволял чукчам использовать новые реалии в своих интересах, в частности накопления разных видов капитала: экономического (например, получение подарков), культурного (например, овладение русским языком или даже грамотностью), социального (например, налаживание дружеских связей с русскими), символического (например, получение медалей, грамот, кафтанов и проч.).

4.2. Особенности отношений государства и коренного населения Чукотки: пример изобретения чукотской письменности в 1920-е гг.

Политика, проводившаяся на Чукотке советской властью, носила более радикальный характер, чем политика империи, и предполагала непосредственное вмешательство в повседневную жизнь коренных народов. События, развернувшиеся во второй четверти XX в. на Чукотке, как, впрочем, и во многих других регионах не так давно образовавшегося советского государства, были полны драматизма. Коллективизация, введение системы интернатного образования, запрет многих религиозно-обрядовых действий, наконец, аресты – хорошо известные составляющие политики советизации коренных народов Сибири, проводившейся в то время.

Однако за этими масштабными наименованиями исторических процессов стояли действия конкретных людей, их повседневная жизнь. К ней и обращается антрополог для подробного «изучения чрезвычайно мелких явлений», чтобы затем перейти «к более широким интерпретациям» [Geertz 1973: 21]. Анализу одного такого частного явления, произошедшего в 1920-1930-е гг. посвящен данный раздел главы.

В литературе уже рассматривались сюжеты, связанные с сопротивлением советизации: отрицание колхозов, бунты шаманов и кулаков, движение «попов» и проч. [Головко, Швайтцер 2006: 102-118; Щербакова 2011: 171-182; Хаховская 2013: 113-128]. Всё это, безусловно, происходило на Чукотке в 1920-1950-е гг. Однако, полагаю, что взгляды, решения, действия людей того времени были значительно сложнее и многограннее. Они не сводились к отрицанию или принятию «нового», часто даже в рамках судьбы отдельного человека [См. напр.: Хаховская 2012: 138-146]. Диалог с государством, происходивший в царский период, продолжился, просто приобрел новые оттенки. Более того, как и прежде он становился инструментом приобретения власти в коллективе. На примере феномена создания письменностей коренным населением я покажу характерные особенности этого диалога, его противоречивость и многогранность.

Имя чукчи Тыневиля (рис. 19)²⁸, придумавшего словесное письмо в 1920-е гг., достаточно хорошо известно среди специалистов – исследователей, изучающих культуры Северо-Восточной Сибири, а также лингвистов, занимающихся историей развития письма. Впервые сведения о Тыневиле дошли до Санкт-Петербурга в начале 1930-х гг. А. М. Миндалевич, руководитель экономико-этнографического сектора Анадырско-Чукотской экспедиции Всесоюзного Арктического Института (ныне Арктический и

²⁸ Разные авторы называли его по-разному: Теневиля (В. Г. Богораз, И. П. Лавров), Тенневиль (А. М. Миндалевич), Тынеувиль (М. А. Сергеев), Тыневиль (В. Г. Богораз). В данной статье будет использоваться имя Тыневиль. Но в цитатах оставляются авторские написания его имени.

Антарктический Научно-Исследовательский Институт) 1931-1932 гг., изучавшей геологию, геоботанику, зоологию, экономику и этнографию этого края, привез с Чукотки так называемые «таблички Тыневия» [Миндалевич 1934: 195]. Они представляли собой деревянные дощечки, снятые с товарного ящика, с нанесенными на них острым предметом (возможно, гвоздем) и химическим карандашом знаками [Миндалевич 1934: 191-197].

В 1945 г. искусствовед И. П. Лавров отправился на Чукотку в составе археолого-этнографической экспедиции АН СССР. Он знал о Тыневиле и его изобретении из статьи В. Г. Богораза и очень заинтересовался этим феноменом. Исследователь поставил себе целью найти этого человека и познакомиться с ним. Однако Тыневиль умер за год до приезда И. П. Лаврова [Лавров 1969: 26]. Но ученому удалось познакомиться и пообщаться с семьей Тыневия. Жена изобретателя передала исследователю «архив» своего мужа – деревянный ящик, заполненный книжками, тетрадами, листами бумаги, конфетными фантиками, оберточной бумагой, всем тем, на чем писал чукотский изобретатель [Лавров 1969: 26]. К сожалению, указанные первоисточники обнаружить не удалось.²⁹

Таким образом, сами таблички оказались утрачены, но сохранились рисунки знаков и переводы табличек на русском языке. Дело в том, что вместе с дощечками, исписанными Тыневилем специально по просьбе А. М. Миндалевича в течение двух дней [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 4], в Санкт-Петербург были также переданы подстрочные переводы этих записей на чукотском языке. Их выполнила ученица В. Г. Богораза – бурятка Долма Цибектарова. Она учила чукотский язык в Ленинграде на протяжении одного года, после чего была отправлена в Чукотский округ. «Цибектарова... под диктовку Тыневия записала [на чукотском языке] содержание его таблиц, правда, весьма неточное, с плохой орфографией» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 3]. В. Г. Богораз, получив все эти материалы, перевел их на русский

²⁹ Информацию о письме Тыневия можно найти в работах, упомянутых исследователей, а также в описании табличек, составленном В. Г. Богоразом и хранящемся в архиве (рис. 20-31) [СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 79]. Кроме того, в 2015 году в отделе этнографии Сибири МАЭ РАН были найдены копии записей Тыневия на стеклянных негативах, сделанные В. В. Антроповой (рис. 32-36).

язык. Именно этот русский перевод дошел до наших дней [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 3]. Кроме того, В. Г. Богораз, А. М. Миндалевич и И. П. Лавров составили словарные списки графем Тыневиля: всего известно порядка 160 знаков.

Данные сведения вызвали большой интерес в научных кругах. В 1930-60-е гг. последовал целый ряд публикаций, посвященных этому одаренному человеку и его изобретению [Богораз 1934а: 5-46; Миндалевич 1934: 191-197; Сергеев 1956: 141-149; Лавров 1969: 26-28]. В них приводилось описание системы Тыневиля и биографические сведения о самом изобретателе.

В работах по истории и теории письменности, как правило, также не забывают упомянуть о чукотском логографическом письме, вписываемом в общий контекст истории развития письменности [Кондратов 1975: 25; Фридрих 1979: 206]. Но данное изобретение анализировалось именно в рамках лингвистики, то есть его пытались поместить в те или иные типологии письма. Я же хочу сменить ракурс рассмотрения и проанализировать данный феномен с позиций культурной антропологии: приблизиться к пониманию того, как письмо использовалось, каковы были предпосылки и следствия этого использования, каков был социально-культурный контекст его создания и бытования. Данный анализ позволит показать власть письма и властный ресурс, который оно делегирует его обладателям.

Примеры изобретения письменных знаков представителями коренных народов Сибири в конце XIX – начале XX в. не единичны [Иванов 1940: 23-26]. Известно «юкагирское письмо»: юкагирские девушки создавали так называемые «любовные письма». В них они рассказывали о своих отношениях с молодыми людьми и о связанных с этими отношениями чувствах и переживаниях: любви, ревности, горе от разлуки и т. д. [Иохельсон 1934: 152-157]. На бересте острием ножа выводились линии и узоры, которые обозначали дома, людей, а также мысли и чувства героев писем. Помимо «любовного» у юкагиров также существовало картинное

письмо, в котором передавалась информация о маршрутах кочевков: так разные семейные группы узнавали о местонахождении друг друга [Там же: 153]. Картинное письмо встречалось и у нивхов, вырезавших на ритуальных ковшах обстоятельства добычи медведя [Крейнович 1934: 184-186]. В общем, гравировка на костяных изделиях, рисование на деревянных предметах и даже скалах, распространенные в Северо-Восточной Сибири, также можно отнести к рисунчатому письму [См.: Hoffman 1897; Богораз 1939; Иванов 1949: 109-121; Головнев 2000б: 185-188; Тишков 2008].

Однако больший интерес представляет письмо с зачатками логографии, когда за отдельным знаком закрепляется определенное значение – слово.³⁰ Например, коряки на бересте с помощью костяной иголки наносили значки для фиксации количества убитых и сданных в факторию шкурок зверей и выменянных на них товаров [Стебницкий 1934: 53-54]. С. Н. Стебницкий, писал, что охотник записывал «обычно, сколько он убил тюленей, лисиц, сколько шкурок того или иного зверя сдано им в факторию, какие товары и в каком количестве взяты им для себя или для товарищей, сколько выловлено рыбы» [Стебницкий 1934: 53]. В начале XX в. Н. Н. Беретти видел у коряков села Каменное записные книжки, в которые они заносили информацию о долгах [Беретти 1929: 33-34]. Делалось это с помощью придуманных ими значков. Так, вертикальная палка обозначала единицу (рубль), крест – десятку, крест в кружке – сотню, точка – одну копейку, дом с крестом – Гижигу (так как там есть церковь), дом без креста – Пенжино (здесь церковь отсутствует), ёлка – тунгуса (так как тунгусы живут в лесах), лодка –

³⁰ Письмо логографического, или словесного типа, принципиально отличается от пиктографических (рисунчатых) систем, встречающихся во всех уголках земного шара. Особенность рисунчатого письма заключается не в изобразительности/наглядности знаков, как считал, например, В. Г. Богораз, писавший, что «часть графем Тыневила имеет пиктографический характер», имея в виду, что знаки сохраняют внешнее сходство со своими денотатами [Богораз 1934а: 9]. Основная характерная черта пиктографии состоит в другом: она передает общий смысл, а не конкретные слова или звуки, она толкуется, а не читается [Истрин 1961: 26-32; Истрин 1965: 32-37; Фридрих 1979: 36-45]. В логографическом же письме сказанное фиксируется пословно, но отсутствуют грамматические категории. Например, повествования на чукотских или эскимосских костяных изделиях должны быть отнесены к пиктографии, равно как и упомянутые юкагирские любовные письма, маршрутные карты на бересте и мемориальные знаки на деревьях у различных сибирских народов.

оседлого коряка, чум – кочующего туземца, квадрат – кирпич чая. Используя эти незамысловатые рисунки, коряки записывали, кто кому сколько должен.

С. М. Широкогоров писал, что среди бираров (одного их тунгусских племен) было принято записывать на деревянных табличках с помощью специальных знаков количество и наименование, взятых из лабаза предметов. Каждый человек, бравший что-либо из семейного хозяйственного склада, отмечал, что он забрал и с какой целью, а также называл свое имя. Некоторые бирары пользовались маньчжурскими знаками, другие применяли аутентичные, разработанные самими тунгусами, знаковые системы [Shirokogoroff 1929: 298]. Приведенные примеры показывают, что похожие изобретения были и у других народов, и случай Тыневиля не был единственным.

Свидетельством существования письменных знаков у чукчей, по крайней мере, на рубеже XIX-XX вв. является рисунок, сделанный чукчей и опубликованный В. Г. Богоразом в одной из ранних его работ (рис. 37) [Богораз 1913: 15]. Зарисовка была прокомментирована ее автором по просьбе исследователя. На нем изображено стойбище богатого торговца. Можно видеть многочисленные шкурки пушных зверей: песцов, росомех, лисиц, развешенных на веревках. Повсюду стоят тюки, с уложенными в них товарами. Практически возле каждого такого скарба нарисованы значки (внешне, кстати, напоминающие графемы Тыневиля). В. Г. Богораз думал вначале, что это тамги, но чукотский художник опроверг его предположение. Исследователь даже написал, что автор рисунка сам не понимает смысл этих знаков. Но далее он добавил, что, по словам автора рисунка, значки стоят возле тех тюков, где лежат однородные товары: оленье шкуры, ремни, кожи, ткани, ружья, а там, где товары смешаны, знаки отсутствуют. Таким образом, можно предположить, что уже в XIX в. в торговом деле, а может быть и более широко, использовались знаки-символы для обозначения отдельных категорий предметов.

Обменные практики, следует полагать, стимулировали создание письменностей, ведь у торговцев была насущная потребность в символических обозначениях для фиксации движения товаров. С ростом товарооборота эта потребность также возрастала. Интенсивная торговля существовала на Чукотке и в досоветский период. Она велась не только между разными группами оленных и приморских людей, но также с представителями индустриальных обществ. Среди чукчей даже сформировался особый вид промысла – посредничество в обмене [Ярзуткина 2011: 179]. Его осуществляли так называемые *кавральыт* («поворотчики»), которые разъезжали по Чукотке с товарами и проводили обмен с целью получения прибыли [Богораз 1934б: 4, 88; Вдовин 1964: 123-124; Вдовин 1965: 270; Куликов 2002: 98]. Их влияние и количество на протяжении всего XIX в. возрастало в связи с развитием торговли на Чукотке, появлением большого количества европейских и американских товаров [Ярзуткина 2011: 179].

После установления советской власти бюрократизация повседневной жизни на Чукотке продолжалась и усиливалась. В результате в 1920-30-е гг. произошел бум создания письменных знаков на Северо-Востоке Сибири. Показательно, что именно работники факторий и торгово-заготовительных баз становились этими изобретателями [Стебницкий 1934: 53-54; Леонтьев 1967: 192-193].

В. В. Леонтьев перечисляет конкретные имена: Аймет (село Энурмино), Гемауги (село Нунямо), Чаре (село Сешан), Ренто (село Чегитун) и, конечно, Антымавле [Леонтьев 1967: 192-193], которого писатель сделал главным героем своего рассказа «Антымавле – торговый человек» [Леонтьев 1974]. Будучи торговцем, Антымавле вел отчетность с помощью придуманного им письма: «сыпучие продукты он обозначал контурами мешков с одним-двумя ушками, чай – квадратиками, заготовки – контурами зверей» [Леонтьев 1967: 192-193]. Все упомянутые выше изобретатели были именно торговцами, не

знавшими грамоты, но испытывавшими практическую потребность в письме для фиксации информации о процессе обмена.

Приведенные примеры говорят о практической значимости письма. Не будет преувеличением сказать, что у представителей коренных народов Сибири существовала необходимость в нем. Изобретаемые письменные знаки использовались для передачи разного рода информации, как в хозяйстве, так и в торговле. В условиях набравшей темпы бюрократизации овладение письменностью давало человеку очевидные преимущества.

Но вернемся к Тыневиллю и его изобретению. С одной стороны, его знаки на общесибирском фоне можно назвать уникальными. По уровню разработанности с ними несравнима ни одна из упомянутых систем письма. К концу жизни Тыневилля им было придумано порядка тысячи графем, визуально напоминающие изящные витиеватые и узоры [Лавров 1969: 27]. Они включали обозначения не только существительных, но и глаголов, прилагательных, наречий, предлогов, союзов и даже вводных слов.

С другой стороны, случай Тыневилля вписывается в общую тенденцию своего времени: у чукчей, как и многих других бесписьменных народов Российского, а затем советского, государства, назрела потребность в использовании письменных знаков в их повседневной жизни. Тыневиль и его окружение находили практическое применение придуманному письму.

В частности, Тыневиль иногда переписывался со своими родственниками и знакомыми [Сергеев 1956: 148; Лавров 1969: 26], то есть использовал свою систему в целях коммуникации. По словам А. М. Миндалевича, в 1931 г. созданная письменность «в основном была уже распространена среди целого ряда кочевых туземных групп Бельского и Танюрерского района» [Миндалевич 1934: 196]. Правда, М. А. Сергеев писал о склонности исследователей преувеличивать масштабы бытования изобретения Тыневилля и отмечал, что его письма «так и не вышли за пределы семьи и совхоза» [Сергеев 1955: 290]. Так или иначе, пускай на

весьма локальном уровне, но письмо способствовало интенсификации социально-коммуникативных связей между людьми.

Однако насколько широко данная практика применялась, и каков был предмет переписки, не известно. Вполне вероятно, что с помощью «писем» происходил обмен новостями, передавались просьбы и предупреждения. Но такая форма коммуникации вряд ли была интенсивной. Один из сыновей Тыневилья, Егор, рассказал И. П. Лаврову, что писал отцу за всю жизнь только два раза: один раз из оленсовхоза в тундру, а второй – из Уэлькаля, где он проходил военную службу [Лавров 1969: 26].

Более того, по версии М. А. Сергеева, на первых порах Тыневилья делал записи исключительно для себя и только после переселения в совхоз «вышел за пределы этого личного интереса» [Сергеев 1956: 146]. Автор описывает первый случай использования письма в качестве переписки следующим образом. «Как-то понадобились срочно капканы, а в совхозе их не оказалось, – писал М. А. Сергеев, – Тогда Тынеувилья послал записку младшему сыну, учившемуся в школе на Усть-Белой. Мальчик прочел, сказал учительнице, та – продавцу кооператива, и капканы тотчас прислали. <...> Вслед за тем письма его вышли за пределы семьи» [Сергеев 1956: 148]. Таким образом, хотя письмо и стало в какой-то момент использоваться как средство коммуникации, изначально оно имело какое-то другое применение.

Известно также, что с помощью своих знаков Тыневилья вел хозяйственные записи по учету совхозных оленей. Колхозное строительство шло рука об руку с бюрократизацией чукотских хозяйств и стимулировало развитие письменностей. Ведь люди теперь должны были делать записи в кооперативах, советах, комитетах взаимопомощи [Сергеев 1955: 286]. Поэтому, когда Тыневилья попал в совхоз, его изобретение оказалось востребованным. Став бригадиром оленеводческой бригады, он начал вести дневник о состоянии совхозных оленей [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 1]. Русские работники всячески поощряли его занятие, обеспечивали

необходимыми материалами и говорили о полезности таких записей [Лавров 1969: 26].

Использовал ли он свое изобретения в хозяйственно-экономической деятельности до переселения в совхоз – сказать трудно. Его письменная лексика вобрала в себя «круг традиционных интересов оленеводов, охотников и рыбаков» [Лавров 1969: 27]. Но Тыневиль не был богатым оленеводом или торговым человеком, он был бедным пастухом, рыболовом, охотником. Конечно, он участвовал в обменных отношениях, как и все чукчи, но большой необходимости учета движения товаров у него не было. И еще раз повторю: прямых указаний на то, что Тыневиль использовал письмо в хозяйственной деятельности до переселения в колхоз, я не встречала.

Кроме того, как уже отмечалось, его письмо выходило за рамки счетно-учетной системы: лексика Тыневиля позволяла не просто перечислить те или иные объекты, а рассказать целую историю, наполнив ее эмоциями и отношением самого автора к ней. Особенно примечательно обилие союзов, наречий и вводных слов, характерных для чукотского красноречия [Богораз 1934а: 9].

Полагаю, что смыслы изобретения Тыневиля нужно искать не столько в плоскости возможной практической применимости знаковых систем в повседневной жизни, сколько в «палитре эмоций», открывающейся перед тем, кто постиг искусство письма. В этой связи примечательно, что Тыневиль, в основном, использовал письмо для ведения дневниковых записей [Лавров 1969: 26-27]. «Он писал о погоде и ее изменениях, о новых, появившихся лицах, а больше всего о своем совхозе» [Сергеев 1955: 289-290]. Тыневиль делал записи ежедневно и любил перечитывать их по вечерам. Изобретение знаков, несомненно, открывало создателю новые возможности обращения к своему прошлому и своей памяти.

Данное свойство письменности было детально раскрыто А. О. Большаковым на египетском материале [Большаков 2001]. Оно также может быть продемонстрировано и на других примерах. С. В. Иванов описал

использование рисунчатого письма неграмотным кладбищенским сторожем из города Тара в Омской области. Этот человек в 1927 году в течение многих лет вел своеобразный дневник, куда ежедневно заносил случившиеся с ним события [Иванов 1940: 23]. Следовательно, он писал именно для памяти. Разного рода «знаки-памятки» существовали и у многих сибирских народов. Например, нивхи на специальных деревянных ковшах, использовавшихся во время «медвежьего праздника», «рассказывали» истории добычи медведя. Рассматривая вырезанные на них знаки, люди во время пиршества вспоминали и обсуждали обстоятельства охоты [Крейнович 1934: 184-186; Иванов 1940: 24]. Манси вырубали мемориальные охотничьи знаки на деревьях неподалеку от мест, где был убит зверь [Иванов 1940: 24]. Тофалары, эвенки также отмечали на деревьях произошедшие с ними события и писали на них свои инициалы [Иванов 1940: 24; Simonova 2012: 49-69]. Таким образом, связь письма и памяти представляется достаточно сильной.

Практическая и эмоциональная стороны письма объединяются в идеологической значимости изобретения Тыневиля. В этой связи необходимо вспомнить об отношении чукчей к феномену письменности в принципе. Способность русских, других европейцев и американцев разговаривать на бумаге удивляла и даже поражала их. Такое ее восприятие нашло отражение в художественной литературе. «Это чудо», – воскликнул чукча Когот, главный герой романа Ю. Рытхэу «Магические числа» (прототипом которого был Кагот, описанный Г. У. Свердрупом [Свердруп 1930: 9, 15-17, 50-52, 78, 114, 130, 187, 197-201, 209-211]), разглядывая русскую газету [Рытхэу 1986: 153]. «А откуда русские получили эти значки?», – с надеждой спрашивал он людей, мечтая про себя о чукотском письме [Рытхэу 1986: 153].

С приходом советской власти интерес к письму среди чукчей даже возрос. Это было связано с тем, что люди видели и хорошо понимали те изменения, которые происходили в их обществе и старались к ним приспособиться, извлечь из них выгоду. М. А. Сергеев писал, что «чукчи и

коряки предпочитают учиться русскому, а не родному языку, мотивируя это тем, что «они хотят скорее понимать русских» [Сергеев 1955: 504].

Н. Галкин виделся с богатым чукотским торговцем Алитетом в 1920-е гг. Он был очень влиятельным среди местных жителей человеком. Автор отметил, что он был наиболее прогрессивный из своих сородичей, быстро перенимал различные новшества. В частности, он очень хотел обучить грамоте своих детей [Галкин 1929: 111]. То есть Алитет понимал, что в современных реалиях для благополучия и процветания необходимо владеть умениями письма и чтения.

Чукча по имени Рэрмэн, член Чукотского окружкома ВЛКСМ, говорил, что грамотность необходима чукчам для их благополучия: «Я только теперь понял, зачем к нам приехали русские. Я понял, что вы приехали учить нас, как лучше построить нашу жизнь, чтобы и мы жили также, как вы живете на материке. Но я понял это так быстро потому, что сам хорошо говорю по-русски, я грамотный, много читал и понимаю прочитанное. А много еще чукчей неграмотных, они мало говорят по-русски и видят русских мало...» [Вдовин 1965: 341].

Некоторые герои полевых дневников В. Г. Кузнецовой имели «желание научиться говорить по-русски» и «при каждой встрече» старались запоминать новые слова [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 353, л. 8]. Например, Номгыргын выучил их немало и знал, как сказать: откуда пришел, здравствуй, снег, солнце садится, солнце взошло, спрашивать, много спрашивает, дым[овая] труба, сижу, шью, дайте прикурить [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 353, л. 8-8 об.]. А те чукчи, которые учились писать и считать, иногда просили исследовательницу помочь им с заданиями по арифметике, прописи и русскому языку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 14; д. 371, л. 8, 9; д. 372, л. 2 об.; д. 378, л. 3, 5-6; д. 379, л. 5-5 об.; д. 393, л. 9 об.-10]. Характерно, что отдельные обложки ее тетрадей исписаны буквами и словами, нанесенными очевидно не ее рукой, а рукой, которая еще не

уверенно выводит буквы алфавита. Всё это говорит о желании чукчей овладеть навыком письма.

О понимании чукчами идеологической силы письма свидетельствует одна из историй с известным лоринским шаманом Тамэни – активным борцом с советской властью. Присмотревшись к деятельности кочевой школы, он стал требовать фиксации его воззрений в печатном виде: «В этом вопросе Тамэни доходил до требования к учителю Вдовину записать его учение, претворить его в книгу подобно первому чукотскому букварю «Красная грамота», после чего Тамэни обещал послать детей в школу для изучения его «откровений» [Хаховская 2013: 119].

В 1920-1950-е гг., в разгар колхозного строительства, письменность ассоциировалась с советизацией. И противоречивость отношения чукчей к советскому государству переносилась на их отношение к письму. С одной стороны, в условиях набиравшей темпы бюрократизации общества, умение писать становилось ресурсом, обладание которым открывало перед людьми новые возможности: грамотный человек мог получить хорошую должность в колхозе или торгово-заготовительной базе, он разбирался в документации, которая появилась в тундре в связи с введением учета оленей и сбора налогов, мог ориентироваться в бумажных денежных знаках.

С другой стороны, вместе с осознанием преимуществ письма в условиях политики советизации, включавшей коллективизацию, интернатную систему образования, искоренение шаманских практик, к письменным текстам и даже просто бумаге чукчи нередко выказывали откровенно враждебное отношение. В. Г. Кузнецовой приходилось неоднократно с ним сталкиваться [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 60 об.; д. 383, л. 9 об.; д. 390, л. 14]. «Только пишешь», – не раз звучал упрёк в ее адрес [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 60 об.; д. 383, л. 9 об.]. Летом 1949 года чукчи даже выкинули ее полевые тетради за весь летний период [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 22-23]. Когда в стойбище происходило несчастье, например, кто-то из жителей заболел, то причину видели в исследовательнице, а именно в том, что она много пишет и

часто в самое неподходящее время (например, ведет записи во время ритуалов) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 14].

Однажды девочка Раглинэ из стойбища, в котором жила В. Г. Кузнецова, зайдя в ярангу, услышала от своей матери, сморщившей нос: «От тебя пахнет русскими». Сидевший рядом чукча Каглё добавил: «Конечно, запахнет, так как Раглинэ возится с бумагами и пишет» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 15]. Таким образом, дурной запах, запах русских, бумага и буквы сплетались воедино. В этом коротком диалоге концентрированно отражено сразу несколько наиболее значимых переживаний: негативное, настороженное и даже враждебное отношение к русским, их экспансии и, как следствие, к символу их культуры – письму.

Как показал Дж. Скотт в своей работе «Искусство не быть управляемым: анархистская история нагорий Юго-Восточной Азии», бесписьменность, наряду с пространственным расположением на периферии, физической мобильностью, типом хозяйственной деятельности, пластичностью социальной организации, эгалитаризмом, религиозной неортодоксальностью, может рассматриваться как адаптационный механизм, предназначенный для ухода людей от государственного влияния, как способ сопротивления попыткам государства подчинить население какой-либо территории [Scott 2009: 220-237]. Данная логика рассуждений может быть применена и к Чукотке второй четверти XX столетия.

Многие чукчи, сопротивляясь экспансии советского государства в их повседневной жизни, активно боролись с попытками последнего сделать их, оленеводов, охотников и рыбаков, грамотными. Особенно сильный протест у местного населения вызвали школы-интернаты. «Скажи, Варвара, чтоб не принуждали отдавать детей в калеткоран» (школу), просила пожилая чукчанка Кыйптынеут В. Г. Кузнецову [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11 об.]. Многие чукотские шаманы боролись с распространением грамотности, среди пророчеств которых звучали следующие: «не отдавайте детей в школу, а то не будет зверя», «когда дети пишут, в это время море сковывается льдом

и зверя не бывает» [Хаховская 2013: 118-121]. Такие предсказания были весьма действенными. Так, «в ноябре 1931 г. в селении Инчоун из-за активного противодействия шаманов Омрынеута (в другом написании Имринеут) и Тынетегина, мобилизовавших на свою сторону все население, не удалось организовать передвижной пункт ликвидации неграмотности: работа в ликпункта в Инчоуне была сорвана и перенесена в село Миткулен» [Хаховская 2013: 118-121].

Случай Тыневиля, в общем, тоже может быть осмыслен в рамках теории политического сопротивления. Однако он отличается от описанной выше модели. Ведь Тыневиль не отрицал письмо, а создавал его. Придумывая знаки и используя их, он подражал русским, их умению писать. Примечательно, что мотив уподобления проявлялся также в других сферах его жизни, особенностях его поведения. Например, он по-русски «здоровался с рукой», носил в куртку, стал пользоваться свечами, бумагой, карандашами (напомню, что изначально он писал на деревянных дощечках) [Сергеев 1956: 147; Лавров 1969: 26]. Жена его также поддерживала новшества: мыла посуду, стирала бельё, обзавелась полотенцем, начала носить блузку, научилась варить суп с вермишелью и овощами [Сергеев 1956: 146-147].

Однако письмо не было простым копированием, одного из маркеров другой культуры, «приспособлением к внешнему миру», то есть мимикрией [Вульф 2012: 83]. В таком случае Тыневиль просто выучился бы алфавитному письму – кириллице, аналогично тому, как он овладел навыком рукопожатия. Такая стратегия известна и уже описывалась на примере других регионов. Например, Дж. Скотт в своем исследовании горцев Зомии отмечал, что с ростом преимуществ от вовлеченности в государственную систему, представители догосударственных обществ начинают проявлять интерес к письменности этого государства, обучаться ей [Scott 2009: 237]. Но Тыневиль пошел особым путем: подражая чужому письму, он создал свое собственное и противопоставил последнее первому. Таким образом, случай Тыневиля стоит рассматривать не как простое механистическое уподобление,

а как способ переосмысления других и себя через творческие подражательные действия, то есть мимезис [Вульф 2012: 11].

Тыневиль, создавая изящные значки, опирался на свой культурный опыт, традиционные знания и представления. Чукчи, кстати, воспринимали рисование, черчение и письмо как нечто схожее по своей сути, так как называли их одним словом – «кэлик». [Молл, Инэнликэй 2005: 64]. Но при этом, будучи человеком своего времени, Тыневиль реагировал на те социальные изменения, которыми была отмечена первая половина XX столетия. Полагаю, что его письмо стало «ответом» на специфические исторические условия, сложившиеся на Чукотке в начале XX в., когда происходила экспансия русской/советской культуры в рамках политики советизации коренного населения. Прежде исследователи феномена Тыневилья рассматривали его изобретение с позиций эволюционизма [Богораз 1934а: 5-46; Сергеев 1956: 141-149; Лавров 1969: 26-28; Фридрих 1979: 206]. То есть в этом случае они видели ключ к пониманию механизмов изобретения письменности первобытными людьми. Но, полагаю, эволюционистскую интерпретацию неверной, так как Тыневиль жил не в каменном веке. Он был человеком своего времени, в котором контакты чукчей и русских были частью повседневности. Тыневиль, создав письмо, намеренно уподоблялся русским людям.

Тыневиль сознательно противопоставлял свою знаковую систему русскому письму. Он говорил учительнице Мельниковой, которая показала ему кириллицу: «Если поймешь, что я пишу, обогатишься чукотским разумом» [Лавров 1969: 28]. До конца своей жизни он продолжал упорную работу по совершенствованию своей письменности, придумывая новые и упрощая старые знаки. Эволюцию некоторых из них можно проследить, сопоставляя графемы в работах В. Г. Богораза, А. М. Миндалевич и И. П. Лаврова. По вечерам он учил других чукчей писать и читать его знаки-слова, то есть стремился к распространению изобретенного письма среди чукчей [Сергеев 1956: 148; Лавров 1969: 26]. Возможно, он надеялся, что его

творение сможет заменить внедряющуюся, часто насильно, русскую письменность, конкурировать с ней. Именно этим может быть объяснена его упорная работа по совершенствованию и распространению созданных им знаков. Многие относились с недоверием к занятию Тыневилья, но он говорил: «Учитесь! Должно быть у чукчей свое письмо» [Лавров 1969: 26]. Тыневиль гордился и радовался, когда его письменность оказывалась полезной для людей. Например, после упоминавшейся истории с капканами «Тынеувиль был очень доволен», что его письмо оказалось нужным для успешной деятельности колхоза [Сергеев 1956: 148].

В результате, стратегия творческого подражания и одновременно с этим противопоставления себя русским открыла Тыневилью возможность социального роста. Об этом говорит его биография, о которой можно узнать не только в пересказах современников, но и из текстов на табличках Тыневилья.

Родился Тыневиль в конце XIX в. в одном из стойбищ бассейна р. Белая. В. Г. Богораз и А. М. Миндалевич писали, что он был приморского происхождения – пришел в тундру с берега Колючинской губы [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 1; Миндалевич 2007: 24]. Вероятно, такое заключение было сделано после прочтения табличек Тыневилья, на одной из которых написано:

«Там на /стойбище/ Кулючин людей много рукавицы делала тоже мама делала шкуры тоже делала оленье лапы тоже делала замшу мама на стойбище Кулючин» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 11].

Однако Ку(в)лючин – это чукотское название поселка Усть-Белая, а также горы, у подножья которой он находится, и реки Белая. Вот что писал И. С. Вдовин в своей полевой тетради об этом селении в 1957 г.: «Поселок колхоза 1-й ревком Чукотки находится на правом возвышенном берегу р. Анадыря, немного ниже впадения р. Белой (Кулусиwэм). ... Раньше это был поселок оседлых юкагиров и чуванцев, который назывался по-русски Усть-Белая. То же название он носит и теперь. По-чукотски он называется

Кулусин, также называется гора, у подножья которой расположен поселок» [АМАЭ, ф. 36, оп. 1, д. 59, л. 17]. Аналогичным образом В. Г. Кузнецова, в своих полевых дневниках зафиксировала, что чукотским названием для Усть-Белой, а также реки, на которой он находится, является слово «Кулючин» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 2; д. 352, л. 8]. Тыневиль впервые встретился с русскими колхозниками именно в районе р. Белой. В общем, есть все основания полагать, что он родом именно отсюда, а не с побережья Чукотского моря.

Не вполне ясно, была ли его семья оленеводческой или же жила исключительно рыболовным промыслом и континентальной охотой. Так или иначе, родители Тыневиля умерли, когда он был «еще маленький» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 11]. «Меня оставили отец умер также мать оставила умерла раньше», – писал изобретатель знаков [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 11].

В разные периоды жизни до вступления в колхоз Тыневиль то занимался оленеводством, работая пастухом и стараясь сберечь и приумножить своих оленей, то оседал на реке и добывал себе пропитание рыбной ловлей. Придя пастухом в одно из стойбищ, Тыневиль познакомился со своей будущей женой Раулиной. Она была дочерью хозяина Вау, на которого он работал [Лавров 1969: 26]. По ее воспоминаниям, Тыневиль «делать слова начал, когда родились три сына» [Там же] (всего в семье было четверо детей) [Сергеев 1956: 146]. Согласно В. Г. Богоразу это произошло во второй половине 1920-х гг. [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 1].

В различных описаниях упоминается случай (а скорее случаи) утраты Тыневилем личных оленей. Следствием этого согласно одним повествованиям становилось превращение Тыневиля в пастуха, по другим – в оседлого чукчу.

Например, жена Тыневиля, Раулине, уже будучи вдовой, вспоминала:

«Был Тыневиль. Было стадо. Богатые оленеводы отобрали. Бедствовал. Пошел батрачить. Стал пасти оленей у моего отца Вау» [Лавров 1969: 26].

М. А. Сергеев узнал от супругов И. В. и С. М. Друри, которые являлись директором и зоотехником Усть-Бельского совхоза соответственно, а также «друзьями» Тыневилья, что создатель письма был кочевником-оленеводом, но «потерял оленей и превратился в «сидячего» (оседлого) жителя одного из притоков реки Белой, в среднем течении Анадыря» [Сергеев 1956: 145-146].

Сам Тыневиль записал на дощечках: «Они/люди стойбища/Утенки отняли стадо однако я сын один давно я слаб действительно прежде мой так что я тайно на тундре плакал только так однако я слаб однако еще меня мать не покинула как вдруг на реку я ушел» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 9].

А. М. Миндалевич приводит еще одну версию «оседания» Тыневилья на реке [Миндалевич 2007: 30-39]. Его повествование литературно и даже драматично, но сложно сказать, насколько достоверно. Вкратце история была следующей. Могущественные шаманы решили, что умение Тыневилья «разговаривать» при помощи знаков – ни что иное как шаманский дар. Они настаивали, чтобы он принял призыв. Но Тыневиль сомневался. В конечном счете, он отказался стать шаманом, поэтому вынужден был со своей семьей покинуть оленеводов и перебраться на один из притоков р. Белой, где стал добывать средства к существованию рыболовством и охотой на пушного зверя.

Видимо, приведенные истории относятся к разным периодам его жизни. Отмечу также, что Тыневиль и его семья жили бедно и часто испытывали сильную нужду. В текстах табличек содержится много жалоб на их полуголодное существование.

«Теперь как раз боюсь оленных сыновей трое однако телята дохнут также боятся сыновья все олени дохнут много мы боимся все теперь» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 9].

«Теперь тоскуем все я все сыновья только все мать я тоскуем однако лето наступает боимся олени передохнут много однако боюсь много больных оленей много испытали недавно» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 9].

«Давно мы питались морошкой все равно поедали мы также шкуру тогда кое как жили мы совсем мало ели завидовали мы стаду мы с тех пор имеем зависть» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 9].

«Также только так спали так себе много исхудали мы только кое как жили совсем» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 9].

«На реке жили мы однако сетей не было чем промышлять совсем нету не можем кое как жили так что рыбу хариуса этим питались» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 12].

«Наш дом еще был на реке там все трое сыновья слабые давно я еще не мог рыбачить говорит Тыневиль так что теперь к русским хотим стадо наше действительно так же однако будет пусть пускай так себе просто» [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 9].

В начале 1930-х гг. Тыневиль знакомится с русскими: А. М. Миндалевичем и другими участниками экспедиции Арктического Института, а также русскими людьми, занимавшимися созданием Усть-Бельского совхоза. Они были в восторге от таланта Тыневиля и предложили ему с семьей работать у них. Он «хотел к русским» и принял предложение, став старшим бригадиром оленеводческой бригады [Сергеев 1956: 146].

Здесь Тыневиль с головой ушел в работу по совершенствованию письменности. В совхозе упоминавшиеся ранее супруги Друри, а также другие сотрудники, сочувствовали ему и всячески поощряли его занятия: обеспечивали его бумагой и карандашами, сделали ему деревянный ящик, который служил ему столом и хранилищем для записей, выдавали свечи. Кроме того, его фактически освободили от обязанностей пастуха: оленями занимались сыновья, сам же Тыневиль занимался письменами [Сергеев 1956: 147]. Прожил в совхозе Тыневиль до своей смерти, которая произошла в возрасте 40-45 лет, то ли в 1937 [Сергеев 1956: 146], то ли в 1944 году [Лавров 1969: 26].

Таким образом, биография Тыневиля напоминает путь героев чукотских сказок. Он был сироткой, бедным пастухом, рыболовом, охотником,

постоянно голодал. Но после изобретения письма отношение к нему чукчей изменилось. Он был даже близок к тому, чтобы стать шаманом [Миндалевич 2007: 30-32]. Он мог бы возглавить борьбу чукчей с советской властью: по свидетельству А. М. Миндалевича, другие шаманы склоняли его к этому [Миндалевич 2007: 30-32]. Однако Тыневиль выбрал иной путь: он пошел в колхоз, где стал бригадиром, уважаемым и знаменитым человеком, которого звали «профессором» [Лавров 1969: 26]. (Это, кстати, не мешало ему считать, что в него вселился дух оленного хозяина [Сергеев 1956: 149]).

Изобретение письма Тыневилем – это не только способ коммуникации или ведения хозяйственно-экономической деятельности, но и средство политического сопротивления и приобретения власти. Этот путь изобретательства, с одной стороны, предстает в виде подражания колонизатору – государству, а с другой – является продолжением традиций, уходящих вглубь веков и связанных со знаково-изобразительной деятельностью коренных народов Северо-Восточной Сибири. Как отмечал Дж. Лейп, «одна «культура» встречает другую, и инновационное мышление становится результатом» [Цит по: Leach 2004: XIII].

Пример Тыневиля позволяет увидеть в миниатюре более широкие тенденции своего времени: взаимоотношения чукчей и других коренных народов Севера с советской властью в 1920-1930-е гг., которые были не столь прямолинейны и схематичны, как может показаться на первый взгляд. Как отметил Н. Б. Вахтин, «на протяжении нескольких десятилетий – примерно с 1920-х по середину 1950-х гг. – советская идеология сплеталась с традиционными верованиями и практиками, образуя, в особенности в среде местных элит, сложное самодостаточное единство» [Вахтин 2005: 185].

Невозможно поделить людей, живших в то время, на сторонников и противников советизации: «колхозников», с одной стороны, и «шаманов и кулаков», с другой. Каждый человек имел свое собственное понимание происходивших процессов, и оно не сводилось к двум полюсным мнениям – «за преобразования» или «против них». Люди действовали по ситуации,

осуществляя не уход от государства, а диалог с ним, в целях достижения жизненных целей, в частности, связанных увеличением властного ресурса конкретного человека. Не случайно информанты П. Грэй, работавшей на Чукотке в 1990 г. не оценивали советский период «в чисто негативных терминах», а отмечали «как позитивные, так и негативные последствия встречи коренного населения с советской системой» [Gray 2005: 84].

Итак, вспоминая исторический контекст и биографию Тыневиля, можно заключить, что изобретенная письменность нужна была ему, чтобы сохранить себя. Она являлась своего рода внутренним компромиссом, формой взаимодействия с действительностью, диалогом с новой властью – советским государством. Ведь письмо позволяло ему, без причинения ущерба для его статуса и даже с пользой для него, одновременно быть в лагере сторонников социалистического строительства (устроители Усть-Бельского колхоза восхищались и умилялись чукотскому гению), и в то же время противопоставить себя – чукчу – русским людям.

4. 3. Особенности отношений государства и коренного населения Чукотки: колхоз «Тундровик»

В последнем разделе данной главы предлагаю снова вернуться в Амгуэмскую тундру конца 1940-х – начала 1950-х гг., повседневная жизнь обитателей которой подробно рассматривалась вначале данной работы. Если в первой главе акцент был сделан на выявлении неравенства и распределении властного ресурса между жителями нескольких стойбищ, то здесь будут проанализированы отношения этих жителей с советским государством в контексте властных отношений. Тезис, развиваемый в двух предыдущих разделах четвертой главы, об инструментальном и ситуативном использовании государственных порядков чукчами в своих интересах, в частности, с целью приобретения власти, наращивания своего авторитета, может быть подтвержден и материалами из дневников В. Г. Кузнецовой.

Прежде всего, отмечу, что коллективизация Амгуэмской тундры происходила позже, чем в других регионах Чукотки. Началась советизация

Чукотки в 1923-1926 гг. [АМАЭ, ф. К-II, оп. 1, д. 265, л. 36, 60; Вдовин 1965: 295]. Однако населения тундры она касалась слабо до конца 1920-х гг. [АМАЭ, ф. К-II, оп. 1, д. 265, л. 60; Вдовин 1965: 295]. Только на рубеже 1920-1930-х гг. развернулось колхозное строительство среди оленеводов [Вдовин 1965: 301]. Хозяйства же, кочевавшие в бассейне р. Амгуэмы, вошли в состав колхозов одними из последних – в 1940-е – начале 1950-х гг. [См. упоминания единоличников у В. Г. Кузнецовой: АМАЭ, ф. к-1, оп. 2, д. 367, л. 18; д. 375, л. 11 об.; д. 389, л. 18 об.; д. 403, л. 3 об.]. В целом, коллективизация на Чукотке была завершена к 1952 г. [Вдовин 1965: 345, 348]. В этой связи, справедливо полагать, что те процессы, которые происходили в 1920-1930-е гг. на побережье, или, например, в Анадырском районе, аналогичны тем, которые начались на Амгуэме в 1940-е гг.

Действия и слова жителей Амгуэмской тундры того времени подтверждают обозначенное двойственное отношения чукчей к советскому государству. В. Г. Кузнецова писала в Ленинград в телеграмме, что она наблюдает ростки нового в колхозе «Тундровик» [СПбФ АРАН, ф. 142, оп. 1, д. 8, л. 28]. Но это была официальная риторика. Дневники свидетельствуют о несколько иной, куда более сложной, многогранной ситуации. Многие действия официальных властей вызывали негативное восприятие нововведений. Что именно не нравилось чукчам в колхозах, и шире, советизации?

Во-первых, политика по отношению к собственности советского государства была крайне не популярной среди местного населения. «А как только ванкаремские охотники поймают нерп, и танныт (русские – перев. с чук.) сбегаются набирать себе нерпичьего мяса. По две нерпы оставили в каждой яранге у ванкаремских охотников, а каждую третью забрали и сложили все забранные нерпы в один склад», – высказывала свои упреки В. Г. Кузнецовой Кыйптынеут [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11].

Оленеводы, конечно, не хотели отдавать своих оленей в колхоз, а если и становились его членами, то старались выделить в колхозное стадо как

можно меньше голов. При создании колхоза «Тундровик» Тымнэнэнтын выделил в колхоз вначале лишь 20 оленей, но после разговора с председателем Амгуэмского сельсовета Анкауги и продавцом Мэмылем отдал еще 80 голов. Номгыргын выделил только 50 оленей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 63].

Личные олени облагались высоким налогом – с одного оленя 11 рублей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 344, л. 18]. Это была целенаправленная политика советского государства, направленная на подрывание мощи индивидуальных хозяйств. Анкауги говорил об этом В. Г. Кузнецовой. Он отметил, что при коллективизации Мечигменской и Ионвээмской тундры в 1938 г. на крупных оленеводов наложили большой налог, и этим ускорили коллективизацию [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 362, л. 3].

Умкауги, например, именно во время уплаты налогов принял решение вступить в колхоз [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 344, л. 18]. Показательно описание внесения налога Тымнэнэнтыном в январе 1949 года. Продавец выдал председателю колхоза 7000 рублей за купленных у него двадцать восемь оленей и 900 рублей за три волчьи шкуры, то есть всего 7900 рублей. Но тут же члены бригады партии забрали у него эти деньги и оформили взимание налога за личных оленей, который составлял 8400 рублей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 62]. При этом зарплата председателя колхоза назначалась размером 600 рублей в год. [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 64]. Тымнэнэнтын заплатил за свое право иметь личное стадо двадцатью восьмью оленями и тремя волчьими шкурами.

Во-вторых, репрессивные меры по отношению к единоличникам не встречали сочувствия у местного населения, в том числе колхозников. Напротив, чукчи оказывались в ситуации, когда их родственники, соседи, друзья насильно лишались стада и забирались из тундры под арест. В. Г. Кузнецова находилась в Амгуэмской тундре как раз в то время, когда развернулась борьба против богатых оленеводов, противников колхозов. Весной 1951 года были арестованы Алэль и Нотанвот, Эйневтеген был убит,

многотысячные стада экспропрированы (например, семье Нотанвота оставили лишь 150 оленей) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 6; д. 392, л. 9-9 об.]. Характерно, что «настроение у кочевников стало другим» после этих событий, они уже сами стали говорить о вступлении в колхоз [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 392, л. 11-11 об.].

Известия в соседних стойбищах встречали безрадостно. Когда до яранг Тымнэнэнтына-Номгыргына дошла новость об аресте богача Алёля «в пологе наступило молчание. Пэнас полулегла головой к жирнику облокотясь на руку, задумалась. Тымнэнэнтын выслушав это известие, подал реплику – какомэ (выражение изумления – перев. с чук.). Через некоторое время заговорил и Тынагыргын: «Алёль был хороший и добрый для всех кочевников, особенно бедняков. Без всякой платы забивал оленя на пищу во все ближайшие бедняцкие стойбища» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 6-6 об.].

В-третьих, ситуация в торговой сфере часто становилась источником недовольства. Поставки товаров в колхозы налажены не были. Критикуя снабжение колхозников, Номгыргын «сказал, что единственное ружье, купленное Тымнэлькотом, и то оказалось старым, подержанным» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 1]. Кроме того, он «высказал свое недовольство по поводу продажи оружия не колхознику, Нотановоту, тогда как у Номгыргна, колхозника, совершенно нет оружия. «Лишь говорят, что все товары, а главное оружие, в первую очередь колхозникам», – говорил он В. Г. Кузнецовой [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 361, л. 5].

Товаров было мало, их явно не хватало [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 18 об., 23 об.]. При этом торговые связи с американцами находились под запретом. Такая политика также вызывала недовольство среди чукчей. В результате, антисоветские выступления шли рука об руку с «американофильством» [Хаховская 2013: 116]. Например, ярый противник коллективизации стадовладелец Ныквот, восхвалял американцев [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 8; д. 387, л. 11 об.; д. 403, л. 3-3 об.]. Он говорил:

«Колхозам скоро будет конец, американцы начнут войну с русскими, придут сюда и замрут колхозы» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 3-3 об.].

Номгыргын, «рассматривая географические карты, заинтересовались Америкой». Он заметил, что «Америка близка к Чукотке», и спросил В. Г. Кузнецову, почему оттуда не привозят ружей»? Он слышал, что и в Америке есть колхозное строительство [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 1].

Введение денег, в которых чукчи не очень хорошо разбирались,³¹ и, вообще, строгой регламентации всего процесса обмена не нравилось чукчам. Етуги говорил, например: «Мое мнение – в колхозе плохо. Мало кушают, нет камусов, шкур. Все нужно покупать. А здесь в тундре – не имея денег или обменных предметов, я пойду в нымным (поселок, селение – перев. с чук.) к Чейвуне, скажу, что у меня нет того-то, и мне дадут, не прося ничего в обмен. Немного работаю здесь, а кушаю хорошо» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 2].

Торговля все больше переходила под тотальный контроль государства. Это накладывало ограничения на привычные чукчам поведенческие модели взаимодействия с представителями различных государств: прежде всего, российского и американского. Чукчи прежде вступали в коммуникацию легко и быстро. Например, как только у берегов показывались корабли, они подплывали к ним, забирались на них, общались с членами экипажа, вели обмен [см. раздел 4.1]. Советская власть запрещала такие действия. «В прежние времена, как приходили пароходы, мы на лодках всем селением, семьями, подъезжали к пароходу, заходили на пароход, рассматривали все, везде лазили. Угощали нас. А теперь запрещают подъезжать на лодках к пароходам», – жаловалась чукчанка [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11 об.].

В-четвертых, не нравились ограничения, вводимые советской властью, на охоту и сбор растений. «Танныт (русские – перев. с чук.) не разрешают ходить в тундру собирать растения, – жаловалась старуха Кыйптынеут, –

³¹ Например, В. Г. Кузнецова пересчитывала деньги Гырголю. При этом последний не знал, можно ли на них что-то купить и, тем более, что именно [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 41].

«мы три раза сходили и перестали. Не разрешают. Казалось бы, что особенного? Пищу на зиму заготовливаем. Нет, нельзя» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11].

С апреля месяца запрещалась охота на пушных зверей на весь летний период [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 9 об.]. Шкуры зверей убитых в это время не принимались. Так, у Номгыргына не приняли серо-бурую шкуру зайца в торгово-заготовительную базу. Он высказал свою досаду в шуточной форме, как это часто делали чукчи (см. первую главу). «Из этой шкурки сошьем шапку и осенью, возвращаясь в тундру мимо русских поселков по Амгуэме... продадим русским или отдадим заключенным, чтоб им теплей было ходить за хворостом» [АМАЭ, ф., К-1, оп. 2, д. 393, л. 21 об.-22].

Наконец, вызывали протест интернаты. В предыдущем параграфе уже отмечалось неприятие внедрявшейся образовательной системы. Здесь лишь отмечу, что вырывание детей из тундры лишало семейно-хозяйственные коллективы необходимых рабочих рук. Ведь мальчишки непрерывно находились при стаде, а девочки и девушки помогали в работах по дому, и даже могли выполнять все основные женские обязанности. «Единственный мой сын, Эйнечин, кривой, – говорила В. Г. Кузнецовой старуха Кыптынеут, – Кто будет ходить в стадо, если заберут ребятишек?» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11-11 об.].

Налоги, аресты и многочисленные запреты и предписания формировали ощущение несвободы. Как сказал Эйневтегин, «чукчи-колхозники, пойманные русскими, подобны заключенным, мы единоличники – вольные люди, еще не пойманные, пусть хотя мы останемся вольными» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 3-3 об.].

Тем не менее, многие оленеводы вступали в колхозы. Люди боялись арестов, не хотели, или даже не могли, платить большие налоги, стремились получать необходимые в быту «русские» товары, то есть торговать без ограничений, а также получать зарплату. Например, Кааквургын решил вступить в колхоз после того, как ему не продали патроны [АМАЭ, ф. К-1,

оп. 2, д. 394, л. 3 об.]. Советская власть в первую очередь снабжала колхозников, чтобы поощрить их, а такие товары как оружие и патроны должны были продаваться исключительно членам колхоза. Данная мера могла оказаться действенной, как показывает случай с Кааквургыном.

Но при этом все чукчи, как вступившие, так и не вступившие в колхоз, продолжали совершать действия, направленные на продвижение своих интересов и жизненных планов. Процессы советизации подвергались чукотским «процедурам потребления» [Серто 2013]. Опираясь на концепцию Дж. Скотта, можно сказать, что местные жители осуществляли «сопротивление» порядкам, устанавливавшимся государством [Scott 2009]. Однако данное сопротивление происходило не только, и даже не столько, через уход от государства, его избегание, сколько через способ использования внедрявшихся правил, то есть диалог с государством, и шире, диалог двух культур.

Таким образом, не смотря на многочисленные упреки и претензии к политике советского государства, диалог местных жителей с ним продолжался. Как и прежде, чукчи руководствовались своими жизненными планами. Например, бригада партии, разъезжающая по тундре с целью коллективизировать единоличные хозяйства, следует полагать, вызывала раздражение у чукчей. В дневниках В. Г. Кузнецовой есть описания демонстративно плохого отношения кочевников к русским (советским работникам) [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 343, л. 5 об.-6]. Но это не мешало чукчам вести с членами бригады выгодную торговлю [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 65].

Чукчи-колхозники говорили представителям советского государства о своих потребностях, делали заказы на различные товары. В частности, В. Г. Кузнецова воспринималась чукчами как представитель государства, поэтому они обращались к ней с просьбой передать «своим» те или иные пожелания и нужды. Например, Тымнэнэтын просил исследовательницу сказать русским,

чтобы они больше не присылали ножей с железной ручкой. «Зимой, в мороз, ими нельзя пользоваться... примерзают руки», – объяснил старик.

Номгыргын заказал у заведующего Амгуэмского торгового-заготовительного отделения, Анатолия Митрофановича Малыхина, привести ему палатку, мешок белой муки, жир, тюленью шкуру, лахтачьи шкуры, сахар, ремни, нерпичьи шкуры, китовый ус, чайную посуду, граненые иголки. Заведующий записал все требования чукчи. Но когда А. М. Малыхин попросил Номгыргына забить оленя, то последний «ничего определенного не ответил» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 22 об.].

Номгыргын не хотел отдавать мясо русскому, у него могли найтись покупатели и среди чукчей. Схожая ситуация произошла с русским Шишкановым, ехавшим на 87 км в сопровождении чукчи Чайвына. Он попросил Гырголя забить для него оленя, но тот отказал под предлогом малооленности. Шишканов знал, что сосед Гырголя, Кааквургын обещал дать оленя Чайвыну за жир морского зверя. Тогда русский обратился к своему спутнику, чтобы он попросил Кааквургына забить животное и для него. Чайвын ничего определенного не ответил. Но в этот день Кааквургын вообще не стал забивать оленя. По мнению В. Г. Кузнецовой, свидетельницы тех событий, Чайвын передал просьбу Кааквургыну, и чукчи договорились совершить сделку в следующий раз, в отсутствии русских [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 392, л. 13 об.-14].

Полагаю, что чукчи не хотели помогать русским, потому что не хотели содействовать коллективизации. Номгыргын, сам вступивший в колхоз после пятидневных уговоров [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 361, л. 7], однажды попытался донести до исследовательницы, почему они, колхозники, не хотят и не будут содействовать коллективизации оставшихся богатых единоличников: «Мы не можем быть вам помощниками коллективизации. Случится так, что наше стадо будет на выпасе далеко от яранг. И для нас забьют оленей в других стойбищах (богатых). Оленей мы унесем на спине домой, это будет наша пища. Но мы не купим этих оленей, их забьют для нас

даром, а потом когда-нибудь, и мы окажем им такую услугу. Такие порядки у нашего народа. И потом, все они (богатые стадовладельцы – прим. авт.), наши родственники» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 7]. Потом он дипломатично смягчил свою речь: «Пусть еще приходят русские и организуют колхозы. Мы не возражаем против приезда к нам русских, мы только боимся заключенных, а не вас, русских, хороших людей. Я тоже не хотел вступать в колхоз, но раз уж так случилось, что я теперь колхозник, то приходится говорить, что же, ничего не поделаешь теперь. Я тебе об этом говорю прямо и открыто и ты, возможно, скажешь своим, русским» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 7-7 об.].

Оленеводы-колхозники продолжали поддерживать традиционные тесные связи с единоличниками, основанными на родстве и соседской близости. Номгыргын объяснял В. Г. Кузнецовой: «Чего нет у нас, дают нам родственники, чего нет у них, даем мы. Мы, колхоз, не можем отгораживаться от других стойбищ. Одни не проживем» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 6 об.]. Следует полагать, что запрет на продажу единоличникам некоторых товаров мог обходиться за счет их связей с колхозниками. Ведь данные отношения, как и любые дружественные отношения у чукчей, сопровождались обменом.

Уклад жизни первых колхозников изменился мало. Оленеводческие бригады представляли собой все те же семейные коллективы. Люди продолжали кочевать по своим традиционным маршрутам, в поисках пастбищ и ресурсов. Однако появились новые должности – председатели, бригадиры, учетчицы.

Как и в царское время, государственная иерархия (по крайней мере, на первых порах советизации) накладывалась на отношения доминирования-подчинения внутри самого локального сообщества. Председателем колхоза «Тундровик» стал именно Тымнэнэнтын – хозяин стойбища. Его младший брат, хозяин второй яранги стал бригадиром.

Однако государственная иерархия не копировала властные отношения в чукотских семейных коллективах, а лишь перекликалась с ними. Например, Номгыргын был записан бригадиром, хотя он, как и Тымнэнэнтын являлся главой стойбища. Более того, его стойбище считалось передним по отношению к ярангам Тымнэнэнтына. Следует предположить, что он занял более низкую позицию в «колхозной иерархии», по причине того, что дольше сопротивлялся вступлению в колхоз и выделил меньшее количество оленей в колхозное стадо.

Таким образом, полного совпадения государственной иерархии и чукотской не происходило, тем более что последняя отличалась пластичностью, в то время как для государственной системы характерна жесткая система подчинения низшего высшему. Должность «советского начальника» могла использоваться чукчами для подкрепления своего авторитета и являлась символическим капиталом, связанным и с экономическими выгодами.

Как уже отмечалось, именно Тымнэнэнтын, председатель колхоза, первым выбирал себе товары во время торговли чукчей русскими [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 55]. В данной главе было показано, что еще в царское время главы семейных коллективов, принимали от административных лиц, путешественников медали, кресты, кафтаны и т. д., а затем их носили для демонстрации своей позиции. Тымнэнэнтына также награждали предметами, символическими по сути, которые должны были подтверждать его статус. Осенью 1948 года на обменной ярмарке, при всех ее посетителях, бригада Чукотского райкома партии торжественно вручила Тымнэнэнтину, как председателю колхоза, чашку с блюдцем, чайник и серьги (рис. 13).

Чукчам постоянно приходилось балансировать между сопротивлением нововведениям и использованием их в своих интересах. Порой они оказывались перед сложным мировоззренческим выбором, ведь советская власть, в отличие от колониальной политики Российской империи,

совершала целенаправленные, подчас насильственные действия, по комплексному изменению повседневной жизни людей.

Перед таким не простым выбором оказались жители стойбищ Номгыргына-Тымнэнэнтына, в предсмертные дни старика. В апреле 1951 года Тымнэнэнтын тяжело заболел. Приступы боли в животе, происходившие и прежде, на этот раз, были сильнее обычного. Он стал задыхаться, стонать, «не узнать было Тымнэнэнтына» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 13 об.]. Болезнь началась после гостевания старика в стойбище Номгыргына по случаю весеннего праздника, посвященного разделению оленьего стада [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389; д. 390; д. 403, л. 2]. Тымнэнэнтын изъявил желание умереть «добровольной смертью уже на второй день обострения болезни. Он стал говорить «как в бреду», о том, что его «ждет упряжка»,³² но желание его в итоге не было исполнено [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 12 об.]. Улучшения тем временем не наступало. За неделю он «исхудал, лицо [стало] как у мертвого», с «ввалившимися» «стеклянными глазами» [АМАЭ, Ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 17 об.]. Его жена, Эттыкутгэвыт, почти не отходила от больного мужа. Но ему становилось только хуже. Тогда на восьмой день непрекращающегося приступа Тымнэнэнтын повторил свою просьбу [АМАЭ, Ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 22-23].

Обычай «добровольной смерти» был широко распространен среди чукчей, а также других народов Северо-Восточной Сибири: ительменов, коряков, эскимосов, и он достаточно хорошо описан в литературе [См. напр.: Kennan 1905: 214-215; Богораз 1934б: 106-112; Крашенинников 1949: 348; Boas 1964: 615; Иохельсон 1997: 197]. Исследователи предлагали различные интерпретации этой экзотической традиции. Ее связывали и с суровыми условиями северного края [Богораз 1934б: 106], и с мировоззренческими установками, касающихся представлений о перерождении душ и о мире мертвых [Vaté 2003b: 55-61; Willerslev 2009:

³² По представлениям кочевых чукчей, умерший человек отправляется в мир мертвых, и путь этот достаточно долог. Он преодолевается или на оленней упряжке, или пешком. Всё зависит от возможностей конкретной семьи: может ли она себе позволить «запрячь» оленей для покойника, то есть принести их в жертву, или нет [Богораз, 1939, с. 187].

693-704], и с идеей жертвоприношения [Богораз 1934б: 109; Batianova 2000: 153], и с психологическими наклонностями коренных жителей Северо-Восточной Сибири [Богораз 1934б: 107-108], и с представлениями о престижности насильственной смерти [Богораз 1934б: 108], и даже с идеологией родового строя [Зеленин 1936].

В задачи данного исследования не входит подробный анализ данного обычая и его исследовательских интерпретаций. Здесь я лишь отмечу основные характерные черты данной традиции, важные для понимания действий жителей стойбищ Номгыргына-Тымнэнэнтына.

Чукчи, страдавшие от болезней, или от старческой немощи, часто предпочитали умереть «добровольной смертью», чем продолжать жить. Они обращались, прежде всего, к своим сыновьям (смерть от руки сына считалась менее мучительной), или, по крайней мере, к братьям, или, к каким-то другим родственникам с просьбой исполнить ритуал [Августинович 1878: 55; Ресин 1888: 54; Каллиников 1912: 87; Богораз 1934б: 109; Биллингс 1975: 56; Мерк 1975: 138]. Он мог осуществляться тремя способами: удушением, закалыванием копьем и выстрелом из ружья [Богораз 1934б: 109].

У чукчей, таким образом, существовала практика прекращения жизни человека, страдающего от физических недомоганий, или, говоря современным языком, – эвтаназия. Однако, как было показано в работах целого ряда исследователей, этот обычай был не столько связан со стремлением облегчить участь больных и немощных людей, сколько с традиционным мировоззрением чукчей [Batianova 2000: 150-163; Vaté 2003b: 55-61; Willerslev 2009: 693-704].

Чукчи верили, что люди, умиравшие от различных болезней, становились жертвами духов *кэле*, пожирались ими, а «добровольная смерть» позволяла избежать этой участи [Богораз 1934б: 108-109]. Встретиться с родными на том свете можно было только в случае насильственной смерти: добровольной или в бою [Вдовин 1976: 247].

Кроме того, возродиться в одном из своих потомков опять-таки могли только те, кто умер почтенно, то есть не от болезней [Вдовин 1976: 248]. В последнем случае злокозненные духи съедали человека.

С описанными представлениями была связана относительная легкость принятия решения умереть «добровольной смертью». Как писал Г. А. Сарычев, «сам больной» просил «о сем, как о милости, желая умереть; ибо у них естественная смерть почитается безчестною и как они говорят, прилична одним лишь бабам». [Сарычев 1802: 109]. С. П. Крашенинников даже назвал самоубийство «последним способом удовольствия» для камчадалов [Крашенинников 1949: 348].

Для данного исследования важно отметить, что «добровольная смерть» считалась очень почетной. Она воспринималась как героический поступок и приравнивалась к почетной гибели в бою. Сам термин, обозначавший ее в чукотском языке, *вэрэвтэгавык*, переводится как «поединок» [Богораз 1934б: 108]. Человек, желавший принять «добровольную смерть», произносил те же сакральные формулы, что и побежденные воины, попавшие в руки противнику: «Теперь я стал для тебя диким оленем», «теперь я стал для тебя добычей», «поступай со мной как с добычей» [Богораз 1934б: 108].

Более того, этот обычай наиболее склонны были исполнять люди влиятельные авторитетные. По сообщению И. Кибера, «с сим обычаем» «наиболее соображаются» те, кто «пользуются общим уважением, кто был тоюном и проч.» [Кибер 1824: 116]. Ф. П. Врангель отметил, что отец старшины Валетки, уважаемый оленевод, «соскуча с жизнью и чувствуя себя слабым, по собственному настоятельному требованию был зарезан своими ближайшими родственниками» [Врангель 1948: 182]. Этот же автор описал случай «принесения себя в жертву» одним из почетнейших и богатейших старшин, Коченом [Врангель 1948: 182-183]. Высокое положение обязывало человека к почетному уходу в иной мир.

Если просьба была произнесена вслух, то нельзя было не исполнить воли человека ее высказавшего. Считалось, что даже за излишнее промедление духи рассердятся и будут жестоко мстить. Так, в истории, произошедшей в западной Колымской тундре в 1865 году, поведенной чукчей В. Г. Богоразу и записанной им, человек по имени «Маленькая Ложка» поплатился сполна за свое легкомысленно вслух произнесенное желание умереть [Богораз 1900: 52-58]. В порыве гнева на свою жену и сыновей он произнес «формулу», но в итоге передумал и не стал исполнять обряд. Духи разгневались, и на следующий год у него умерли три сына [Богораз 1900: 52-58].

Сам больной также мог после смерти вредить людям за неисполнение его воли. «Смертельно мучаюсь я, сжальтесь, отпустите меня к родникам», – просил богатый и уважаемый оленевод Мирго своих близких [Аргентов 1857б: 45]. Но его желание не было выполнено, несмотря на все мольбы. Не помогли даже угрозы, которые стали его последними словами: «Вы мучите меня; за слабодушие ваше я тоже стану мучить вас!» [Аргентов 1857б: 45]. И действительно, Мирго осуществил заклятие: он вселился в своего сына, который стал деспотом, издевающимся над людьми [Аргентов 1857б: 45].

Учитывая вышеизложенные представления чукчей о «добровольной смерти», не удивительно, что женщины стойбища Тымнэнэнтына, в соответствии с традиционными взглядами, сразу же начали обсуждать необходимые приготовления для исполнения ритуала и последующих похорон после дважды произнесенного стариком желания умереть. Многие из них плакали, но не сомневались, что они должны исполнить просьбу больного, и говорили об этом, как о неизбежном факте [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 23 об.].

Однако младший брат Тымнэнэнтына, Тымнэлькот, к которому и была обращена просьба, не спешил исполнять обряд. Он уехал в соседнее стойбище – к Номгыргыну. Спустя какое-то время он вернулся с гостями-

соседями. Люди стали заходить в полог и рассаживаться в нем. Подали чай и еду. Номгыргын же начал размышлять вслух о просьбе своего брата.

«Как нам поступить?» – спрашивал он, – «Мы оказались в таком положении, что, с одной стороны, нельзя не уважить твоей просьбы об удушении, с другой стороны, мы живем в новое время, и наши прежние законы и порядки, установленные нашими предками, устарели. Да и не одни мы теперь, среди нас находятся лылэпылыт (наблюдатели, зрители – перев. с чук.), которые сообщат своим, русским, о нашей поступке. Что скажет россиварат (русский народ – перев. с чук.), установивший новую жизнь? Конечно, по старым нашим законам, мы бы уважили твою просьбу и даже спешили бы, чтоб тебе не мучиться» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 24 об.–25].

Данная речь не соответствовала традиционному поведению чукчей в ситуациях необходимости осуществления обряда «добровольной смерти». Как правило, родственники, если и пытались отговорить человека от его намерения умереть, то апеллировали к своим чувствам, причем делали это очень эмоционально, даже нарочито. По сути, такие речи являлись частью ритуала, и в действительности, не приводили к перемене решения: вербализованное желание смерти должно было осуществиться.

Один нижнеколымский житель, бывший не раз очевидцем добровольного ухода чукчей в мир мертвых, писал, что «соседи и родственники по мере сил и возможности начинают уговаривать фанатика» переменить решение, но отмечал, что эти «церемонии» нередко «притворны» [Цит по: Олсуфьев 1896: 112]. Номгыргын же стал не причитать о приближающейся смерти своего брата, а пустился в серьезные размышления о возможности исполнения этого обычая в принципе, о его смысле и вписанности в реалии «нового времени». Другие чукчи, должно быть, тоже испытывали сомнения. Следует полагать, из-за этих колебаний Тымнэлькот и отправился к Номгыргыну, хозяину переднего стойбища, за советом.

Из приведенной речи Номгыргына видно, что он был обеспокоен присутствием «наблюдателей». Находившийся в яранге чукча Анкай, председатель Амгуэмского сельсовета, не вызывал большого доверия из-за его сотрудничества с советской властью. Настораживало и нахождение в стойбище В. Г. Кузнецовой: исследовательница воспринималась чукчами как один из представителей новой власти, который может донести «своим» об их «неправильных» поступках.

«Были бы мы одни, да в иное-старое время, не оттягивая просьба твоя была бы исполнена, – оправдывался перед больным братом Номгыргын, – Спешили бы мы даже в исполнении твоего желания, чтоб не страдать тебе» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 27-27 об.]. Анкай высказался еще более определенно, чем Номгыргын, о своих страхах: «Если тебя удушат, – говорил он Тымнэнэнтыну, – не только все твои родственники и люди стойбища Номгыргына, но и мы с ними, будем в ответе перед советскими законами» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 25 об.].

Чукчи, таким образом, совершая те или иные действия, учитывали «советские законы». Угроза возникновения открытого конфликта с государством не была для них желательной. Людям необходимо было действовать очень осторожно, чтобы не повлечь негативных последствий на жителей стойбищ Номгыргына-Тымнэнэнтына.

При этом Номгыргын (и надо полагать все присутствовавшие) искренне хотел исполнить просьбу брата, переживал из-за своего бездействия, жалел его [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 27]. «Ох, – сетовал чукча, – своим присутствием лишь увеличиваем твои страдания, но ничем не помогаем» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 26]. Через какое-то время после обсуждения в пологе он вновь, уже наедине, подошел к В. Г. Кузнецовой и словно стал спрашивать у нее разрешения: «Исполним волю больного, удушим его?» «Нельзя, нельзя этого делать! – категорично ответила она, – ... Советский период нашей жизни, советские законы не позволяют нам убивать больных. Больных лечат наши врачи,

восстанавливают здоровье, и человек вновь становится полезным для общества» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 26 об.-27].

Реакция В. Г. Кузнецовой в той ситуации лишней раз подкрепляла обозначенное настороженное отношение к ней чукчей. Исследовательница не переставала доказывать чукчам, в том числе Тымнэнэнтину, устарелость данного обычая: «Все мы, русские, и вы чукчи, живем в новое время, – говорила она, – больных у нас лечат, исцеляют, а не удушают. Наши врачи делают чудеса, излечивают от болезней и самых мучительных... Ты председатель колхоза «Тундровик», ты один из первых кочевников Амгуэмского сельсовета вступил в колхоз, и твоя жизнь, твое выздоровление нужно для дальнейшего подъема колхоза» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 25 об.].

Исследовательница действительно боялась возможности осуществления ритуала «добровольной смерти», поэтому всячески пыталась его предотвратить. Но дело было не в установленных законах, а на лично-эмоциональном уровне она не могла этого допустить. В дневниках она делилась своими страхами. Например, когда В. Г. Кузнецова впервые услышала просьбу Тымнэнэнтыва, она похолодела от ужаса [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 13]. А увидев, как юноша Ятгыргын взял чаат (аркан – перев. с чук.), «даже задрожала», так как подумала, «не собираются ли [они] уже душить старика» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 13]. После тихого разговора больного старика с братом Тымнэнькотом, В. Г. Кузнецова почувствовала, что «надвигается трагическое», а при мыслях о Тымнэнэнтыве у нее непроизвольно подступали слезы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 22-22 об.]. Она искренне пыталась отговорить чукчей не совершать этот ужасный, не гуманный в ее видении поступок. Она говорила им: «[Тымнэнэнтыв] выздоровеет» [АМАЭ, ф. К-1 оп. 2, д. 403, л. 24].

В. Г. Кузнецова «победила». Номгыргын отказал Тымнэнэнтыву в исполнении его просьбы и ушел к себе домой. Исследовательница сыграла

на стереотипном восприятии ее чукчами как представителя русских и, следовательно, проводника нововведений и требований советского государства, которым чукчи предпочли не перечить. Данные представления помогли ей воспрепятствовать исполнению обычая.

Правда, уже через день она ушла в другие стойбища, так как яранги Тымнэнэнтына из-за его болезни продвигались к летней стоянке медленно, а исследовательница спешила попасть на побережье до разлива р. Амгуэмы, чтобы успеть на пароход в Ванкареме [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 8 об., 21]. Уже из контекста записей за май, относящихся к периоду нахождения В. Г. Кузнецовой в другом стойбище, становится понятно, что Тымнэнэнтына не стало [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 9-9 об.]. Возможно, старик умер своей смертью: он действительно был тяжело больным человеком. А может быть, всё-таки состоялся «поединок»? Ведь после ухода русской исследовательницы из стойбища и оставления ею чукчей наедине с собой перед ними открывалась свобода действий.

Если ситуация разрешилась именно так, то мы видим, что чукчи, в частности, Тымнэнэнтын, добились своих целей. Сотрудничая с советской властью, используя ее законы и установления в качестве ресурса, председатель колхоза «Тундровик» умер «варварским» способом, с точки зрения колонизатора, но как достопочтенный оленевод, о котором останется добрая слава среди потомков, в мировосприятии чукчей того времени.

В период экспансии «русской»/советской культуры, происходившей во второй четверти XX столетия, столкнулись две культуры, два мировоззрения. Люди же в своем повседневном взаимодействии старались примирить реальность конкретных ситуаций к официальной идеологии и вместе с тем к традиционным представлениям и практикам. При этом человек, как правило, не делал окончательный, «единственно-правильный» выбор в пользу первого или второго, а соотносил сложившиеся

обстоятельства с возможными последствиями для его судьбы принятия тех или иных решений.

Подводя итог, отмечу, что диалог с государством представлял собой стратегию с целью получения определенных ресурсов для реализации личных жизненных планов. В этом диалоге были как «поражения», так и «победы» для чукчей. Но, не смотря на исход происходившего, в частности, вне зависимости от того, победил ли Тымнэнэтын в своем последнем поединке за право умереть лучшей и достойнейшей смертью или нет, чукчи предстают не как пассивные объекты, к которым пришла советская власть и навязала им новый, «не традиционный», чуждый им стиль жизни, и никак фанатичные борцы, готовые умереть за верность традиции. Они оказываются нормальными людьми, которые живут и действуют в конкретных ситуациях в соответствии с их личными интересами и жизненными задачами, и обладают агентивностью. Своими действиями и решениями они сами создавали свои биографии и судьбы.

Выводы

В четвертой главе были рассмотрены особенности взаимодействия чукчей с Российской империей, и ее приемником советским государством в XIX – первой половине XX века. Не смотря на специфику этих контактов в разные исторические периоды, можно выделить ряд общих черт, являющихся существенными для темы данного диссертационного исследования.

Во-первых, взаимодействие коренного населения и русских людей происходило при активном участии чукчей. В процессе колонизации они не являлись пассивными восприимчивыми, подстраивающимися под новые реалии жизни, а активными со-создателями социально-культурной обстановки в регионе.

Во-вторых, необходимо подчеркнуть, что чукчи, контактируя с представителями государства, частью которого они сами являлись, преследовали свои интересы, и часто вполне успешно. Именно в этом и

заключалось их политическое сопротивление официальной власти, осуществляемое в ходе активной коммуникации с государственными людьми.

Третья особенность дополняет и уточняет вторую: государство, а именно его политика, идеология, внедряемые им институты, правила, законы, ритуалы, могли использоваться чукчами для укрепления своего статуса, приобретения власти в рамках локального сообщества.

И упоминавшиеся чукотские эрымы, и Тымнэнэнтын, и Номгыргын, и Тыневиль, и даже многие рядовые чукчи в ходе «процедур потребления» государственных установлений стремились наращивать свои социальный, культурный, экономический и символический капиталы [Бурдые 2001, Серто 2013]. Кто-то был более успешен, кто-то менее. Так или иначе, с этой целью они заводили и укрепляли «дружественные» отношения с русскими, торговали с ними, вносили ясак, крестились, порой по несколько раз, вступали в колхозы, платили налоги, начинали говорить по-русски (равно как и по-английски), учились писать и читать, а некоторые даже придумывали свои собственные знаковые системы. В результате этих действий люди приобретали необходимые и нередко дорогие материальные предметы, ценные социальные связи, уникальные престижные знания и навыки, и, в конечном счете, авторитет и уважение среди своих родственников и соседей.

Заключение

В проведенном исследовании был осуществлен анализ властных отношений в семейно-родственных коллективах оленных чукчей в XIX – первой половине XX века. Рассмотрение темы власти в контексте хозяйственно-экономической деятельности, культуры питания, родственных отношений, шаманских, и шире, ритуальных практик, а также взаимодействия чукчей с государством позволило решить задачи, которые были поставлены и обоснованы во введении моего диссертационного исследования.

Опираясь на не введенные в полной мере в научный оборот архивные данные – полевые дневники В. Г. Кузнецовой – было изучено, как власть, понимаемая как свойство интеракции, проявляется в повседневных практиках и взаимодействии людей. Собранный материал демонстрирует, что отношения доминирования-подчинения между людьми пронизывали различные сферы и явления социальной жизни оленных чукчей: хозяйственно-экономическую деятельность, обменные отношения, досуг, модели потребления и этикет питания, пространственное и телесное поведение, конфликты, насилие. Конкретные проявления власти заключались в том, что одни акторы влияли на агентивность других, структурировали их действия. Например, выполнение различных работ, время отдыха, потребление тех или иных блюд человеком, его пространственное нахождение, телесные ощущения нередко определялись волей другого индивида.

Однако, несмотря на наличие определенных тенденций в каждой семье и стойбище в определенный временной период, властный ресурс не был закреплен за субъектом. Распределение власти между людьми в коллективе постоянно переопределялось контекстом конкретной ситуации. Специфика властных отношений в стойбищах оленных чукчей заключалась в их пластичности. Статус человека мог меняться достаточно быстро в зависимости от контекста. Ведь он являлся не столько следствием

стабильных характеристик индивида (таких, например, как гендер или возраст), сколько его личным достижением, результатом его действий и решений. Другими словами, люди имели возможность влиять на свой властный ресурс.

В работе был выделен и проанализирован ряд стратегий, позволявших человеку приобрести власть. В частности, было показано, что знания и умения в хозяйственной сфере, их качество и успех применения на практике непосредственно влияли на авторитет человека в обществе. Во-первых, умения, успешно реализуемые в повседневной жизни, способствовали экономическому благосостоянию индивида. То есть увеличивался его экономический капитал [Бурдые 2001]. Во-вторых, в небольших оленеводческих обществах чукчей экономическое благополучие отдельного человека влекло за собой процветание всего коллектива, к которому он принадлежал. В этой связи овладение человеком разного рода умениями, применимыми в хозяйстве, увеличивало и его символический капитал [Бурдые 2001].

Анализ родственных отношений показал, что они также могли использоваться в качестве властного ресурса. Изучение примеров конкретных родственных связей, а также рассмотрение форм фиктивного родства у чукчей, позволили сделать вывод о социальной сконструированности феномена родства. Родственники не приобретались человеком раз и навсегда по факту рождения. Родственность, понимаемая как «взаимность бытия» [Sahlins 2013], непрерывно создавалась, поддерживалась или отрицалась повседневными действиями людей.

До определенной степени, человек мог самостоятельно определять круг своих родственных связей. Рассмотрение жизненных историй отдельных чукчей показало, что в этом выборе нередко были заложены прагматические цели. Во-первых, каждый человек стремился расширить круг своих родственных связей, так как последние считались у чукчей большой ценностью: они представляли собой социальный и символический капиталы

человека [Бурдые 2001]. Во-вторых, выбирая одних людей в качестве родственников и пренебрегая другими, человек действовал в соответствии со своими целями и задачами в конкретной жизненной ситуации. При этом в своих действиях люди стремились повысить или, по крайней мере, сохранить свой статус. Таким образом, можно заключить, что пластичность родственных отношений способствовала пластичности отношений власти.

Рассмотрение специфики чукотского шаманизма и некоторых обрядовых семейных практик позволило выявить роль ритуального знания для статуса человека. Ритуальная деятельность являлась важной частью жизни оленных чукчей. Ее правильное и своевременное выполнение обеспечивало благополучное взаимодействие людей и существ нечеловеческой природы. В этой связи ритуальное знание было не менее важным и нужным, чем познания и навыки в хозяйственной деятельности. Как первое, так и второе было необходимым для процветания, а порой и простого выживания, коллектива. Не удивительно, что носители ритуального знания пользовались уважением среди чукчей. Приобретение ритуальной компетентности индивидом приводило к росту его авторитета: чем шире и «истиннее» было данное знание, тем больше ценности оно представляло для других людей.

Для задач данного диссертационного исследования первостепенный интерес представлял сам процесс аккумуляции ритуального знания. Был сделан вывод о миметических основах этого приобретения. Подражая сильным шаманам, семейным ритуальным лидерам, или, например, другому полу, человек обогащал свои знания о мире и существах его населяющих. Подражание у разных людей отличалось по своему качеству: оно могло быть ближе к слепому внешнему копированию (то есть мимикрии) или к творческому переосмыслению опыта Другого (то есть мимезису). Чем больше было творческой составляющей и телесной вовлеченности в процессе уподобления, тем интенсивнее происходило аккумуляция ритуальной компетентности, и следовательно, более ценным и значимым становился опыт подражателя. Такое уподобление, в частности, приводило к появлению

могущественных шаманов. То есть оно являлось одним из возможных путей к лидерству.

Наконец, еще одним ресурсом власти, рассматриваемым в проведенном исследовании, стали отношения чукчей с представителями государства. Взаимодействие чукчей с государственными людьми являлось неотъемлемой частью их повседневной жизни. В разные исторические периоды эти контакты, безусловно, имели свою специфику. Однако можно выделить такие сущностные черты отношений коренного населения с государством, которые были неизменными на протяжении XIX – первой половины XX века.

На основе анализа содержащихся в работах путешественников, миссионеров, чиновников описаний их коммуникаций с чукчами; рассмотрения феномена изобретения письменности представителями коренных народов; а также исследования повседневной жизни членов недавно образованного колхоза «Тундровик» были сделаны следующие выводы. Порядки и законы, которые стремилось установить государство на Чукотке, не принимались коренным населением пассивно. Нельзя также сказать, что чукчи совершали «уход от государства», избегали его [Scott 2009]. Напротив, они являлись активными участниками и часто инициаторами диалога с государственными людьми.

Их «искусство не быть управляемыми» [Scott 2009] заключалось в способах использования государственных порядков [Серто 2013]. Ведя диалог с колонизатором, чукчи использовали его в своих интересах, причем часто для приобретения власти в рамках локального сообщества. Установление дружеских отношений с русскими, американцами, европейцами, принятие от них подарков и наград, уплата ясака, а затем налогов, крещение, вступление в колхоз и партию, обучение русскому или американскому языкам, приобретение грамотности, и даже изобретение письменности – все эти действия – позволяли чукчам накапливать культурный, социальный, экономический и символический капиталы [Бурдые 2001], то есть приобретать власть.

Итак, сделанные выводы позволяют заключить, что властные отношения в стойбищах оленных чукчей были пластичны. Каждый человек принимаемыми решениями и совершаемыми действиями мог влиять на свой властный ресурс, и даже свой статус в коллективе. В ходе проведенного исследования были выявлены, описаны и проанализированы конкретные способы реализации отношений власти, существовавшие среди оленных чукчей в XIX – первой половине XX века.

Список сокращений

АМАЭ – архив Музея антропологии и этнографии РАН (Кунскамера)

АРЭМ – архив Российского этнографического музея

СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук

Список источников и литературы

Архивные материалы

Архив музея антропологии и этнографии РАН

Вдовин И. С. «О быте, производственной деятельности жителей «1-го Ревкома Чукотки». с. Усть-Белая Анадырского р-на Чукотского нац. округа // АМАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 59. [1957]. 81 л.

Вдовин И. С. «О кереках, чукчах, чуванцах, национальных формах культуры, оленеводстве». г. Анадырь, г. Чуванск, сс. Лорино, Усть-Белая, Марково. Анадырский р-н, Марковский р-н Чукотского нац. округа // АМАЭ. Ф. 36. Оп. 2. Д. 62. [1961]. 68 л.

Вдовин И. С. «О производственной деятельности, быте колхозников». пос. Лорино, Аккани Чукотского р-на Чукотского нац. округа // АМАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 64. [1961]. 92 л.

Кнопфмиллер М. О. «Морской зверобойный промысел Чукотки» // АМАЭ. Ф. К-II. Д. 265. [1940]. 206 л.

Кузнецова В. Г. Личное дело. 1944-1956 // АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 7. Д. 6. 42 л.

Кузнецова В. Г. «О материальной и духовной культуре чукчей». Амгуэмская тундра 1948-1951 гг. // АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 334-408. 2045 л.

Кузнецова В. Г. «Предварительное сообщение о поездке к чукчам-оленеводам района Амгумы» // АМАЭ. Ф. К-1. оп. 2. Д. 404. [1954]. 19 л.

Кузнецова В. Г. Фотонегативы // АМАЭ. И-1454. [1951].

Чесноков Ю. В. «Традиционные формы трудового воспитания у оленеводческого населения Чукотки; традиционное природопользование оленеводов северо-востока» // АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1412. [1984]. 138 л.

Архив Российского этнографического музея

Кузнецова В. Г. Личное дело // АРЭМ. Ф. 2. Оп. 3. Д. 114. 35 л.

Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук

Богораз В. Г. Начало чукотской письменности. Машинопись с авторскими поправками // СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 79. [1932-1933]. 4 л.

Богораз В. Г. Новые письма чукотских оленеводов. Машинопись с авторскими поправками // СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 84. 71 л.

Переписка об организации командировок и экспедиций, отчеты о работе дагестанской экспедиции и хорезмской экспедиции // СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 8. 79 л.

Библиография

1. Августинovich 1878 – Августинovich Ф. М. О племенах, населяющих Колымский округ // Антропологическая выставка Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2, вып. 1. Приложение. М.: Тип. М. Н. Лаврова и Ко, 1878. С. 43-56.
2. Алексеенко 1998 – Алексеенко Е. А. О бабе Зине из села Верещагино или о материнской ориентации сознания // Санкт-Петербургский Университет. 1998. № 28-29 (3495-3496). С. 19-21.
3. Алексеенко 2007 – Алексеенко Е. А. Биографический подход как один из методов полевой работы: по материалам 1980-1990-х гг. // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 232-235.
4. Антропова 1957 – Антропова В. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири // ТИЭ. Сибирский этнографический сборник. Т. XXXV. Вып. II. М-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 99-245.
5. Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. 1 т.
6. Антропология власти 2007 – Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Политическая культура и политические

- процессы. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2007. 2 т.
7. Антропология насилия 2001 – Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001.
 8. Аргентов 1857а – Аргентов А. Описание николаевского Чаунского прихода // ЗСОРГО. 1857. Кн. 3. С. 79-106.
 9. Аргентов 1857б – Аргентов А. Путевые записки священника-миссионера в приполярной местности // ЗСОРГО. 1857. Кн. 4. С. 1-59.
 10. Арзютов и др. 2013 – Арзютов Д. В., Кан С. А. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии // ЭО. 2013. № 6. С. 45-68.
 11. Артемова 1987 – Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М.: Наука, 1987.
 12. Артемова 2009 – Артемова О. Ю. Колено Исава: Охотники, собиратели, рыболовы (опыт изучения альтернативных социальных систем). М.: Смысл, 2009.
 13. Афанасьева и др. 1993 – Афанасьева Г. М., Симченко Ю. Б. Традиционная пища береговых и оленных чукчей // Народы Сибири: Сибирский этнографический сборник . Ч. 6. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 56-100.
 14. Байбурин 1993 – Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: «Наука», 1993.
 15. Баландье 2001 – Баландье Ж. Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001.
 16. Балезин 1986 – Балезин А. С. Африканские правители и вожди в Уганде (эволюция традиционных властей в условиях колониализма). М.: Наука, Глав. ред. восточной лит-ры, 1986.
 17. Басилов 1992 – Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: «Наука», 1992.

18. Батьянова 1994 – Батьянова Е. П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы международной конференции 1993 г. М.: «Наука», 1994. С. 416-422.
19. Батьянова 1996 – Батьянова Е. П. Из телеутских биографий // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 200-221.
20. Батьянова 1999 – Батьянова Е. П. Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири // Материалы международного конгресса: Шаманизм и иные традиционные верования и практики. М., 7-12 июня 1999. С. 69-81.
21. Белов 1956 – Белов М. И. История открытия и освоения Северного морского пути. Т. 1. М.: «Мор. транспорт», 1956.
22. Бенхабиб 2003 – Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003.
23. Березкин 2013 – Березкин Ю. Е. Между общиной и государством: среднemasштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2013.
24. Беретти 1929 – Беретти Н. Н. На крайнем Северо-Востоке. Владивосток: издание Владивостокского Русского Географического Общества, 1929.
25. Билибин 1933а – Билибин Н. Батрацкий труд в кочевом хозяйстве коряков // Советский Север. 1933. № 1. С. 36-46.
26. Билибин 1933б – Билибин Н. Классовое неравенство кочевых коряков. Владивосток: Дальгиз, 1933.
27. Биллингс 1975 – Биллингс И. Журнал, или поденник, флота капитана И. Биллингса // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785-1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. С. 54-58.

28. Богданович 1901 – Богданович К. И. Очерки Чукотского полуострова: с картою, 2 планами, 20 табл. автотипий и рисунками в тексте. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1901.
29. Богораз 1899 – Богораз В. Г. Краткий отчет об изследовании чукоц Колымского края: с картою маршрутов // ИВСОРГО издаваемые редакционной комиссией. 1899. Т. 30. № 1. С. 1-51.
30. Богораз 1900 – Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб.: Тип. Императ. АН, 1900.
31. Богораз 1910 – Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. № 1-2. С. 1-36.
32. Богораз 1913 – Богораз В. Г. Чукотские рисунки: с 24 таблицами рисунков в тексте. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1913.
33. Богораз 1931 – Богораз В. Г. Классовое расслоение у чукоц оленеводов: с 5 рисунками в тексте // СЭ. 1931. № 1-2. С. 93-116.
34. Богораз 1934а – Богораз В. Г. Луораветланский (чукотский) язык // Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность палеоазеатских народов. Ч. III. М-Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1934. С. 5-46.
35. Богораз 1934б – Богораз В. Г. Чукчи. Авторизованный пер. с английского: В 2 ч. Л.: Изд-во ин-та народов севера ЦИК СССР, 1934. 1 ч.
36. Богораз 1939 – Богораз В. Г. Чукчи: Религия. Авторизованный пер. с английского: В 2 ч. – Л.: Изд-во ГЛАВСЕВМОРПУТИ, 1939. 2 ч.
37. Богораз 1991 – Богораз В. Г. Материальная культура чукоц: Авторизованный пер. с английского. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1991.
38. Большаков 2001 – Большаков А. О. Человек и его двойник. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2001.

39. Бондаренко 1995 – Бондаренко Д. М. Бенин накануне первых контактов с европейцами: Человек. Общество. Власть. М.: Институт Африки РАН, 1995.
40. Борисковский 1935 – Борисковский П. И. О пережитках родовых отношений на северо-востоке Азии (Юкагиры и коряки) // СЭ. 1935. №. 4-5. С. 85-108.
41. Ботаков 1978 – Ботаков. Журнал описания чукотской земли от губы Св. Лаврентия до Ангарской крепости // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785-1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. С. 157-160.
42. Бочаров 1992 – Бочаров В. В. Власть. Традиции. Управление: Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств тропической Африки. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1992.
43. Бочаров 1996 – Бочаров В. В. Власть и символ // Символы и атрибуты власти: Генезис. Семантика. Функции. СПб.: МАЭ РАН, 1996. С. 15-37.
44. Бочаров 1997 – Бочаров В. В. Истоки власти // Потестарность: Генезис и эволюция. СПб.: МАЭ РАН, 1997. СПб., 1997. С. 21-81.
45. Бочаров 2001 – Бочаров В. В. Антропология возраста: Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2001.
46. Бочаров 2006а – Бочаров В. В. Власть и возраст // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 351-359. 1 т.
47. Бочаров 2006б – Бочаров В. В. Власть и время в культуре общества // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 225-238. 1 т.

48. Бочаров 2006в – Бочаров В. В. Истоки власти // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 172-224. 1 т.
49. Бочаров 2006г – Бочаров В. В. Политическая антропология // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 14-48. 1 т.
50. Бочаров 2006д – Бочаров В. В. Символы власти или власть символов? // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 274-305. 1 т.
51. Бочаров 2007 – Бочаров В. В. Колониализм: общественный и культурный процессы // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Политическая культура и политические процессы. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2007. С. 67-85. 2 т.
52. Бочаров 2011 – Бочаров В. В. Женщина как ресурс мужской власти // Теория и методология архаики. Лидерство в архаике: Условия и формы проявления. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 99-117.
53. Бочаров 2013 – Бочаров В. В. Неписанный закон: Антропология права. СПб.: Изд-во АИК, 2013. 328 с.
54. Бурдые 2001 – Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
55. Бурдые 2005а – Бурдые П. Мертвый хватает живого: Об отношениях между историей овеществленной и историей инкорпорированной // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2005. С. 121-156.
56. Бурдые 2005б – Бурдые П. О символической власти // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2005. С. 87-96.

57. Бурдые 2005в – Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2005. С. 64-86.
58. Бурдые 2005г – Бурдые П. Стратегии воспроизводства и способы господства // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2005. С. 97-120.
59. Бурдые 2005д – Бурдые П. Физическое и социальное пространства // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2005. С. 49-63.
60. Бурыкин 2005 – Бурыкин А. А. Термины родства и свойства чукчей: к проблеме состава системы терминов родства и свойства // Алгебра Родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб.: МАЭ РАН, 2005. Вып. 9. С. 234-245.
61. Бутинов 1979 – Бутинов Н. А. Типология родства // Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979. С. 66-75.
62. Бутинов 1985 – Бутинов Н. А. Социальная организация полинезийцев. М.: Изд-во «Наука», Глав. ред. восточной лит-ры, 1985.
63. Бутинов 1997 – Бутинов Н. А. Бигменство: традиционная власть в Меланезии // Потестарность: Генезис и эволюция. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 126-138.
64. Бутинов 2000 – Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи: От племенного строя к независимому государству. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 6 т.
65. Бутовская 2007 – Бутовская М. Л. Универсальные механизмы контроля социальной напряженности и их эффективность в современном обществе // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Политическая культура и политические процессы. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2007. С. 431-447. 2 т.

66. Василевич 1938 – Василевич Г. М. Автобиографии эвенков // СЭ. 1938. № 1. С. 73-76.
67. Вахтин 2005 – Вахтин Н. Б. Традиция и инновации в культуре: три этюда на тему «выбор пути» // Ad Nominem. Памяти Николая Гиренко. Спб.: МАЭ РАН, 2005. С. 177-192.
68. Вдовин 1948 – Вдовин И. С. Из истории общественного строя чукчей // СЭ. 1948. № 3. С. 56-70.
69. Вдовин 1950 – Вдовин И. С. К истории общественного строя чукчей // Ученые записки ЛГУ. 1950. № 115. С. 73-100.
70. Вдовин 1959 – Вдовин И. С. Анадырский острог. Исторический очерк // КЗОКМ. Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1959. Вып. 2. С. 20-27.
71. Вдовин 1960 – Вдовин И. С. Анадырский острог. Исторический очерк // КЗОКМ. Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1960. Вып. 3. С. 31-48.
72. Вдовин 1964 – Вдовин И. С. Торговые связи населения Северо-Востока Сибири и Аляски (до начала XX века) // Летопись Севера. Т. IV. М.: Издательство социально-экономической литературы «Мысль», 1964. С. 117-127.
73. Вдовин 1965 – Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. М-Л.: «Наука», 1965.
74. Вдовин 1976 – Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера: вторая половина XIX – начало XX в. Л.: «Наука», 1976. С. 217-252.
75. Вдовин 1981 – Вдовин И. С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: по материалам второй половины XIX – начала XX в. Л.: «Наука», 1981. С. 178-217.

76. Вдовин 1987а – Вдовин И. С. Краткий обзор источников // История и культура чукчей: Историко-Этнографические очерки. Л.: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение, 1987. С. 9-30.
77. Вдовин 1987б – Вдовин И. С. Проблема этногенеза. Этнические связи чукчей // История и культура чукчей: Историко-Этнографические очерки. Л.: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение, 1987. С. 31-53.
78. Вдовин и др. 2010 – Вдовин И. С., Батьянова Е. П. Чукчи. Социальная организация и семейно-брачные отношения // Народы Северо-Востока Сибири: Айны. Алеуты. Ительмены. Камчадалы. Кереки. Коряки. Нивхи. Чуванцы. Чукчи. Эскимосы. Юкагиры. М.: Наука, 2010. С. 544-552.
79. Венстен 2015 – Венстен Ш. Чукотский язык: Тематический словарь (русско-чукотский-французский-аглийский). [Элекстронный ресурс]. URL: <http://charles.weinstein.free.fr/chukches/LEX/LxR.html>. Дата обращения: 27.09.2015.
80. Верещака 2011 – Верещака Е. А. Мягко-человеческое бытие: шаманы превращенного пола // Археология, этнография, палеоэкология Северной Евразии: проблемы, поиск, открытия: материалы LI региональной археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2011. С. 264-267.
81. Верещака 2013а – Верещака Е. А. Обмен женами в традиционной культуре чукчей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб.: МАЭ РАН, 2013. Вып. 14. С. 233-239.
82. Верещака 2013б – Верещака Е. А. «Превращение пола» в культуре чукчей // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 324-334.
83. Верещака 2014а – Верещака Е. А. Изобретение Тыневиля: история возникновения и функционирования письменности у чукчей в первой половине XX в. // Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности: методология,

методика и практики исследования: Программа и тезисы. Томск: Изд-во Том. Ун-та, 2014. С. 22-24.

84. Верещака 2014б – Верещака Е. А. Письмена Тыневиля // Этнокультурные традиции в прошлом и настоящем: тезисы конференции. СПб.: СПбГУ, 2014. С. 15-19.
85. Верещака 2014в – Верещака Е. А. Традиция использования красного мухомора (По этнографическим материалам чукчей, коряков, ительменов) // Сибирский сборник-4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой). СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 326-339.
86. Верещака 2015а – Верещака Е. А. Дневники Варвары Григорьевны Кузнецовой: Специфика и современные интерпретации полевых записей советского этнографа // Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Екатеринбург, 2-5 июля 2015 г. М., Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. С. 388-389.
87. Верещака 2015б – Верещака Е. А. Традиционная политическая культура оленных чукчей (по материалам В. Г. Кузнецовой, Амгуэмская тундра, Чукотка, 1948-1951 гг // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22-24 апреля 2015 г.: Тезисы докладов. СПб: ВФ СПбГУ, 2015. С. 471-472.
88. Вишневский 2001 – Вишневский М. В. Несъедобные, ядовитые и галлюциногенные грибы: справочник-атлас. М.: «Формика-С», 2001.
89. Волков и др. 2008 – Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2008.
90. Вонлярлярский 1902 – Вонлярлярский В. М. Забытая окраина: Результаты двух экспедиций на Чукотский полуостров, снаряженных в 1900-1901 гг. В. М. Вонлярлярским, в связи с проектом водворения

- золотопромышленности на этой окраине. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1902.
91. Врангель 1948 – Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. экспедицией под начальством флота лейтенанта Ф. П. Врангеля. М.: Изд-во Главсевморпути, 1948.
92. Вульф 2009 – Вульф К. К генезису социального: Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009.
93. Вульф 2011а – Вульф К. Введение. Новое открытие эмоций // Чувство. Тело. Движение. М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 7-39.
94. Вульф 2011б – Вульф К. Жесты как язык чувств. Миметический и перформативный характер жестов // Чувство. Тело. Движение. М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 80-104.
95. Вульф 2012 – Вульф К. Антропология воспитания. М.: Издательская группа «Праксис», 2012.
96. Галкин 1929 – Галкин Н. А. В земле полуночного солнца: Чукотский полуостров. Дневник наблюдений и впечатлений. М-Л.: Изд-во «Молодая гвардия», 1929.
97. Гарусов 1981 – Гарусов И. С. Социалистическое переустройство сельского и промыслового хозяйства Чукотки (1917-1952 гг.) Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1981.
98. Геннеп 1999 – Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Вост. лит., 1999.
99. Георги 1799 – Георги И. Г. Описание всех обитающих в российском государстве народов: В 4 т. СПб.: Изданием книгопродавца Ивана Глазунова, 1799. 3 т.
100. Гилев 1978 – Гилев А. Журнал чукотской земли // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785-1795 гг. Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1978. С. 155-157.

101. Гинзбург 2000 – Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000.
102. Гиренко 2004 – Гиренко Н. М. Социология племени: Становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. СПб.: Carrilon, 2004.
103. Годелье 2007 – Годелье М. Загадка дара. М.: Восточная литература. 2007.
104. Головкин и др. 2006 – Головкин Е. В., Швайцер П. Эскимосские «попы» поселка Наукан: об одном случае revitalization movement на Чукотке // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. С. 102-118.
105. Головнев 1995 – Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
106. Головнев 2000а – Головнев А. В. Пегтымель. [Электронный ресурс] / Этнографический фильм. – Екатеринбург, 2000. – DVD Video. – Загл. с этикетки диска.
107. Головнев 2000б – Головнев А. В. Пространственный эскиз петроглифов Пегтымеля (по полевым наблюдениям 1999 г.) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Владивосток-Омск: ОмГУ, 2000. С. 185-188.
108. Головнев 2009 – Головнев А. В. Антропология движения: древности Северной Евразии. Екатеринбург: УрО РАН, «Волот», 2009.
109. Гондатти 1897 – Гондатти Н. Л. Состав населения Анадырской округи // ЗПОРГО. 1897. Т. 3. Вып. 1. С. 166-178.
110. Горовский 1914 – Горовский Б. (Подгурский Б. К.) Забытая русская земля: Чукотский полуостров и Камчатка. Путевые очерки с иллюстрациями и одной картою. СПб.: Типография тов-ва А. С. Суворина «Новое время», 1914.

111. Давыдов 2013 – Давыдов В. Н. Власть проводника: Каюры-эвенки и использование оленного транспорта на Северном Байкале // Ранние формы потестарных систем. СПб: МАЭ РАН, 2013. С. 267-280.
112. Давыдова 2015а – Давыдова Е. А. Письмена Тыневиля: Микроисторический анализ одного изобретения // Антропологический форум. 2015. № 26. С. 171-206.
113. Давыдова 2015б – Давыдова Е. А. Полевые дневники В. Г. Кузнецовой как этнографический источник // Университетский научный журнал. Филологические и исторические науки, искусствоведение: Научный журнал. 2015. № 15.
114. Давыдова 2015в – Давыдова Е. А. «Процедуры потребления» государственного порядка чукчами (по материалам конца XVIII – XIX вв.) // Теория и практика общественного развития. 2015. № 19. С. 135-138.
115. Даль 2001 – Даль В. И. Толковый словарь русского языка: современная версия. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
116. Диков 1971 – Диков Н. Н. Наскальные загадки древней Чукотки: Петроглифы Пегтымеля. М.: «Наука», 1971.
117. Дисон 2008 – Диксон О. Мистерии мухомора: применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М.: Велигор, 2008.
118. Дридзо 1995 – Дридзо А. Д. «Братство по кораблю» как вариант псевдородства //Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. 1995. №. 1. С. 231-246.
119. Дуглас 2000 – Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
120. Дьячков 1893 – Дьячков А. Е. Анадырский край: рукопись жителя села Маркова // ЗОИАК. 1893. Т. 2. С. 1-158.
121. Елистратов 1978 – Елистратов Ф. Дневная мемория геодезиста Ф. Елистратова от Тигильской крепости берегом по Пенжинской губе до

реки Пенжины в последовании под командою титулярного советника Баженова с 14-го сентября по 21-е число 1787 г. // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785-1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. С. 166-172.

122. Зеленин 1936 – Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В. Г. Богораза: 1865-1936. Сборник статей. М-Л.: Изд-во АН СССР, 1937. С. 47-78.
123. Зибарев 1968 – Зибарев В. А. Советское строительство у малых народностей Севера (1917-1932). Томск: Изд-во Томского Университета, 1968.
124. Зотова 1962 – Зотова Ю. Н. Система косвенного управления в Нигерии на службе империализма // СЭ. 1962. № 5. С. 69-81.
125. Зуев 2005 – Зуев А. С. Присоединение крайнего Северо-Востока Сибири к России: Военно-политический аспект. Вторая половина XVII-XVIII век. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Томск, 2005.
126. Зуев 2009 – Зуев А. С. Ясак, подданство и договорной дарообмен: чукотский вариант (XVII-XIX вв.) // Уральский исторический вестник. 2009. № 2 (23). С. 84-92.
127. Иванов 1940 – Иванов С.В. Первобытные формы письма у народов Сибири // Наука и жизнь. 1940. № 8-9. С. 23-26.
128. Иванов 1949 – Иванов С. В. Чукотско-эскимосская гравюра на кости // ЭО. 1949. № 4. С. 107-124.
129. Иохельсон 1934 – Иохельсон В. И. Одульский (юкагирский) язык // Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность палеоазеатских народов. Ч. III. М-Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1934. С. 149-180.
130. Иохельсон 1997 – Иохельсон В. И. Коряки: материальная культура и социальная организация. СПб.: «Наука», 1997.

131. Истрин 1961 – Истрин В. А. Развитие письма. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
132. Истрин 1965 – Истрин В. А. Возникновение и развитие письма. М.: Изд-во «Наука», 1965.
133. Кабо 1962 – Кабо В. Р. Современное положение аборигенов Австралии // СЭ. 1962. № 5. С. 57-68.
134. Кабо 1981 – Кабо Р. В. Община и род у нивхов // Пути развития Австралии и Океании: История, экономика, этнография. М.: Наука, 1981. С. 198-219.
135. Кабо 1986 – Кабо Р. В. Первобытная доземледельческая община. М.: Изд-во «Наука», Глав. ред. Восточной лит-ры, 1986.
136. Каган 1991 – Каган М. С. Системный подход и гуманитарное знание: Избранные статьи. Л.: Издательство ленинградского университета, 1991.
137. Казанков 2002 – Казанков А. А. Агрессия в архаических обществах. М.: Институт Африки РАН, 2002.
138. Калиновская 1976 – Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки: Структура и функции. М: Наука, 1976.
139. Каллиников 1912 – Каллиников Н. Ф. Наш крайний Северо-Восток. СПб.: Типография Морского министерства, 1912.
140. Кибер 1824 – Кибер И. Чукчи // Сиб. Вестн. 1824. Кн. 9/10. Ч. 2. С. 87-126.
141. Кобелев 1978 – Кобелев И. Журнал о путешествии вторично в Чукотскую землю сотника И. Кобелева // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785-1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. С. 161-165.
142. Кобищанов 1974 – Кобищанов Ю. М. Африканские феодальные общества: воспроизводство и неравномерность развития // Африка: возникновение отсталости и пути развития. М.: Изд-во «Наука», главная редакция восточной лит-ры, 1974. С. 85-290.

143. Ковалевский 1890 – Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1890.
144. Ковалевский 1912 – Ковалевский М. М. Происхождение мелкой крестьянской собственности во Франции. СПб: Тип. М. М. Стасюлевича, 1912.
145. Ковалевский 2002 – Ковалевский М. М. Клан у аборигенных племен России // Социологическое наследие. 2002. № 5. С. 129-138.
146. Козьмин 1993 – Козьмин В.А. Этнографический источник и полевая этнография // Историческая этнография. СПб. 1993. Вып. 3. С. 152-159.
147. Козьмин 2003 – Козьмин В. А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
148. Козьмин 2015 – Козьмин В. А. Полевая этнография. [Электронный ресурс] URL: <http://refdb.ru/look/2515819-pall.html>. Дата обращения: 26.09.2015.
149. Колин 1897 – Колин Н. К. Иностранцы в Сибири: Чукотский край // РВ. 1897. № 252. С. 419-422.
150. Колониальная политика... 1935 – Колониальная политика царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII веке: сборник архивных материалов. Л.: Ин-т народов Севера ЦИК СССР, 1935.
151. Кондратов 1975 – Кондратов А. М. Книга о букве. М.: «Сов. Россия», 1975.
152. Коротаев 1999 – Коротаев А. В. О соотношении систем терминов родства и типов социальных систем: опыт количественного кросс-культурного анализа (к дискуссии между Н. М. Гиренко и О. Ю. Артемовой) // Алгебра Родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб.: МАЭ РАН, 1999. Вып. 3. С. 117-147.
153. Коротаев 2006 – Коротаев А. В. Социальная история Йемена, X в. до н. э. – XX в. н. э.: вожества и племена страны Хашид и Бакил. М.: КомКнига, 2006.

154. Косвен 1925 – Косвен М. О. Преступление и наказание в догосударственном обществе. М-Л.: Государственное изд-во, 1925.
155. Косвен 1936а – Косвен М. О. Из истории родового строя в Юго-Осетии // СЭ. 1936. № 2. С. 3-20.
156. Косвен 1936б – Косвен М. О. Пережитки матриархата у народов Кавказа // Советская этнография. 1936. № 4-5. С. 216-218.
157. Косвен 1963 – Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
158. Кочакова 1999 – Кочакова Н. Б. Раннее государство и Африка (аналитический обзор публикаций Международного исследовательского проекта «Раннее государство»). М.: Институт Африки РАН, 1999.
159. Кочакова 2007 – Кочакова Н. Б. Понятие «раннее государство». Раннее государство и вождество // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Политическая культура и политические процессы. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2007. С. 321-344. 2 т.
160. Крадин 2004 – Крадин Н. Н. Политическая антропология. М.: Логос, 2004.
161. Крадин 2013 – Крадин Н. Н. Пути становления и эволюции ранней государственности на Дальнем Востоке // Ранние формы потестарных систем. СПб: МАЭ РАН, 2013. С. 65-86.
162. Крашенинников 1949 – Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки: с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М-Л.: Изд-во ГЛАВСЕВМОРПУТИ, 1949.
163. Крейнович 1934 – Крейнович Е. А. Нивхский (гиляцкий) язык // Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность палеоазеатских народов. Ч. III. М-Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1934. С. 181-222.

164. Крупник 1989 – Крупник И. И. Арктическая этноэкология. М.: Наука, 1989.
165. Крюков 1972 – Крюков М. В. Система родства китайцев: Эволюция и закономерности. М.: Наука, 1972.
166. Куббель 1988 – Куббель Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М.: «Наука», главная редакция восточной литературы, 1988.
167. Кузнецова 1957 – Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских чукчей // Сибирский этнографический сборник. М.-Л., 1957. Вып. 2. С. 263-326.
168. Кузнецова 2004 – Кузнецова В. Г. Из неопубликованных материалов чукотской экспедиции 1948-1951 гг. // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 136-162.
169. Куликов 2002 – Куликов М.И. Чукотка. Зигзаги истории малых народов Севера: Монография. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002.
170. Кушнер 1925 – Кушнер П. И. Первобытное и родовое общество. М.: Издание коммунистического университета имени Я.М. Свердлова, 1925.
171. Лавров 1969 – Лавров И. П. Чукотский феномен // Техника Молодежи. 1969. № 3. С. 26-28.
172. Леви-Стросс 1999 – Леви-Стросс К. Мифологии. В 4 т. Сырое и приготовленное. М., СПб.: Университетская книга, 1999. 1 т.
173. Ледяев 2006 – Ледяев В. Г. Концепции власти: аналитический обзор // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 82-102. 1 т.
174. Леонтьев 1967 – Леонтьев В. В. Письменность и пути повышения грамотности чукчей // История и культура народов севера дальнего востока. М.: «Наука», 1967. С. 192-207.

175. Леонтьев 1973 – Леонтьев В. В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958-1979). Новосибирск: Наука Сиб. отд-ние, 1973.
176. Леонтьев 1974 – Леонтьев В. В. Антымавле – торговый человек: Повести, рассказы, новеллы. М.: «Сов. Россия», 1974.
177. Линденау 1983 – Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983.
178. Листова 1991 – Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография. 1991. №. 2. С. 37-52.
179. Литке 1835 – Литке Ф. П. Путешествие вокруг света совершенное по повелению государя императора Николая I на военном шлюпе «Сенявин» в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах флота капитаном Федором Литке: отделение историческое: с атласом литографированным с оригинальных рисунков господ А. Постельса и барона Китлица: В 3 ч. СПб.: Тип. 3 отд-ния СЕИВ канцелярии, 1835. 2 ч.
180. Львова 1996 – Львова Э. С. Культуры народов Тропической Африки: Взаимодействие и тенденции развития. М.: Логос, 1996.
181. Магаданский оленевод 1961 – Магаданский оленевод. Бюллетень Магаданского областного управления сельского и промыслового хозяйства. 1961. Вып. 6. № 1.
182. Майдель 1894 – Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868-1870 гг.: В 2 т. СПб.: Тип. Императ. АН, 1894. 1 т.
183. Максимов 1908 – Максимов А. Н. Групповой брак: Отт. из «ЭО», кн. 78. – М.: Тип. Императ. Московского Университета, 1908.
184. Максимов 2012 – Максимов А. Н. Что сделано по истории семьи? Очерк современного положения вопроса о первобытных формах семьи и брака. М.: «Либроком», 2012.
185. Малиновский 2011 – Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011.

186. Малори 1992 – Малори Ж. Заметки о гомосексуальности и шаманизме у чукчей и эскимосов Азии // Ранние формы религии: материалы III советско-французского симпозиума. СПб.: МАЭ РАН, 1992. С. 90-96.
187. Малори 2002 – Малори Ж. Последние короли Туле: С полярными эскимосами навстречу их судьбе. СПб.: «Петрополис», 2002.
188. Медик 1994 – Медик Х. Микроистория // Thesis. 1994. Вып. 4. С. 193-202.
189. Мерк 1978 – Мерк К. Описание обычаев и образа жизни чукчей // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785-1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. С. 98-151.
190. Миндалевич 1934 – Миндалевич А. М. Иероглифическая письменность чукчей // Arctica. Кн. 2. Л.: Издание всесоюзного арктического ин-та, 1934. С. 191-197.
191. Миндалевич 2007 – Миндалевич А. М. Чукотские иероглифы // Чукотская литература: Материалы и исследования. М.: Литературная Россия, 2007. С. 22-40.
192. Мисюгин 2009 – Мисюгин В. М. Три брата СПб.: «Наука», 2009.
193. Михайлова 2014 – Михайлова Е. А. Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой (1948-1951 гг.) // Иллюстративные коллекции Кунсткамеры (Сборник МАЭ. Т. LIX). СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 112-133.
194. Молл и др. 2005 – Молл Т. А. Инэнликэй П. И. Чукотско-русский словарь: Пособие для учащихся 5-9 классов общеобразовательных учреждений. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2005.
195. Морган 1935 – Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к

- цивилизации. Л.: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР, тип. «Коминтерн», 1935.
196. Мосс 2011а – Мосс М. Опыт о даре // Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. С. 134-285.
197. Мосс 2011б – Мосс М. Техники тела // Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Университет Книжный Дом, 2011. С. 304-325.
198. Наукан и науканцы 2014 – Наукан и науканцы: Рассказы науансих эскимосов. Владивосток: Дальпресс, 2014.
199. Нефёдкин 2003 – Нефёдкин А. К. Военное дело чукчей: середина XVII – начало XX в. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2003.
200. Новикова 2014 – Новикова Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. М.: Наука, 2014.
201. Норденшельд 1936 – Норденшельд А. Э. Плавание на «Веге»: В 2 т. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1936. 1 т.
202. Оглоблин 1903 – Оглоблин Н. Н. Восточно-Сибирские полярные мореходы XVII столетия // Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП). 1903. №. 5. С. 38-62.
203. Олсуфьев 1896 – Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи ее экономического состояния и быта населения. СПб.: Тип. Императ. АН, 1896.
204. Ольдерогге 1936 – Ольдерогге Д. А. Население и социальный строй Эфиопии (Абиссинии) // СЭ. 1936. № 2. С. 10-39.
205. Ольдерогге 1951 – Ольдерогге Д. А. Малайская система родства // сб. «Родовое общество». Труды Ин-та этнографии АН СССР. Нов. серия. 1951. Т. 14. С. 37-45.
206. Ольдерогге 1960 – Ольдерогге Д. А. Западный Судан в XV-XIX вв: очерки по истории и истории культуры. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. Т. 53.

207. Ольдерогге 1962 – Ольдерогге Д. А. Восстания в странах хауса в 1804-1807 гг. // Древний мир: Сборник статей. М.: Изд-во восточной литературы, 1962. С. 155-159.
208. Ольдерогге 1973 – Ольдерогге Д. А. Колониальное общество – этап в этническом развитии Тропической Африки (постановка проблемы) // Проблемы населения и хозяйства стран Африки. Л.: АН СССР, 1973. С. 3-11.
209. Ольдерогге 1975 – Ольдерогге Д. А. Брат – сын матери (псевдоматриархат) // ТИЭ. Т. СШ. Л., 1975. С. 3-8.
210. Орлов 1953 – Орлов Н. И. Съедобные и ядовитые грибы, грибные отравления и их профилактика. М.: Гос. изд-во мед. лит. МЕДГИЗ, 1953.
211. Открытия русских... 1951 – Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов XVII в. на северо-востоке Азии. М.: Гос. изд. географ. лит., 1951.
212. Павлинская 2014 – Павлинская Л. Р. Особенности русской колонизации Сибири (XVII – начало XVIII в.). Вместо предисловия // Сибирь в контексте русской модели колонизации (XVII – начало XX в.): сборник статей. СПб: МАЭ РАН, 2014. С. 3-67.
213. Пимоненкова 1993 – Пимоненкова Е. М. Вместилище чукотской мудрости: чукотские загадки, пословицы, поговорки, предания, суеверия, заповеди, ласкалки. Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1993.
214. Попов 1981 – Попов В. А. Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества: к постановке проблемы // СЭ. 1981. № 6. С. 89-97.
215. Попов 1982 – Попов В. А. Половозрастная стратификация в этносоциологических реконструкциях первобытности: вместо ответа оппонентам // СЭ. 1982. № 1. С. 68-79.
216. Попов 1990 – Попов В. А. Этносоциальная история аканов в XVI-XIX веках. М.: Наука, Глав. ред. восточной лит-ры, 1990.

217. Попов 1996 – Попов В. В. Символы власти и власть символов // Символы и атрибуты власти: Генезис. Семантика. Функции. СПб.: МАЭ РАН, 1996. С. 9-14.
218. Попов 2007 – Попов В. А. К проблеме становления политических культур освободившихся стран Африки: аканский потестарно-культурный регион в политической системе Ганы // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Политическая культура и политические процессы. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2007. С. 127-134. 2 т.
219. Попов 2013 – Попов В. А. К феноменологии «общностей по джаму», или о факторах политической интеграции в доколониальной Западной Африке // Ранние формы потестарных систем. СПб: МАЭ РАН., 2013. С. 87-97.
220. Попов 2014а – Попов В. А. Государство // Алгебра Родства. Вып. 15. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 247-256.
221. Попов 2014б – Попов В. А. Историческая динамика общественного расслоения и тенденции классогенеза в парапозитивных обществах // Алгебра Родства. Вып. 15. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 335-351.
222. Попов 2014в – Попов В. А. Социально-коммуникативные сети как фактор вторичного политогенеза (к проблеме стадийного и цивилизационного развития Тропической Африки) // Алгебра Родства. Вып. 15. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 282-300.
223. Рахимов 1995 – Рахимов Р. Р. Концепция лидерства в культуре таджиков: Традиция и современность // Этнические аспекты власти. СПб.: Языковой центр, 1995. С. 138-188.
224. Ресин 1888 – Ресин А. А. Очерки инородцев русского побережья Тихого океана. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1888.
225. Русские мореходы... 1952 – Русские мореходы в Ледовитом и Тихом океанах: Документы о великих русских географических открытиях на северо-востоке Азии в XVII веке. М-Л.: Изд-во Главсевморпути, 1952.

226. Рытхэу 1976 – Рытхэу Ю. Сон в начале тумана. Л.: «Художественная литература» Ленинградское отделение, 1976.
227. Рытхэу 1986 – Рытхэу Ю. Магические числа: Роман и повести. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1986.
228. Рэдклифф-Браун 2001а – Рэдклифф-Браун А. Р. Брат матери в Южной Африке // Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 23-42.
229. Рэдклифф-Браун 2001б – Рэдклифф-Браун А. Р. Изучение систем родства // Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 63-106.
230. Рэдклифф-Браун 2001в – Рэдклифф-Браун А. Р. Патрилинейное и матрилинейное преемство // Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 43-62.
231. Саллинз 1999 – Саллинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999.
232. Сарычев 1802 – Сарычев Г. А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. В 2 ч. СПб.: типография Шнора, 1802. 2 ч.
233. Сарычев 1952 – Сарычев Г. А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому океану и Восточному океану. М.: Гос. изд. геогр. лит., 1952.
234. Свердруп 1930 – Свердруп Г. У. Плавание на судне «Мод» в водах морей Лаптевых и Восточно-Сибирского. Л.: Изд-во АН СССР, 1930.
235. Сем Т. Ю. Предисловие: Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в 2 т. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. С. 3-22. 1 т.

236. Сергеев 1955 – Сергеев М. А. Некапиталистический путь развития малых народов севера. М-Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
237. Сергеев 1956 – Сергеев М. А. Изобретатели письменности // На севере дальнем. 1956. № 4. С. 141-149.
238. Сердюкова 2000 – Сердюкова Н. Б. Наркотики и наркомания. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2000.
239. Серто 2013 – Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб: изд-во ЕУСПб, 2013.
240. Симченко 1970 – Симченко Ю. Б. Особенности социальной организации палеоазиатов крайнего Северо-Востока Сибири: коряки, чукчи, ительмены, эскимосы // Общественный строй у народов Северной Сибири: XVII – нач. XX вв. М.: «Наука», 1970. С. 313-331.
241. Сирина 2012 – Сирина А. А. Эвенки и эвены в современном мире: Самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Вост. лит., 2012.
242. Сирана 2014 – Сирина А. А. Художник в городе: Валерий Кондаков [Электронный ресурс] / URL: <http://www.projectbaikal.com/index.php/pb/article/view/794/785>. (Дата обращения: 10. 12. 2014).
243. Сказки и мифы... 1974 – Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: «Наука», 1974.
244. Скотт 2005 – Скотт Дж. Благими намерениями государства: Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни. М.: Университетская книга, 2005.
245. Скрынникова 2013 – Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб.: Евразия 2013.
246. Следзевский 1974 – Следзевский И. В. Хаусанские эмираты северной Нигерии: хозяйство и общественно-политический строй. М.: Наука, 1974.

247. Слѣзкин 2008 – Слѣзкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
248. Слюнин 1895 – Слюнин Н. В. Экономическое положение инородцев северо-восточной Сибири: Читано в общем собрании И. Р. Г. О. 15-го февраля 1895 г. СПб.: Тип. А. С. Суворина. Эртелев пер., д. 13., 1895.
249. Слюнин 1896 – Слюнин Н. В. Среди чукчей: с 6 рисунками. М.: т-во тип. А. И. Мамонтова, 1896.
250. Смирнова 1989 – Смирнова Я. С. Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // Кавказский этнографический сборник. М.: Наука, 1989. С. 223-225.
251. Старокадомский 1915 – Старокадомский Л. М. Открытие новых земель в Северном Ледовитом океане: Издание редакции «Морского сборника». Петроград: Книжный склад морского ведомства. Главное Адмиралтейство, 1915.
252. Старокадомский 1953 – Старокадомский Л. М. Пять плаваний в северном Ледовитом океане. М.: Государственное изд-во географической литературы, 1953.
253. Стебницкий 1934 – Стебницкий С. Н. Нымыланский (коряцкий) язык // Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность палеоазеатских народов. Ч. III. М-Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1934. С. 47-84.
254. Стебницкий 1938 – Стебницкий С. Н. Автобиографии нымыланов // СЭ. 1938. № 1. С. 76-79.
255. Тан-Богораз 1934 – Тан-Богораз В. Г. Социальный строй американских эскимосов. Отд. отт. из «Вопросы истории доклассового общества»: Сб. статей к 50-летию кн. Энгельса: «Происхождение семьи, частной собственности и государства». М-Л.: Из-во АН СССР, 1934. С. 195-255.
256. Татаркевич 2002 – Татаркевич В. История шести понятий. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.

257. Тишков 2001 – Тишков В. А. Теория и практика насилия // Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001. С. 7-38.
258. Тишков 2006 – Тишков В. А. Новая политическая антропология // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2006. С. 49-56. 1 т.
259. Тишков 2007 – Тишков В. В. Чечня как сцена и как роль // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Политическая культура и политические процессы. В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2007. С. 464-481. 2 т.
260. Тишков 2008 – Тишков В. А. Тундра и море: Чукотско-эскимосская резьба по кости. М.: «Индрик», 2008.
261. Токарев 1945 – Токарев С. А. Общественный строй якутов: XVII-XVIII вв. Якутск: Якуцкое гос. изд-во, 1945.
262. Томановская 1973 – Томановская О. С. Изучение проблемы генезиса государства на африканском материале // Основные проблемы африканистики. Этнография. История. Филология. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1973. С. 273-283.
263. Труды православных... 1884 – Труды православных миссий Восточной Сибири. 1868 – 1872. Издание Иркутского комитета православного миссионерского общества. Иркутск: Иркутский комитет православного миссионерского общества, 1884. 1 т.
264. Туголуков 1979 – Туголуков В. А. Кто вы, юкагиры? М.: Наука, 1979.
265. Тураев 2010 – Тураев В. А. Чукчи: Общие сведения // Народы Северо-Востока Сибири: Айны. Алеуты. Ительмены. Камчадалы. Кереки. Коряки. Нивхи. Чуванцы. Чукчи. Эскимосы. Юкагиры. М.: Наука, 2010. С. 507-509.
266. Тэйлор 1939 – Тэйлор Э. Первобытная культура. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939.

267. Тэрнер 1983 – Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: «Наука», 1983.
268. Унтербергер 1912 – Унтербергер П. Ф. Приамурский край. 1906-1910 гг. Очерк. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1912.
269. Фёдорова 1996 – Фёдорова Е. Г. Тамги северных манси (по материалам второй половины 1970-х – начала 1990-х гг. // Символы и атрибуты власти: Генезис. Семантика. Функции. СПб.: МАЭ РАН, 1996. С. 301-311.
270. Фёдорова 2014 – Фёдорова Е. Г. Лидеры в традиционном мансийском обществе // Сибирь в контексте русской модели колонизации (XVII – начало XX в.). СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 214-247.
271. Фридрих 1979 – Фридрих И. История письма. М.: Главная редакция восточной литературы «Наука», 1979.
272. Фуко 1999 – Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Изд-во «Ad Marginem», 1999.
273. Харузин 1898 – Харузин Н. Н. Очерки первобытного права: Семья и род. М.: Издание нижнего магазина Гросман и Кнебель, 1898.
274. Хаховская 2012 – Хаховская Л. Н. Тэгрынкеу: чукотский бунтарь или жертва? // Вопросы истории. 2012. № 8. С. 138-146.
275. Хаховская 2013 – Хаховская Л. Н. Шаманы и советская власть на Чукотке // Вопросы истории. 2013. № 4. С. 113-128.
276. Чесноков 1988 – Чесноков Ю. В. Некоторые аспекты традиционного воспитания детей в культуре оленных чукчей и коряков // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л.: Наука, 1988. С. 140-151.
277. Чесноков 2000 – Чесноков Ю. В. Игры оленных чукчей и коряков // Народные игры и игрушки. СПб.: МАЭ РАН, 2000. С. 173-184.
278. Штернберг 1936 – Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии : исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936.

279. Щепанская 1995а – Щепанская Т. Б. Странные лидеры: О некоторых традициях социального управления у русских // Этнические аспекты власти: Сборник статей. СПб.: Языковой центр, 1995. С. 211-240.
280. Щепанская 1995б – Щепанская Т. Б. Термины родства в группировках хиппи // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб.: МАЭ РАН, 1995. Вып. 1. С. 247-259.
281. Щепанская 1997 – Щепанская Т. Б. Лидерство и управление в субкультурных средах // Потестарность: Генезис и эволюция. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 139-152.
282. Щербакова 2011 – Щербакова Т. И. Последние шаманы Чукотки: лидерство как долг // Лидерство в архаике: Условия и формы проявления. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 171-182.
283. Эванс-Причард 1985 – Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1985.
284. Элиаде 1998 – Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998.
285. Элиаде 2000 – Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: «София», 2000.
286. Ярзуткина 2011 – Ярзуткина А. А. Торговля в традиционной культуре коренных народов Чукотки: коммуникативный аспект // Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 20-21 сентября 2011 года. Пенза-Москва-Минск: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. С. 168-186.
287. Ярзуткина 2012 – Ярзуткина А. А. Проблемы и перспективы этнографического и историко-антропологического исследования торговли, обмена и дарообмена у чукчей // Теория и практика общественного развития. 2012. № 7. С. 143-148.

288. African political... 1941 – African Political Systems. London: Oxford University Press, 1941.
289. Animism in rainforest... 2012 – Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia. New York-Oxford: Berghahn Books, 2012.
290. Asad 1972 – Asad T. Market model, class structure and consent: A reconsideration of Swat political organization // *Man*. 1972. № 7(1). P. 74-89.
291. Bank 2006 – Bank L. Beyond the Verandah: Fieldwork, locality and the production of knowledge in a South African city // *Locating the field: Space, place and context in anthropology*. Oxford-New York: Berg, 2006. P. 43-66.
292. Barth 1959 – Barth F. Political leadership among Swat Pathans. London: Athlone Press, 1959.
293. Batianova 2000 – Batianova E. P. Ritual Violence among the peoples of Northeastern Siberia // *Hunters and gatherers in the modern world: Conflict, resistance, and self-determination*. New York: Berghahn Books, 2000. P. 151-163.
294. Benjamin 1985 – Benjamin W. Moscow diary // *October*. 1985. Vol. 35. P. 9-135.
295. Bird-David 1999 – Bird-David N. “Animism” revisited: Personhood, Environment and relational epistemology // *Current Anthropology*. 1999. № 40. P. 67-91.
296. Boas 1921 – Boas F. *Ethnology of the Kwakiutl*. Washington: DC: US GPO, 1921.
297. Boas 1964 – Boas F. *The central Eskimo*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1964.
298. Bourdieu 1977 – Bourdieu P. *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*. Paris: Les éditions de Minuit, 1977.
299. Briggs 1976 – Briggs J. *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1976.

300. Briggs 2000 – Briggs J. Conflict management in a modern Inuit community // Hunters and gatherers in the modern world: conflict, resistance, and self-determination. – New York: Berghahn Books, 2000. P. 110-124.
301. Carlos 1973 – Carlos M. Fictive kinship and modernization in Mexico: A comparative analysis // Anthropological Quarterly. 1973. Vol. 46. No 2. P. 75-91.
302. Carsten 1995 – Carsten J. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi // American ethnologist. 1995. Vol. 22. №. 2. P. 223-241.
303. Carsten 2004 – Carsten J. After kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
304. Chagnon 1983 – Chagnon N. Yanomamo. The fierce people. New York: Holt, Rinehart, Winston, 1983.
305. Clastres 2007 – Clastres P. Society against the state: Essays in political anthropology. New York: Zone Books, 2007.
306. Codere 1957 – Codere H. Kwakiutl society: rank and class. American Anthropology. 1957. No 59(3). P. 473-486.
307. Cohen 1969 – Cohen A. Custom and politics in urban Africa: A study of Hausa migrants in Yoruba towns. London: Routledge, K. Paul, 1969.
308. D'Altroy et al. 1985 – D'Altroy T., Earle T. Staple finance, wealth finance, and storage in the Inka Political Economy // Current Anthropology. 1985. Vol. 26. No. 2. P. 187-206.
309. Davydov 2011 – Davydov V. N. People on the move: Development projects and the use of space by Northern Baikal reindeer herders, hunters and fisherman: A thesis presented for the degree of Ph.D. at the University of Aberdeen. Aberdeen, 2011.
310. Descola 1986 – Descola P. La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Les Editions de la MSH, 1986.

311. Descola 2004 – Descola P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice // *Nature and society: Anthropological perspectives*. London, New York: Routledge, 2004. P. 82-102.
312. Dietz et al. 1992 – Dietz T., Burns T. R. Human agency and the evolutionary dynamics of culture // *Acta Sociologica*. 1992. 35 (3). P. 187-200.
313. Ebaugh et al. 2000 – Ebaugh H. R., Curry M. Fictive kin as social capital in new immigrant communities // *Sociological Perspectives*. 2000. Vol. 43. №. 2. P. 189-209.
314. Eriksen 1995 – Eriksen T. H. *Small places, large issues*. London-Chicago-Illinois: Pluto Press, 1995.
315. Eriksen et al. 2001 – Eriksen T. H., Nielsen F. S. *A history of anthropology*. London: Pluto Press, 2001.
316. Evans-Pritchard 1940a – Evans-Pritchard E. E. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: The Clarendon Press, 1940.
317. Evans-Pritchard 1940b – Evans-Pritchard E. E. *The Political Systems of the Annuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. London: London school of economics, 1940.
318. Evans-Pritchard 1965 – Evans-Pritchard E. E. The position of women in primitive societies and in our own // *The position of women in primitive societies: Other Essays in Social anthropology*. New York: Free Press, 1965. P. 37-58.
319. Fallers et al. 1956 – Fallers L. *Bantu bureaucracy. A study of integration and conflict in the political institutions of an East African people*. Cambridge: Heffer and Sons, 1956.
320. Firth et al. 1970 – Firth R., Hubert J., Forge A. *Families and their relatives: kinship in a middle-class section of London*. London: Routledge, 1970.

321. Fortes 1945 - Fortes M. The dynamics of clanship among the Tallensi. London: Oxford University Press, 1945.
322. Fortes 1970 – Fortes M. Kinship and the social order: The legacy of Lewis Henri Morgan. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
323. Fortes et al. 1941 – Fortes M., Evans-Pritchard E. E. Introduction // African Political Systems. London: Oxford University Press, 1941. P. 1-23.
324. Foucault 1986 – Foucault M. Disciplinary power and subjection // Power. Oxford: Blackwell, 1986. P. 229-242.
325. Freed 1963 – Freed S. A. Fictive kinship in a north Indian village // Ethnology. 1963. Vol. 2. №. 1. P. 86-103.
326. Friedman 1991 – Friedman K. E. Catastrophe and creation: The formation of an African culture. London: Routledge, 1991.
327. Geertz 1973 – Geertz C. Thick description: Toward an interpretive theory of culture // Geertz C. The interpretation of cultures. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973. P. 3-30.
328. Gibson 1995 – Gibson T. Having your house and eating it: houses and siblings in Ara, south Sulawesi // About the house: Levi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 129-148.
329. Giddens 1984 – Giddens A. The constitution of society: outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1984.
330. Giddens 1993 – Giddens E. New rules of sociological method: A positive critique of interpretative sociologies. Cambridge-Oxford: Polity Press, 1993.
331. Ginzburg et al. 1993 – Ginzburg C., Tedeschi J., Tedeschi A. Microhistory: Two or three things that I know about it // Critical Inquiry. 1993. Vol. 20. No. 1. P. 10-35.
332. Gluckman 2004 – Gluckman M. Order and rebellion in Tribal Africa. London, New York: Routledge, 2004.
333. Goody 1982 – Goody J. Cooking, Cuisine and Class: A study in comparative sociology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

334. Gray 2005 – Gray P. The Predicament of Chukotka's indigenous movement: Post-Soviet activism in the Russian Far North. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
335. Greenhouse 2005 – Greenhouse C. Hegemony and hidden transcripts: The discursive arts of neoliberal legitimation // *American Anthropologist*. 2005. Vol. 107. Issue 3. P. 356-368.
336. Grendi 1977 – Grendi E. Micro-analisi e storia sociale // *Quaderni Storici*. 1977. Vol. 35. P. 506-520.
337. Habeck 2005 – Habeck O. What it means to be a herdsman: The practice and image of reindeer husbandry among the Komi of Northern Russia. Munster: LIT, 2005.
338. Hoffman 1897 – Hoffman W. S. The graphic art of the Eskimos. Washington: Government printing office, 1897.
339. Ingold 1992 – Ingold T. Culture and the perception of the environment // *Bush Base: forest farm. Culture, environment and development*. London: Routledge, 1992. P. 39-56.
340. Ingold 2002a – Ingold T. Stop, look, and listen! Vision, hearing and human movement // *The Perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London-New York: Routledge, 2002. P. 243-287.
341. Ingold 2002b – Ingold T. *The Perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London-New York: Routledge, 2002.
342. Ingold 2002c – Ingold T. Totemism, animism and the depiction of animals // *The Perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London-New York: Routledge, 2002. P. 111-131.
343. Jackson 1990 – Jackson J. E. "I am a fieldnote": Fieldnotes as a symbol of professional identity // *Fieldnotes: The making of anthropology*. New York: Cornell University Press, 1990. P. 3-33.
344. Janowski 1995 – Janowski M. The hearth-group, the conjugal couple and the symbolism of the rice meal among the Kelabit of Sarawak // *About the*

- house: Levi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 84-104.
345. Kennan 1905 – Kennan G. Tent life in Siberia: and adventures among the Koryaks and other tribes in Kamchatka and Northern Asia by Gearge Kennan. New York, London: The Knickerbocker Press, 1905.
346. Kim 2009 – Kim E. C. ‘Mama’s family’Fictive kinship and undocumented immigrant restaurant workers // *Ethnography*. 2009. Vol. 10. №. 4. P. 497-513.
347. Kristmundsdottir 2006 – Kristmundsdottir S. D. Far from the Trobriands? Biography as field // *Locating the field: Space, place and context in anthropology*. Oxford-New York: Berg, 2006. P. 163-178.
348. Leach 1970 – Leach E. Political systems of highland Burma: A study of Kachin social organization. London: The Athlone Press, 1970.
349. Leach 2004 – Leach E. Creativity land: Place and procreation on the Rai coast of Papua New Guinea. New York-Oxford: Berghahnbooks, 2004.
350. Lederman 1990 – Lederman R. Pretexts for ethnography: On reading fieldnotes // *Fieldnotes: The making of anthropology*. New York: Cornell Univesity Press, 1990. P. 71-91.
351. Lee et al. 2006 – Lee J., Ingold T. Fieldwork on foot: Perceiving, Routing, Socializing // *Locating the field: Space, place and context in anthropology*. Oxford-New York: Berg, 2006. P. 67-86.
352. Lepore 2001 – Lepore J. Who love too much: Reflections on microhistory and biography // *The journal of American history*. 2001. Vol. 88. No. 1. P. 129-144.
353. Levi 1991 – Levi G. On Microhistory // *New perspectives on historical writing*. Oxford, 1991. P. 93-113.
354. Levi-Strauss 1971 – Levi-Strauss C. The elementary structures of kinship. Boston: Beacon Press, 1971.
355. Macfarlane 1999 – Macfarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study. London: Routledge, 1999.

356. Magnusson 2003 – Magnusson S. G. The singularization of history: Social history and microhistory within the postmodern state of knowledge // *Journal of social history*. 2003. Vol. 36. No. 3. P. 701-735.
357. Malinowski 1930 – Malinowski B. Kinship // *Man*. 1930. Vol. 30. P. 19-29.
358. Malinowski 2002 – Malinowski B. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, 2002.
359. Mallery 1888 – Mallery G. Manners and meals // *American Anthropology*. 1888. No 1(3). P. 193-207.
360. Mauss 2004 – Mauss M. *Seasonal variations of the Eskimo: a study in social morphology*. London: Routledge, 2004.
361. Mintz 1985 – Mintz S. *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. New York: Penguin, 1985.
362. Mintz et al. 2002 – Mintz S., Du Bois C. The Anthropology of food and eating // *Annual review of anthropology*. 2002. Vol. 31. P. 99-119.
363. Mukadam et al. 2006 – Mukadam A., Mawani S. Post-diasporic Indian Communities: A new generation // *Locating the field: Space, place and context in anthropology*. Oxford-New York: Berg, 2006. P. 105-128
364. Munn 1986 – Munn N. *The fame of gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
365. Nisbett 2006 – Nisbett N. The Internet, Cybercafes and new social spaces of Bangalorean youth // *Locating the field: Space, place and context in anthropology*. Oxford-New York: Berg, 2006. P. 129-148.
366. Nuttall 2000 – Nuttall M. *Choosing kin: Sharing and subsistence in a Greenlandic hunting community // Dividends of kinship: Meanings and uses of social relatedness*. London, New York: Routledge, 2000. P. 33-60.

367. Pedersen 2001 – Pedersen M. Totemism, animism, North Asian indigenous ontologies // *Journal of the royal anthropological institute*. 2001. № 7 (3). P. 411-427.
368. Political anthropology 1966 – Political anthropology. Chicago: Aldine, 1966.
369. Putnam 2006 – Putnam L. To study the fragments/whole: Microhistory and the Atlantic world // *Journal of social history*. 2006. Vol. 39. No. 3. P. 615-630.
370. Richter 1995 – Richter G. The Monstrosity of the body in Walter Benjamin's "Moscow Diary" // *Modern language studies*. 1995. Vol. 25. № 4. P. 85-126.
371. Ritzer 2000 – Ritzer G. Sociological theory. New York: McGraw-Hill, 2000.
372. Rivers 1968 – Rivers W. H. R. Kinship and social organization. Together with "The genealogical method of anthropological enquiry". With commentaries by Raymond Firth and David M. Schneider. New York: Humanities Press Inc., 1968.
373. Safonova et al. 2010 – Safonova T., Santha I. Different risks, different biographies: The roles of reversibility for Buryats and circularity for Evenki people // *Forum: Qualitative social research*. 2010. Vol. 11. No 1. Art. 1.
374. Sahlins 1963 – Sahlins M. Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia // *Comparative studies in society and history*. 1963. Vol. 5. № 3. P. 285-303.
375. Sahlins 2013 – Sahlins M. What Kinship is-and is Not. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
376. Sanjek 1990 – Sanjek R. A vocabulary for fieldnotes // *Fieldnotes: The making of anthropology*. New York: Cornell Univesity Press, 1990. P. 92-138.
377. Schneider 1984 – Schneider D. M. A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

378. Scott 1985 – Scott J. Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven, London: Yale University Press, 1985.
379. Scott 2009 – Scott J. The art of not being governed: An anarchist history of Upland Southeast Asia. New Haven-London: Yale University Press, 2009.
380. Service 1975 – Service E. Origins of the state and civilization: The process of cultural evolution. New York: W. W. Norton, 1975.
381. Shirokogoroff 1929 – Shirokogoroff S. M. Social organization of the Northern Tungus. Changai: Commercial Press, 1929.
382. Silk 1980 – Silk J. B. Adoption and kinship in Oceania // American Anthropologist. 1980. Vol. 82. №. 4. P. 799-820.
383. Simonova 2012 – Simonova V. V. The Evenki Memorial Tree and Trail: Negotiating with a Memorial Regime in the North Baikal, Siberia // Journal of Ethnology and Folkloristics. Special Issue: Dynamic Discourse and the Metaphor of Movement, University of Tartu. 2012. Vol.6, No 1. P. 49-69.
384. Southall 1953 – Southall E. Alur Society: A study in processes and types of domination. Heffer: Cambridge, 1953.
385. Ssorin-Chaikov 2003 – Ssorin-Chaikov N. V. The social life of the state in Subarctic Siberia. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
386. Steward 1972 – Steward J. Theory of culture change: The methodology of multilineal evolution. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1972.
387. Steward 1977 – Steward J. Evolutionary principals and social types // Evolution and Ecology. Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press, 1977. P. 69-86.
388. The anthropology... 1986 – The anthropology of violence. Oxford: Blackwell, 1986.
389. The early state 1978 – The early state. Hague: Mouton Publishers, 1978.
390. Toulouze 2011 – Toulouze E. Indigenous agency in the missionary encounter: the example of the Khanty and the nenets // Journal of ethnology and folkloristic. 2011. Vol 5(1). P. 63-74.

391. Trøndheim 2010 – Trøndheim G. Kinship in Greenland–Emotions of Relatedness // *Acta Borealia*. 2010. Vol. 27. №. 2. P. 208-220.
392. Turner 1957 – Turner V. Schism and continuity in an African Society. A study of Ndembu village. Manchester: Manchester University Press for Rhodes, Livingston Institute, 1957.
393. Turner 1987 – Turner V. The Anthropology of Performance. New York: Paj publications, 1987.
394. Vaté 2003a – Vaté V. A bonne épouse, bon éleveur: genre, “nature” et rituels chez les Tchouktches (Arctique sibérien) avant, pendant et après la période soviétique: PhD Dissertation (anthropology) of the University of Paris 10 Nanterre. Paris, 2003.
395. Vaté 2003b – Vaté V. Le rituel de mort volitaire : rendre l’âme pour perpétuer la vie // *Chemins d’étoiles, Transboréa*. 2003. № 10. P. 55-61.
396. Vaté 2005 – Vaté V. Kilvei: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts // *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005. P. 39-62.
397. Vaté 2007 – Vaté V. The Kêly and the Fire: An attempt at Approaching Chukchi Representations of Spirits // *La nature des esprits. Humains et non-humains dans les cosmologies autochtones*. Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2007. P. 219-239.
398. Vaté 2009 – Vaté V. Redefining Chukchi Practices in Contexts of Conversion to Pentecostalism // *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 39-57.
399. Vaté 2011 – Vaté V. Dwelling in the landscape among the reindeer herding Chukchis of Chukotka // *Landscape and culture in Northern Eurasia*. Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2011. P. 135-159.
400. Vaté 2013 – Vaté V. Building a Home for the Hearth: Analysis of a Chukchi Reindeer Herding Ritual // *About the hearth: perspectives on the*

home, hearth and household in the Circumpolar North. New York, Oxford: Berghahn Books, 2013. P. 183-199.

401. Vaté et al 2007 – Vaté V., Beyries S. Une ethnographie du feu chez les éleveurs de rennes du Nord-Est sibérien // Les civilisations du renne d’hier et d’aujourd’hui. Approches ethnohistoriques, archéologiques et anthropologiques, XXVIIe rencontres internationales d’archéologie et d’histoire d’Antibes. Antibes: APDCA, 2007. P. 393-419.
402. Weber 1922 – Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.
403. Weiner 1976 – Weiner A. B. Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange. Austin: University of Texas Press, 1976.
404. Weiner 1992a – Weiner A. B. Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving. Berkeley: University of California Press, 1992.
405. Weiner 1992b – Weiner A. Plus précieux que l’or: relation et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d’Océanie // Annales ESC. 1992. № 2. P. 222-245.
406. White 1959 – White L. The evolution of culture: The development of civilization to the fall of Rome. New York: McGraw-Hill, 1959.
407. Willerslev 2007 – Willerslev R. Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007.
408. Willerslev 2009 – Willerslev R. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi // American Anthropologist. 2009. Vol 36. № 4. P. 693-704.
409. Willerslev et al. 2012 – Willerslev R., Ulturgasheva O. Revisiting the animism versus debate: Fabricating persons among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia // Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia. New York-Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 48-68.

410. Yamin-Pasternak 2014 – Yamin-Pasternak S. An ethnomycological approach to land use values in Chukotka. [Электронный ресурс] / erudite.org: Consortium Erudit. 2014. URL: <http://www.erudit.org/revue/etudinit/2007/v31/n1-2/019718ar.html> (дата обращения: 20. 05. 2014).
411. Znamenski 1997 – Znamenski A. A dissertation entitled “Strategies of survival: Native encounter with Russian missionaries in Alaska and Siberia, 1820s-1917” as partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy Degree in history. The University of Toledo, 1997.
412. Znamenski 1999a – Znamenski A. Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917. Connecticut-London: Greenwood press, 1999.
413. Znamenski 1999b – Znamenski A. Vague Sense of Belonging to the Russian Empire: The Reindeer Chukchi's Status in Nineteenth Century in Northeastern Siberia // Arctic Anthropology. 1999. Vol.36. № 1-2. P. 19-36.

Рисунок 2. Тымнэнэнтын с женой Гувакай [МАЭ, колл. № И-1454-267].³³



³³ Фотография опубликована в работе Е. А. Михайловой «Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой на Чукотку (1948-1951 гг.) [Михайлова 2014: 122].

Рисунок 3. Ятгыргын – житель стойбища Тымнэнэнтына [МАЭ, колл. № И-1454-284].³⁴



³⁴ Фотография опубликована в работе Е. А. Михайловой «Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой на Чукотку (1948-1951 гг.) [Михайлова 2014: 126].

Рисунок 4. Омрувакатгавыт – жительница стойбища Тымнэнэнтына
[МАЭ, колл. № И-1454-21].³⁵



³⁵ Фотография опубликована в работе Е. А. Михайловой «Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой на Чукотку (1948-1951 гг.)» [Михайлова 2014: 125].

Рисунок 5. Омрувакатгавыт обрабатывает оленью шкуру [МАЭ, колл. № И-1454-207].



Рисунок 6. Тымнелкот стоит около кочевой кибитки, в которой находятся Омрувакатгавыт и Таёквун [МАЭ, колл. № И-1454-128].



Рисунок 7. Онпыгыргын – житель стойбища Тымнэнэнтына [МАЭ, колл. № И-1454-373].³⁶



³⁶ Фотография опубликована в работе Е. А. Михайловой «Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой на Чукотку (1948-1951 гг.) [Михайлова 2014: 127].

Рисунок 8. Номгыргын – хозяин стойбища [МАЭ, колл. № И-1454-280].³⁷



³⁷ Фотография опубликована в работе Е. А. Михайловой «Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой на Чукотку (1948-1951 гг.) [Михайлова 2014: 130].

Рисунок 9. Хромой Тынагыргын [МАЭ, колл. № И-1454-277].



Рисунок 10. Хозяин стойбища – Гемын [МАЭ, колл. № И-1454-282].



Рисунок 11. На переднем плане – девочка Раглинэ [МАЭ, колл. № И-1454-311].



Рисунок 12. Варвара Григорьевна Кузнецова [МАЭ, колл. № 1454-294].



Рисунок 13. Вручение премии на осенней обменной ярмарке первому председателю колхоза «Тундровик» Тымнэнэнтыну (премия: чайник, чашка с блюдцем, серьги) [МАЭ, колл. № И-1454-342].³⁸



³⁸ Фотография опубликована в работе Е. А. Михайловой «Фотографии из экспедиции Варвары Григорьевны Кузнецовой на Чукотку (1948-1951 гг.) [Михайлова 2014: 120].

Рисунок 14. Трапеза на празднике отбоя важенок [МАЭ, колл. № И-1454-658].



Рисунок 15. Чаепитие на улице [МАЭ, колл. № И-1454-589].



Рисунок 16. В стойбище стоят нарты, с уложенными на них магны
[МАЭ, колл. № И-1454-195].



Рисунок 17. Стойбище Тымнэнэнтына [МАЭ, колл. № И-1454-554].



Рисунок 18. Совместное стадо Номгыргына и Тымнэнэнтына [МАЭ, колл. № И-1454-559].



Рисунок 19. Тыневиль [Миндалевич А. М. Иероглифическая письменность чукчей // *Arctica*. Кн. 2. Л.: Издание всесоюзного арктического ин-та, 1934. С. 192].



Рисунок 20. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 40].

	— <u>отец</u> таб. XVI.	40	1.
	— <u>маиъ</u> таб. XVI	41	
	— <u>сынъ</u> таб. VII.	42	
	— <u>онъ</u> таб. XII	43	
	— <u>нашъ</u> таб. XII	44	
	— <u>мой</u> таб. XVI	45	онъ - большъ гласъ, обшчъ гласъ, среднъ гласъ, гласъ.
	— <u>я</u> таб. X	46	
	— <u>семь</u> таб. XVII	47	
	— <u>Тегивилъ</u> авторъ записей - таб. XII	48	Иренковъ, бразъ авора.
	— <u>самъ</u> таб. XII	49	н. XVI
	— <u>мой</u> " XII	50	
	— <u>нетъ</u> " XVII	51	
	— <u>теперь</u> " XVII	52	
	— <u>с тех пор</u> " XVII	53	
	— <u>с этих пор</u> " XVII	54	

Рисунок 21. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 41].

IP	- <u>на реке</u> таб. XVII	3-41	2.
☿	- <u>три</u> " XVII	□ 47	
☿☿	- <u>харице</u> " XVII	7-	
☿☿	- <u>сда, еснѣ</u> " XIV и VII	20 0	
☿☿☿	- <u>божества</u> " ☿☿☿☿	21 0	
☿☿	- <u>сделаю</u> " XIV	22 0	
☿☿	- <u>сказаю</u> " VI	23 0	
☿☿☿	- <u>пробываю, бывшѣ</u> таб. VI	24 0	
☿☿	- <u>жизни</u> таб. XVII	25 0	
☿☿	- <u>становитвѣя</u> таб. XVII	26 0	
☿☿☿	- <u>расти и болышюи</u> таб. XVII	27 0 -	
☿☿☿	- <u>умертвѣю</u> " XV	28 0	
☿☿	} <u>он меня</u> таб. X	29	
☿☿		} <u>покину.</u> таб. XII	30 0
☿☿	- <u>покину</u> таб. XII		30 0
☿☿	- <u>плакаю</u> " I	30 0	

Рисунок 22. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 42].

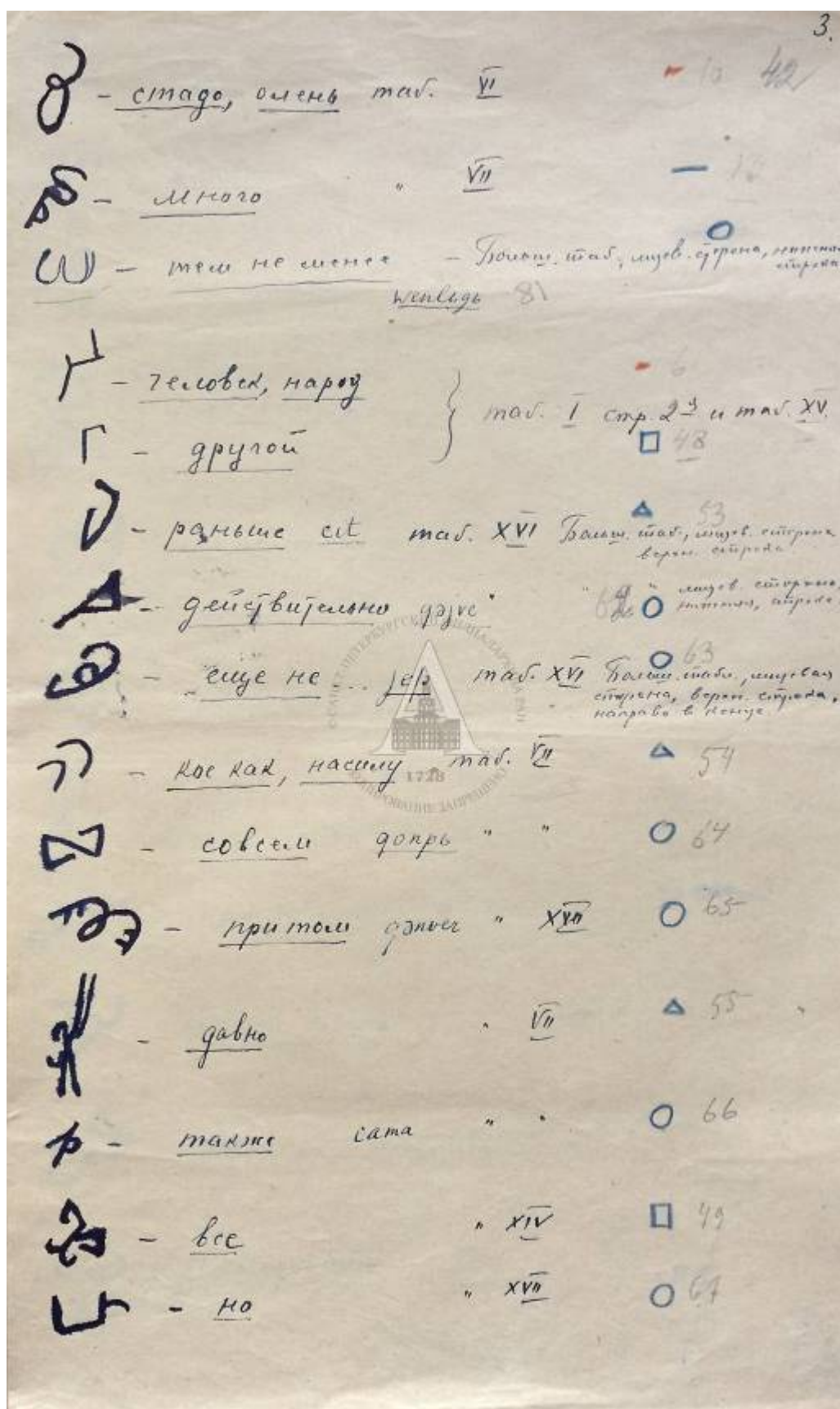


Рисунок 23. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 43].

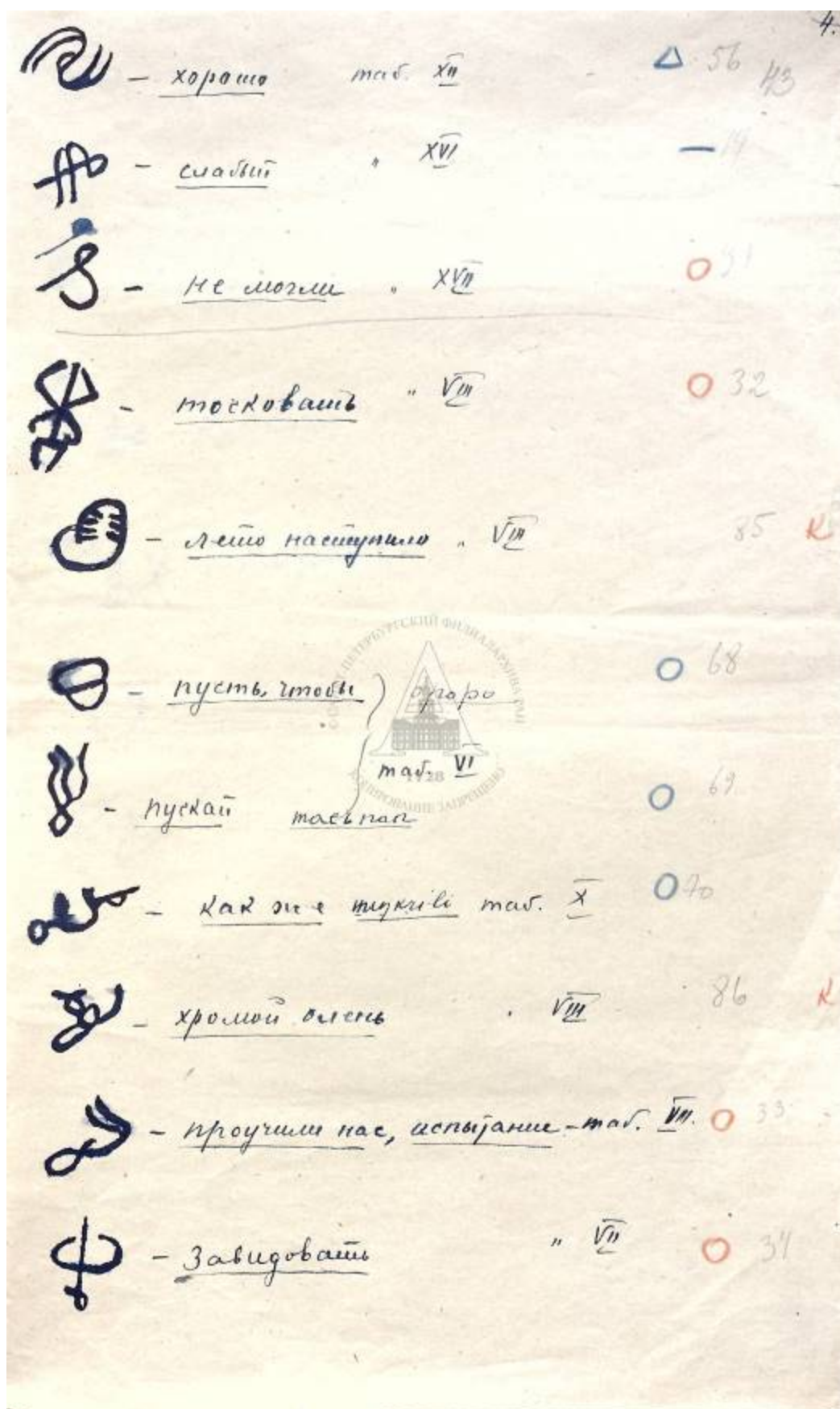


Рисунок 24. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 44].

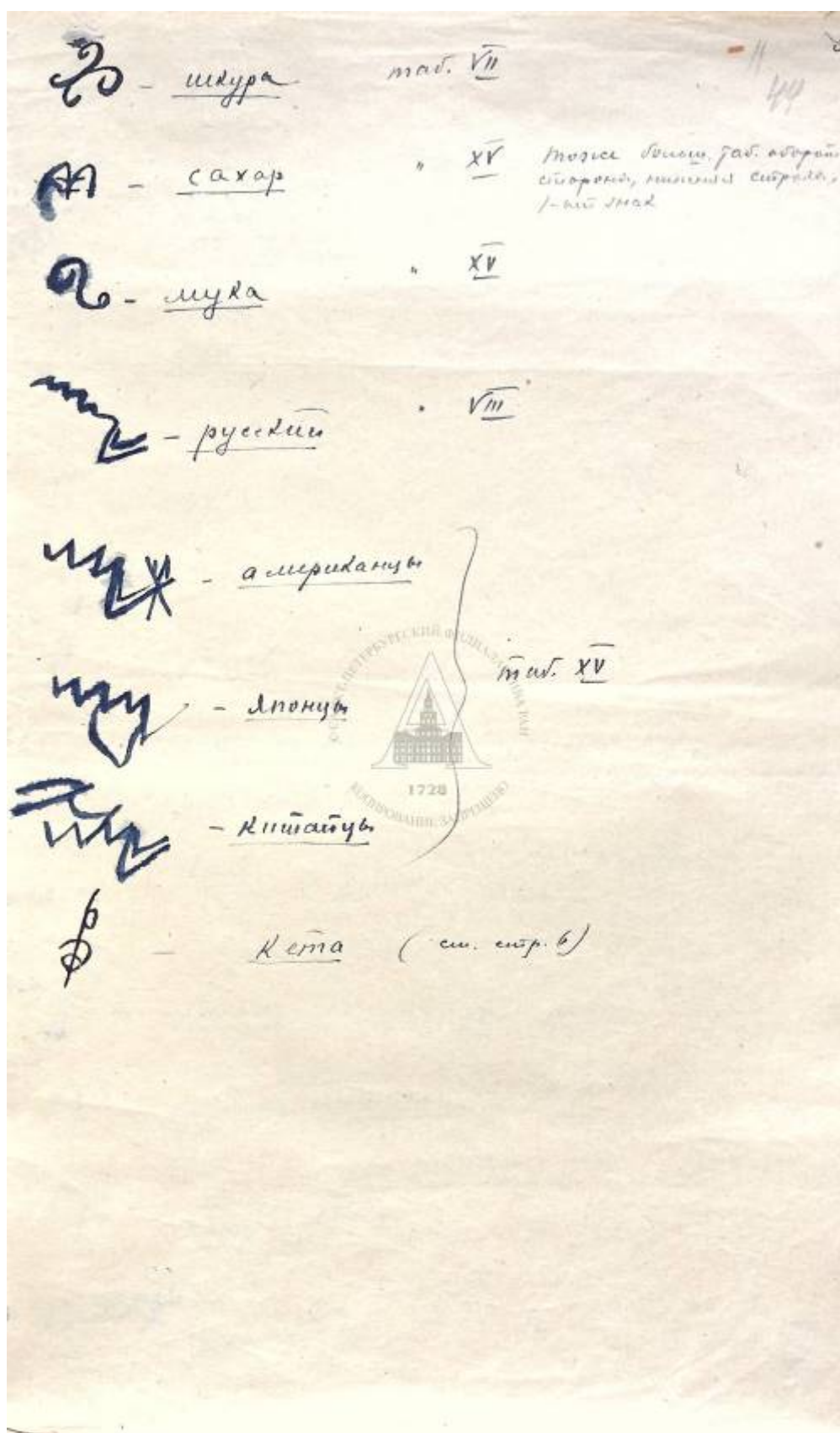


Рисунок 25. Список графем Тыневиля с переводом [СПБФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 45].

6

№ 89 45

Кета

наши

сиз

щук

бывок

А всего на табл. 15 рыбных пород.
/ Большая табл., оборотная сторона, шилом сиф,
слова /.

сифи

воик

Большая табл., шилова сиф, сторона
мезенска.

песю

красная мещина

сиводушка
красная песю

Тернобураи

огневка

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

Рисунок 26. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 46].








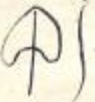




	- <u>пошубой пессу</u>	- сружн. сибрала, ¹⁰¹ <u>бонанс гави.</u>	7
	- <u>лассу</u> ,	мав. XIII	102
	- <u>маренда</u>	- бонанс гав, обгор. сибрала, ¹⁰³ <u>бир-китис сибрала (на правой стороне).</u>	
	- <u>кастроувка</u>		104
	- <u>банда с эпером</u>		105
	- <u>банда с каросинном</u>		106
	- <u>сверка</u>		107
	-		108
	- <u>банда с салом /стакном/</u>		109
	- <u>оветий овер это</u>		110
	- <u>белый</u>		16
	- <u>маистивкий</u> ; <u>тадом храра туби хн.</u>		15

Рисунок 28. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 48].


J	- <u>молота</u>	Тамаш. шайб, обораи найз ситраки, срэдн. ситрада, нагрыво.	48 111	
D	- <u>белый зайчик</u>		112	
D	- <u>широкий зайчик</u>		113	
D	- <u>Зайчик</u>		114	
D	- <u>узкий зайчик</u>		115	
P	- <u>решеть</u>		116	
P	- <u>тросовый шкура</u>		117	
P	- <u>шкура махжада</u>		118	
P	- <u>пол шкуры махжада</u>		119	
P	- <u>обрез / кусок / шкуры махжада</u>		120	H
P	- <u>стаго радрессита</u>		121	P

Рисунок 29. Список графем Тыневиля с переводом [СПбФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 49].

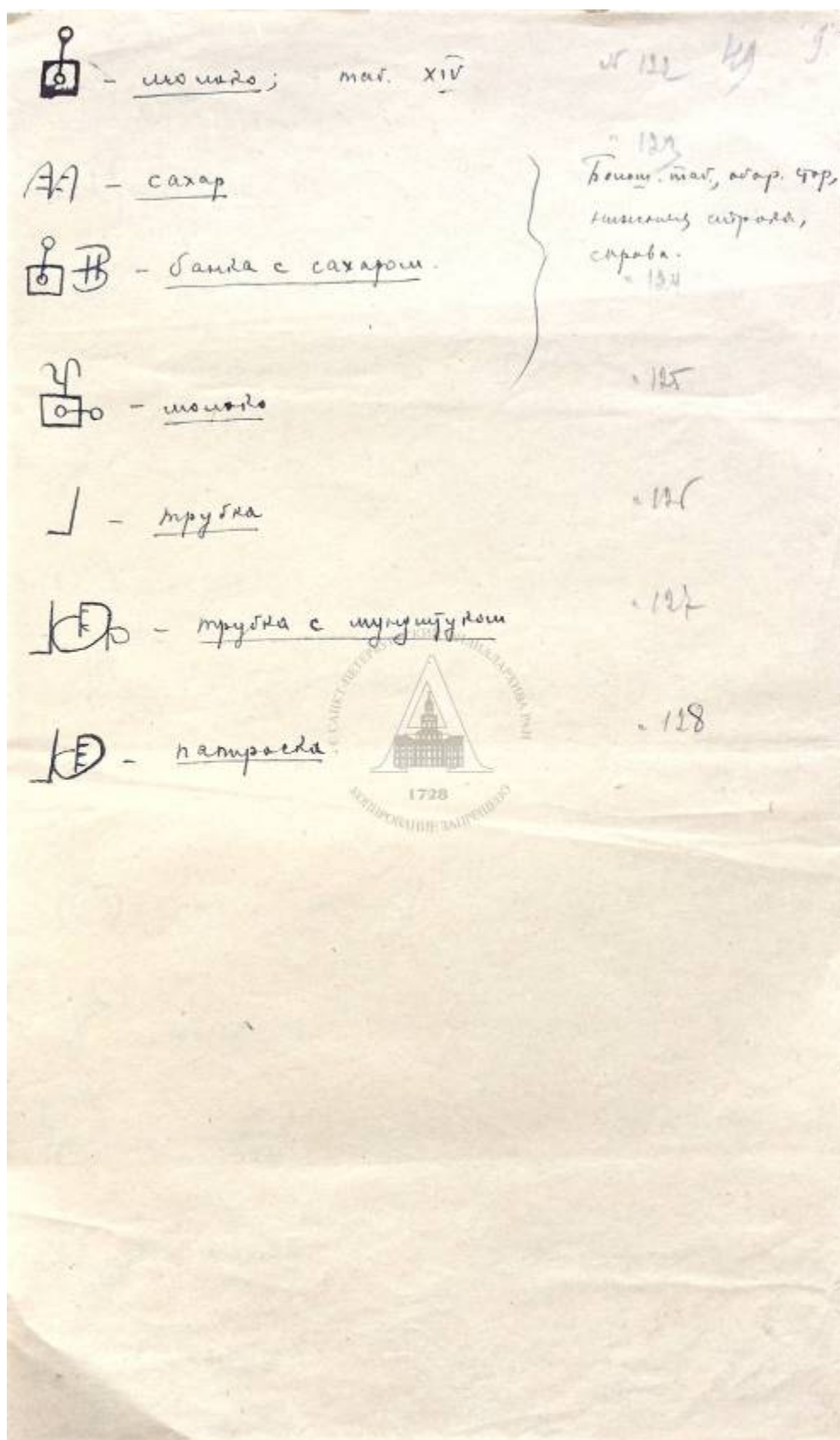


Рисунок 31. Список графем Тыневиля с переводом [СПБФ АРАН. Ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 51].

	- сразу	мал. X	○ X 57
	- ушес	" "	Вальс, тали, оборотная сторона, 3 ^я сторона, вальс
	- шаша	" XI	- 89
	- остров Куиндон	" "	88 R
	- вилеи	" "	△ 59
	- похотвалш	" "	○ 70
	- ввер	" "	△ 60
	- влоине	" "	○ 78
	- тосе, омигъ	" "	○ 79
	- бшудо	Вальс, тали, обор. сторона, 3 ^я сторона, посередине	△ 61
	- поселок	" "	Вальс, тали, обор. сторона, 3 ^я сторона, посередине
	- хосаш		
	- тосе шого	Шал. XVII	279026 ○

Рисунок 32. Копия «дневниковых» записей Тыневия [Архив отдела этнографии Сибири МАЭ РАН].

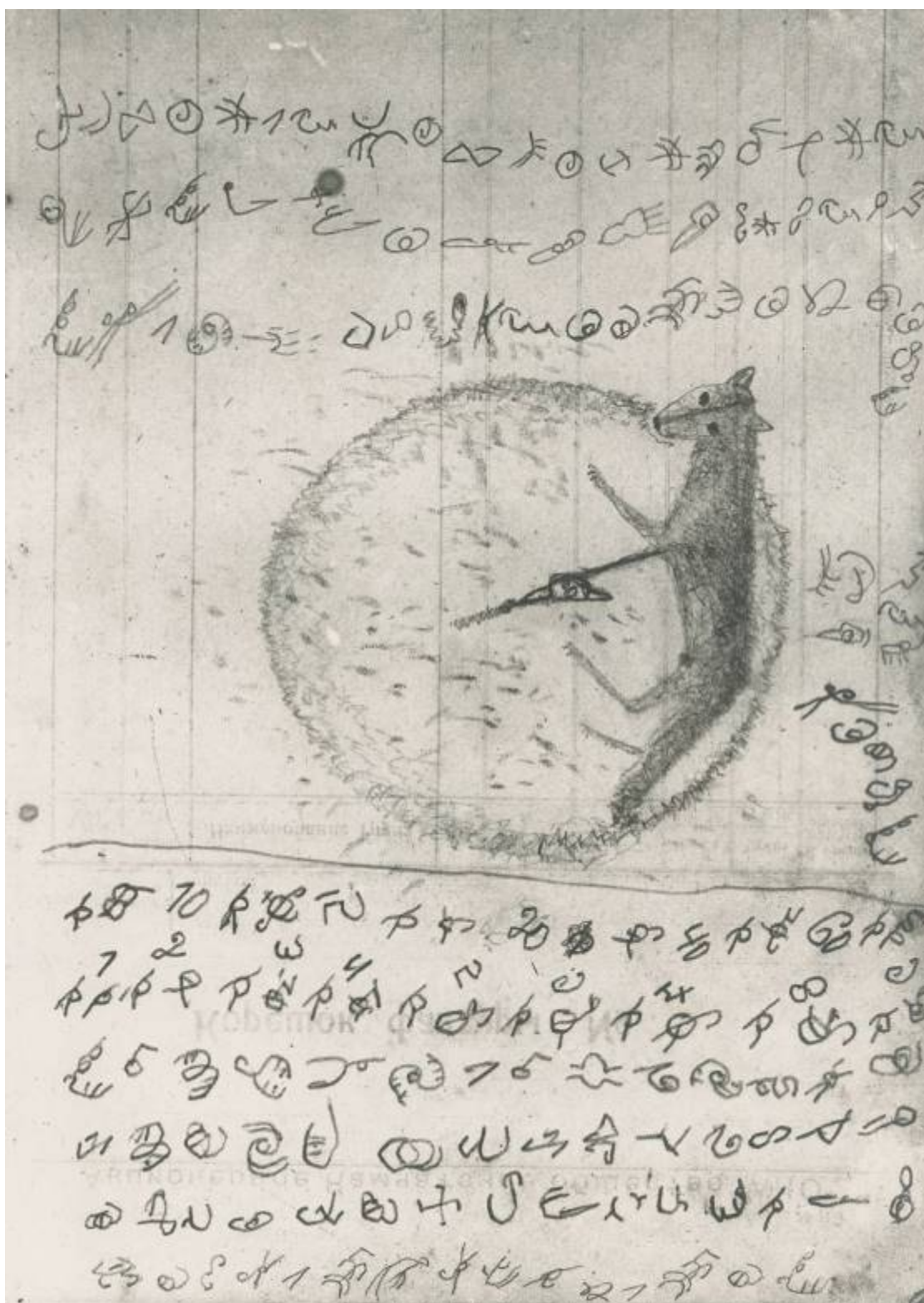


Рисунок 33. Копия «дневниковых» записей Тыневиля [Архив отдела этнографии Сибири МАЭ РАН].

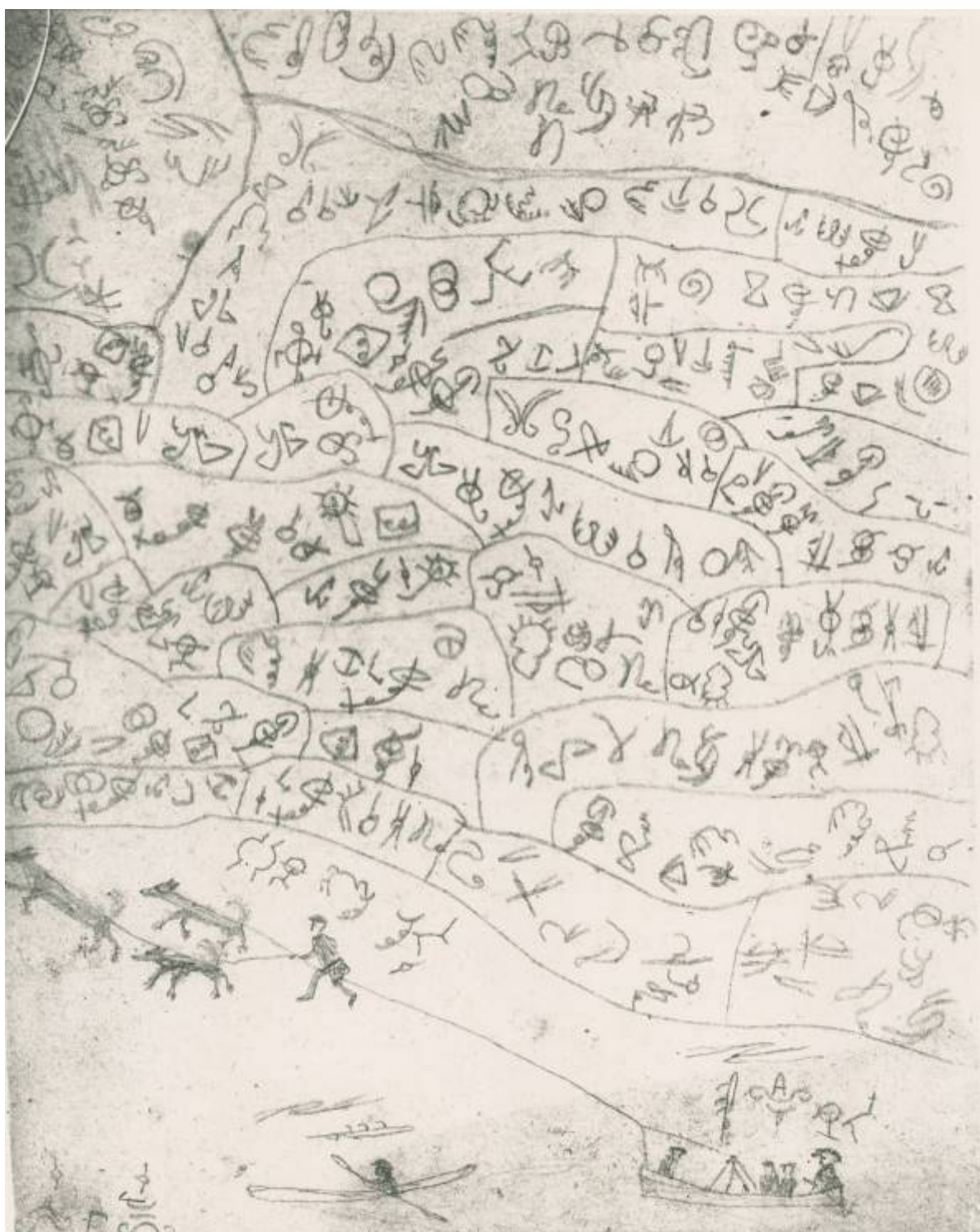


Рисунок 34. Копия «дневниковых» записей Тыневиля [Архив отдела этнографии Сибири МАЭ РАН].

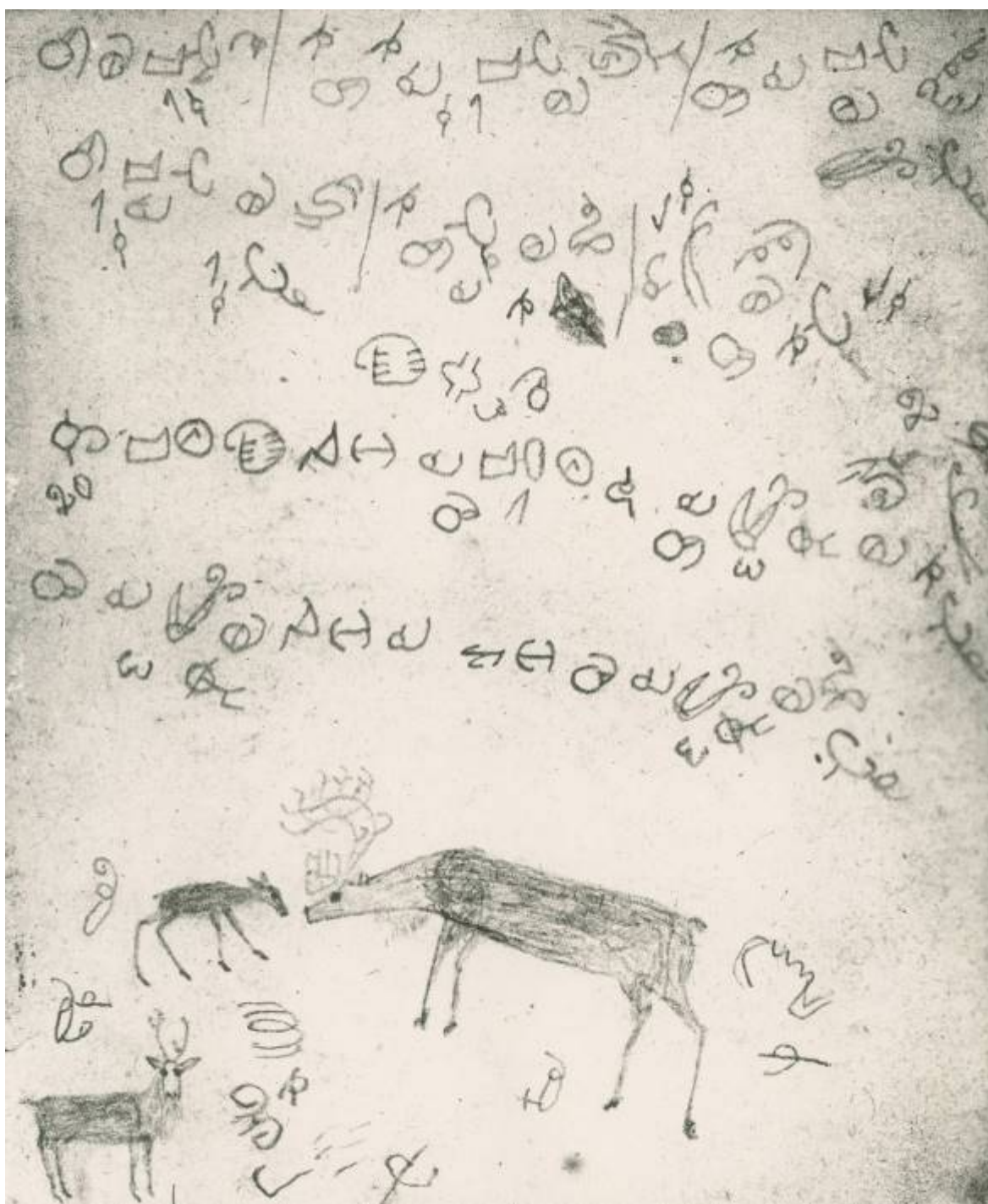


Рисунок 35. Копия «дневниковых» записей Тыневия [Архив отдела этнографии Сибири МАЭ РАН].

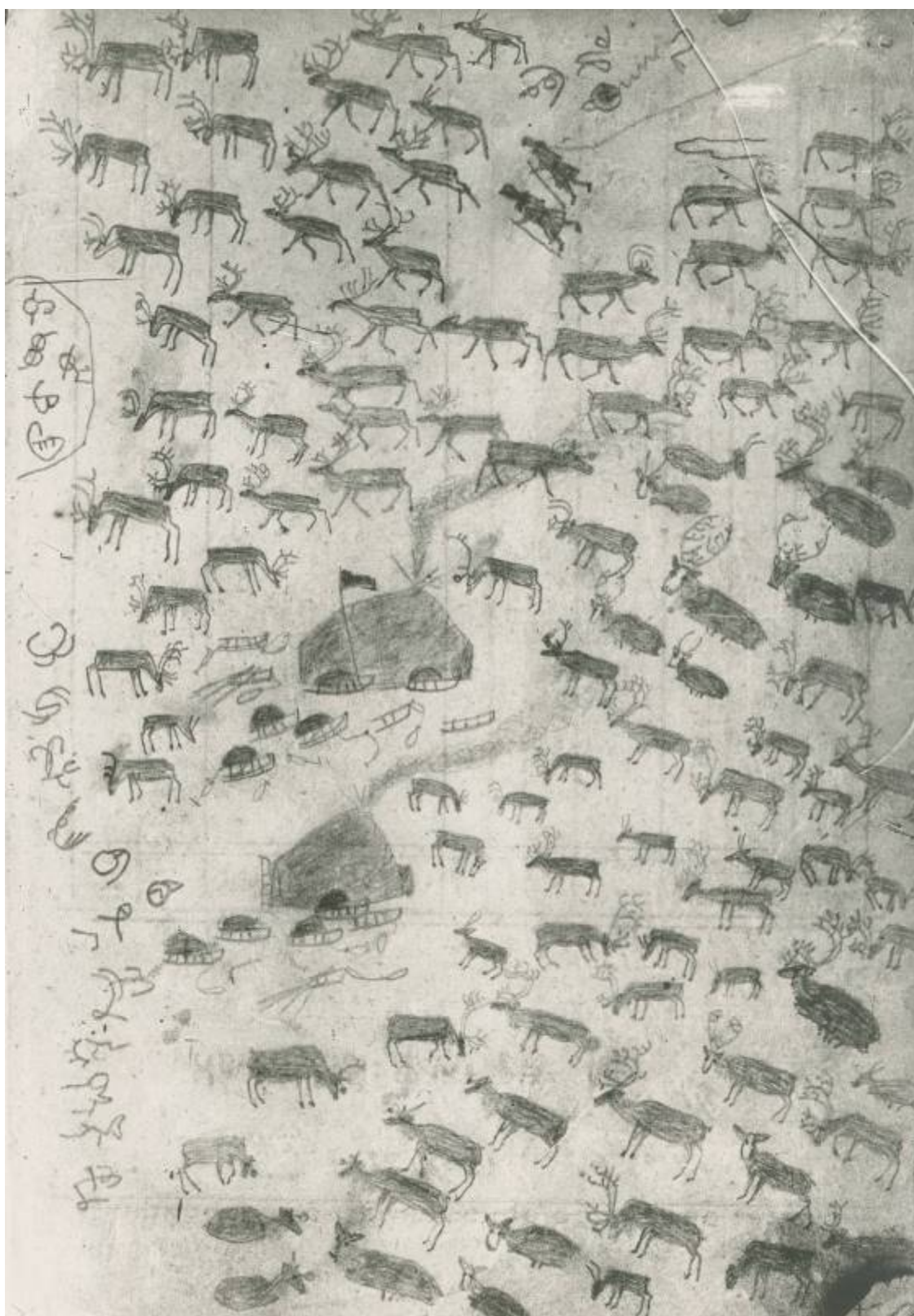


Рисунок 36. Копия «дневниковых» записей Тыневия [Архив отдела этнографии Сибири МАЭ РАН].

Рисунок 37. Чукотский рисунок «Жилище богатого торговца мехами».
Богораз В. Г. Чукотские рисунки: с 24 таблицами рисунков в тексте. М.:
Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1913. С. 15.

