

УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/34/5

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЧУКОТСКИМ ДУХАМ¹

Виржини Ватэ

Аннотация. Понимание духов у чукчей ставит перед антропологами извечную проблему. Анализируя классические исследования Владимира Богораза, можно заключить, что для чукчей многие духовные сущности имеют строгие очертания и за ними зафиксированы определенные имена. Не так давно Филипп Дескола и Рене Виллерслев включили в свои теоретические построения те различия, которые В. Богораз проводил между разными категориями духов. Мой полевой опыт на Чукотке, напротив, привел меня к выводу, что у чукчей характеристики духов не так хорошо упорядочены, как предполагалось в работах этих авторов. В этой статье я хочу показать, что у чукчей восприятие духов амбивалентно, оно отражает отношение людей к земле и оленям. Я утверждаю, что то, как чукчи выстраивают отношения с оленями, тундровым пространством и духами, во многом зависит от того, как олени, тундра и духи относятся к домашнему очагу.

Ключевые слова: духи, обряды, олень, земля, одомашнивание, очаг, огонь, чукчи

Понимание духов среди чукчей – народа северо-востока Сибири, «традиционно» разделенного на оленеводов и охотников на морских млекопитающих – ставит перед антропологами извечную проблему. При чтении классических исследований В. Богораза (Bogoras 1904–1909, 1910–1913; Богораз 1900) создается впечатление, что для чукчей многие духовные сущности имеют строгие очертания и определенные имена, зафиксированные за ними. Недавно Ф. Дескола (Descola 2013) и Р. Виллерслев (Willerslev 2011) приняли для своих теоретических построений те же различия, которые В. Богораз проводит между разными категориями духов. На основании того, как Ф. Дескола понял В. Богораза, он приходит к выводу, что чукотское разграничение двух типов духов – *кэлы* (множественное число *кэльэт*) и *вагыргын* (множественное число *вагыргыт*)² – указывает на то, что чукчи придерживаются переходного положения между анимизмом и аналогизмом, двух из четырех возможных онтологий, которые ученый описывает (наряду с натурализмом и тотемизмом) в своей работе: чукчи занимают промежуточное положение между анимистами Северной Америки и аналогистами Бурятии (Descola 2013: 366–377). Точно так же Р. Виллерслев ссылается на В. Богораза и В. Йохельсона (Jochelson 1908) и идентифицирует *вагыргын* как «Высшее Существо», которое он называет «ани-

мистическим верховным богом» (Willerslev 2011: 517), несмотря на свою предыдущую критику в отношении В. Богораза о «создании им идеальной модели “пантеона духов” коренных народов» (Willerslev 2004: 399). Это позволяет Р. Виллерслеvu сформулировать свою теорию «анимистической перспективной зависимости от Высшего Существа» (Willerslev 2011: 520) (обсуждение взглядов этих двух авторов см. в Vaté, Eidson 2021).

Мой опыт полевой работы на Чукотке, напротив, привел меня к выводу, что у чукчей характеристики духов не так хорошо упорядочены, как предполагалось в указанных выше работах. Вместо этого, вслед за Ф. Лограном с соавторами (Laugrand et al. 2000, 2002: 39), и по аналогии с инуитскими *Туурнгаит*, я считаю, что для чукчей, известных своей «семейной» формой шаманизма (Bogoras 1904–1909: 413–415), духи являются гибкими и неоднозначными категориями, у которых есть много региональных и семейных вариаций. Другими словами, чукотские духи – это в значительной мере сущности со множественными и неопределенными формами и особенностями. Этот аргумент я буду развивать далее, основывая свои размышления на данных, которые мне удалось собрать в разных местах на Чукотке в период с 1994 по 2018 год. В своей аргументации я буду ссылаться на работу В. Богораза, когда это освещает мои материалы и мою аргументацию, представляя критическое переосмысление его работы. Конечно, это стремление перечитывать В. Богораза критически не мешает нам признавать его уникальные достижения. Как отмечал И. Крупник (Krupnik 1996: 39), «результатом работы Богораза для Джезуповской экспедиции стало восемь монографий: трехтомная этнография чукчей, том по чукотской мифологии и четыре тома по фольклору и языкам других местных народов». И это действительно уникальный по объему материал (ср. с еще более восторженными оценками в: Freed et al. 1988: 20).

Один из вопросов, лежащих в основе этого перечитывания классических работ по этнографии начала двадцатого века: как мы можем сегодня использовать удивительный материал, собранный В. Богоразом и В. Иохельсоном более века назад? Их монографии – между прочим, крайне увлекательные – остаются сегодня основным источником справочной информации для ряда современных авторов, среди которых есть те, кто не располагает более глубокими знаниями о северо-востоке Сибири. Возможно, большие перемены, повлиявшие на жизнь в Сибири за последнее столетие, делают проблематичным использование этих ранних источников без обращения к более поздним. При чтении трудов В. Богораза и В. Иохельсона (без учета более поздней литературы) может сложиться впечатление, будто чукотская жизнь статична, высечена в камне. Нет сомнений в том, что некоторые расхождения между данными В. Богораза и моими собственными вытекают из нескольких де-

сятилетий атеистической политики советской власти. Хорошо известно, что советская политика повлияла на состояние национальных языков и сохранение традиционных знаний коренных народов. И последующие десятилетия привнесли дальнейшие изменения.

Однако я бы сказала, что использование монографий В. Богораза и В. Иохельсона требует внимательного отношения не только к меняющемуся историческому контексту, но и к внутренним противоречиям, существующим в этих классических текстах (см. также Vaté, Eidson 2021). Я убеждена, что некоторые расхождения между материалом В. Богораза и моим собственным также связаны с методологическими различиями в подходах к исследованию духов. При более внимательном рассмотрении текста можно увидеть, что В. Богораз и другие авторы имели тенденцию создавать четкую космологическую основу из разрозненных представлений, которые на самом деле не настолько систематически организованы. В отношении северо-востока этот тезис также присутствует в более ранней работе Р. Виллерслева (Willerslev 2004: 399). В другом контексте Д.А. Функ (Функ 2005: 25–27) тоже заметил эту тенденцию к обобщению некоторыми авторами в процессе анализа телеутских и шорских материалов по шаманству.

Стремясь переосмыслить позицию классических авторов, исследователи Сибири и Севера предложили новые подходы к теме изучения духов. Например, ссылаясь на А. Гелла (Gell 1998, 1999), А. Халемба (Halembe 2005) исследует онтологию духов на Алтае, анализируя локальные представления «окультизма» местных жителей. Опираясь на феноменологические подходы и недавние исследования в области когнитивной науки, Р. Виллерслев (Willerslev 2004) утверждает, что юкагирские знания о духах основаны на повседневной деятельности – охоте и сновидениях. В этой статье я хочу показать, что у чукчей восприятие духов амбивалентно, оно отражает отношение людей к земле и оленям. Я стремлюсь доказать, что то, как чукчи выстраивают взаимодействие с оленями, землей и духами, во многом зависит от того, как олени, земля и духи относятся к домашнему очагу. Именно в этом контексте я проанализирую черты *кэ́льэ́т*, которых часто называют – локально и в научных публикациях – «злыми духами».

Кто такие *кэ́льэ́т*?

Как показывает мой опыт работы на поле, *кэ́льэ́т* – те духи, о которых люди говорят чаще всего. Кажется, *кэ́льэ́т* всегда находились в центре внимания чукчей. Так было и в прошлом, о чем свидетельствуют частые ссылки на *кэ́льэ́т* в монографии В. Богораза (1904–1909) и в его сборнике чукотских мифов (1900, 1910–1913). Это верно и для сегодняшнего дня, когда многие повседневные проблемы – дурные пред-

чувствия, плохие сны и несчастья – явно приписываются *кэлъэт*. Примечательно, что обращение в христианство в последние десятилетия не привело к исчезновению представлений о *кэлъэт*: новообращенные по-прежнему верят, что духи могут оказывать на них негативное влияние, особенно если в своей христианской жизни эти люди продолжают «кормить» ритуальные объекты (см. Vaté 2009: 46).

Монография В. Богораза, основанная на полевых исследованиях, содержит много подробностей о социальной жизни *кэлъэт*. Считается, что *кэлъэт* ведут образ жизни, аналогичный человеческому: они живут в яранге (по-чукотски: *яран'ы*) – куполообразной палатке, сделанной путем натягивания на деревянный каркас чехла из оленьей шкуры; имеют семью, детей, оленей и собак (Bogoras 1904–1909: 294). *Кэлъэт* живут за счет охоты на людей, они считают человека «маленьким тюленем» (Bogoras 1904–1909: 294). *Кэлъэт* не имеют определенного размера, могут принимать разные формы, хотя большую часть времени они невидимы для человеческого глаза (Bogoras 1904–1909: 295). Во время моих собственных полевых исследований мне говорили, что собаки с пятнами вокруг глаз обладают способностью увидеть этих духов. У *кэлъэт* тоже есть собаки. Если шаман поймает *кэлы*, последний должен принести в жертву шаману одну из своих собак, чтобы тот освободил его, точно так же как люди приносят своих собак в жертву духам, чтобы вылечить от болезни (Bogoras 1904–1909: 296).

Считается, что *кэлъэт* несут ответственность за гибель людей. Они особенно любят поедать человеческую печень, а также почки и сердце (Bogoras 1904–1909: 295) – эти же органы ценят чукчи, вырезая их у северного оленя и морских млекопитающих. Как показала Р. Амайон (Namayon 1990) в своем анализе сибирского шаманизма, считается, что смерть от болезней можно отсрочить, если использовать «заменители» и накормить ими духов. В этих целях чукча может зарезать оленя или собаку и предложить их духу взамен себя. Другой способ избежать пожирания *кэлъэт* – добровольно уйти из жизни, если человек чувствует, что его время пришло (Namayon 1988; Vaté 2003).

Считается, что *кэлъэт*, будучи связанными со смертью, шьют себе одежду из кусков человеческой погребальной одежды, которую обычно разрывают во время ритуала и оставляют на месте погребения человека. Они сшивают эти обрывки нитью из человеческих жил, подобно тому, как люди шьют свою одежду нитками из оленьих жил (Bogoras 1904–1909: 294). Кроме того, *кэлъэт* проводят гадание с человеческим черепом, как люди – с черепом животного (Bogoras 1904–1909: 295).

***Кэлъэт* – амбивалентные духи**

В. Богораз создает типологию духов, пытаясь, вероятно, связать собрание выявленных им взглядов воедино. Он выделяет три основные

категории *кэльэт*: 1) «злые духи», в том числе болезни; 2) «кровожадные каннибалы»; 3) «духи которые прилетают на зов шамана и помогают ему» (Богораз 1939: 12; Bogoras 1904–1909: 291–302). Однако в ходе применения этой классификации в материалах исследователя возникают некоторые противоречия. Например, хотя он упоминает, что духи – хозяева мест (называемые *этын*) также считаются *кэльэт* (Bogoras 1904–1909: 285, 290), он не включает их в свою типологию. Если внимательно присмотреться к тексту В. Богораз, становится ясно, что сами категории пересекаются, что он и сам признает: «*Kelet могут быть разделены на три класса, более или менее различные, но все же нередко переплетающиеся взаимно*» (Богораз 1939: 12). И далее: «*Переход от одного разряда kelet к другому имеет постепенный и почти незаметный характер*» (Богораз 1939: 18).

Одним из важных критериев, который использует В. Богораз для определения этих духов, является их «злой» аспект. Такие русские названия, как «баба яга» или «чертики», которые иногда используются сейчас для обозначения *кэльэт*, действительно, отсылают к их «плохой» сущности. В. Богораз говорит, что есть две категории духов: «хорошие», называемые *вагыргыт*, и «плохие», называемые *кэльэт* (Bogoras 1904–1909: 290). Но это нарочито категоричное разделение иногда приводит к тому, что В. Богораз начинает противоречить самому себе. *Кэльэт*, оказывается, тоже можно назвать *вагыргыт*³ (Bogoras 1904–1909: 290), т.е. деление на «плохое» и «хорошее» теряет смысл. Действительно, анализ приводимой исследователем терминологии не раскрывает понятий «плохо» или «хорошо». Насколько я знаю, этимология самого термина *кэлы* неизвестна⁴. *Вагыргын* происходит от слова *вак*, что можно перевести как «быть», «жить», «находиться». С суффиксом *-гыргын* слово *вагыргын* означает «что существует», «что есть», «существо» или «сущность». В. Богораз (1904–1909: 303) пишет: «Существительное *va'irgin* означает “существование”, “бытие”, “образ жизни”, “действующую силу”, “сущность”». В этом смысле *вагыргыт* представляют собой общую и расплывчатую категорию сущностей, которые мы, западные исследователи, называем «духами». В любом случае, терминология сама по себе не дает никаких оснований противопоставлять *вагыргыт* и *кэльэт* как различные по своей сути⁵.

Однако В. Богораз придерживается этой бинарной классификации несмотря на то, что его информанты не только не делали явного различия между духами, но и, похоже, подчеркивали их двойственность. То, как исследователь представляет свои данные, свидетельствует о предвзятости в этом вопросе. Он пишет: «Однако иногда все виды духов, вредных или безвредных, называют *кэльэт*, но, строго говоря, такое использование термина неверно. Тот, кто говорит правильно, различит, по крайней мере, два отдельных класса сверхъестественных существ –

вредный *ke'le*, или злой дух, и доброжелательный *va'irgin*» (Bogoras 1904–1909: 290).

Вместо того чтобы принять во внимание предоставленную ему информацию и признать двойственность чукотских духов, В. Богораз как будто сомневается в том, что его информанты достаточно осведомлены. По этой причине Р. Виллерслев (Willerslev 2004: 399) упрекает В. Богоразу в том, что он искал чистоту изначального прошлого чукотской культуры, которая лучше всего сохранилась среди шаманов – «носителей древних духовных знаний». В другом отрывке В. Богораз снова смешивает этнографические данные с личными комментариями: «Много раз после коллективного жертвоприношения, совершенного людьми, мало осведомленными в духовных вопросах, я задавал им вопрос, кому была принесена жертва. Ответ был таков: “Кто знает: может быть, *va'irgin*, может быть, *ke'le* (чук.: *Qo!*, *vairgêti*, *kalagti*)”. Оба имени звучали как данные существам, дружественным человеку, потому что ни один чукча открыто не сознается в том, что жертва была принесена злему духу, кроме совсем уже экстраординарных обстоятельств» (Bogoras 1904–1909: 290).

Таким образом, люди склонны объединять *кэльэт* и *вагыргыт*. Они не противопоставляют их друг другу, а настаивают на их двойственности. Анализ практики, свидетельств и мифов подтверждает эту двойственную позицию *кэльэт*. Например, в одном из рассказов говорится, что в прежние времена люди и *кэльэт* не были врагами, а жили вместе в гармонии в одном поселении и вместе охотились на морских млекопитающих (Bogoras 1904–1909: 335; более позднюю версию см. Weinstein 2018: 225–226). После охоты люди отдавали *кэльэт* печень убитых животных. Но однажды охотник, решивший больше не делить печень с *кэльэт*, убил сына семьи *кэльэт*. По возвращении с моря охотник отдал родителям-*кэльэт* печень их сына, как будто это была их доля добычи, посланная вперед с охоты их сыном, который должен был вернуться позже. На следующий день, когда они уже съели печень, родители-*кэльэт* поняли, что произошло на самом деле. Они убежали от людей и стали невидимыми. Следовательно, конец гармонии, которая когда-то существовала между людьми и *кэльэт*, – это вина людей. Не желая делиться печенью морских млекопитающих, люди теперь сталкиваются с атаками *кэльэт* на их собственную печень. Духи, даже если они по сути своей не «плохие», вызывают опасения из-за их двойственности. Даже если они могут быть полезны, человек всегда знает, что они способны причинить и вред.

Вместо того чтобы пытаться провести новую классификацию духов, я подойду к вопросу об этой амбивалентности, пытаясь понять ее основу. На основе моих материалов и с помощью другого подхода к данным Богораз я хочу показать, что один из ключей к пониманию амбивалентности ду-

хов – изучение их отношения к огню домашнего очага⁶. Я также стремлюсь доказать: чтобы понять отношение людей к духам, нужно сопоставить его с отношением людей к земле и оленям. Как подчеркивает информант В. Богораза, *кэльэт* ассоциируется как с «нечеловеческим пространством», так и с «дикими» или «не домашними» животными. «Шаманские “духи”... принадлежат к *бездомному* миру, говорят чукчи, как и *дикие животные*. Нелегко *заманить их в человеческие дома и приручить*, даже частично» (курсив мой; Bogoras 1904–1909: 301). Далее я объясню, что подразумевается под «нечеловеческим пространством» («бездомным миром») и «дикими» животными.

Отношение к земле

Чукчи-оленоводы не делят пространство строго и постоянно на человеческое и нечеловеческое⁷. Скорее, эти кочевники воспринимают тундру как некий континуум, в котором они живут в отношениях со всеми видами сущностей. Однако живущие в тундре чукчи, которые часто меняют места своих стоянок, выделяют то пространство, которое становится для них временным пристанищем. Они живут, временно «присваивая» пространство с помощью определенных практик, в которые входит соблюдение правил, касающихся строительства и организации яранги (см.: Vaté 2006). Следует подчеркнуть, что «присвоение» территории чукотскими оленеводами не является необратимым: это непрерывный процесс, в ходе которого статус пространства пересматривается каждый раз, когда люди прибывают на новую стоянку.

Не имея строгих границ, оленеводы делят пространство на две главные составляющие. Первое пространство, называемое *ярэн*⁸, или *ратагын*, включает территорию примерно в несколько километров вокруг яранги, место стоянки, его непосредственное окружение и пастбища северных оленей (кроме времени перегона стада на летовку). Второе пространство, превосходящее первое по площади и окружающее его, называется *нутэнут* – «земля», «территория», также переводится как «тундра». Ближе к морю это пространство называется *эмнун* – «тундра», а также «суша» (Венстен 2018, т. 3: 491) или *ан'к'ачормын* – «берег» или «море» (Vaté 2006).

Я понимаю *ратагын* как пространство, находящееся под влиянием домашнего огня, очага яранги. Поскольку термины, используемые для определения этого пространства, имеют ту же основу, что и термин «дом», называть это пространство «домашним» представляется уместным. Покинув пространство *ратагын* во время перегона стада на летние пастбища (*к'оральатык*) в середине июля, олени и пастухи возвращаются в него в конце августа, и женщины встречают их окуриванием, возвращая тем самым под защиту огня, таким образом реинтегрируя их, так скажем, в человеческую сферу. Чаще всего эти окуривания прово-

дятся хозяйкой дома или дочерью семьи. Перед тем, как мужчина войдет в ярангу, жена или дочь берет немного *кэнъут* (*Cassiope tetragona*), которую она зажигает от огня, разведенного в яранге заранее для приготовления чая (в условиях тундры можно издалека увидеть, что мужчины возвращаются). Женщина проходит с *кэнъут* в руке перед пастухами (рис. 1). Некоторые люди говорят, что делают это для того, чтобы защититься от духов и избавиться от болезней. Оленей окуривают в первый день ритуала *н'энриръун*, который проводится в конце августа (см. Vaté 2013). Рано утром, после того как стадо прибыло на территорию возле яранг, зажигается костер перед дверью яранги (входом в *чоттагын*, главную часть яранги). Через некоторое время на огонь кладут кусочек земли. При этом образуется много дыма, иногда его тянет в сторону стада (рис. 2).



Рис. 1. Девушка встречает своих братьев, вернувшихся с летнего выпаса оленей, и окуривает их горячей веткой *кэнъут*. Амгуэма, лето 1997 г. Фото автора



Рис. 2. Окуривание во время ритуала *Н'энриръун*. Амгуэма, сентябрь 2005 г. Фото автора

Человек, который слишком долго находится вдали от домашнего огня, может утратить свои человеческие качества (это тема повести Юрия Рытхэу «Тэрыкы»⁹ [Рытхэу 1980]). Таким образом, территория «человека» определяется как пространство, которое взаимодействует с огнем домашнего очага. Это взаимодействие не статично, оно не имеет постоянного эффекта, и его необходимо регулярно подтверждать и/или усиливать, особенно во время ритуалов.

Отношение к оленям

На Чукотке олени могут быть как домашними, так и дикими. В чукотском языке это различие находит выражение в использовании двух разных терминов: *к'оран'ы*, означающего домашнего оленя, и *ылвylie*, обозначающего дикого северного оленя. Однако, несмотря на это, казалось бы, четкое категориальное различие, граница между двумя типами оленей также может быть гибкой. Действительно, следует подчеркнуть, что одомашнивание, особенно одомашнивание северного оленя, – это непрерывный процесс (Digard 1990). Чукотские пастухи постоянно борются за то, чтобы удержать свое стадо, олени из которого всегда готовы убежать и/или следовать за миграциями диких оленей, когда те находятся поблизости.

Одомашнивание оленей достигается благодаря применению комплекса знаний, соответствующих всему образу жизни. Эти знания включают приобретение не только технических навыков (наблюдательность, языковые навыки, умение управлять стадом и выбирать места, благоприятные для оленей, и т.д.), но и символических навыков (Vaté 2007). Отчасти одомашнивание оленей достигается за счет символических действий, совершаемых с помощью ритуалов (см., напр. Vaté 2005). Центральное значение для процесса одомашнивания оленей имеет очаг яранги.

С домашним огнем связано множество запретов, нарушение которых сказывается на здоровье оленей. Например, запрещено раскачивать котел, подвешенный на цепи над огнем, поскольку движения котла назад и вперед могут «заразить» стадо, и олени могут разбежаться. Интересно, что однажды котел двигался так над огнем, пока я варила мясо, и хозяйка мне сказала: «Успокой!», – точно так же как сказали бы пастухам в том случае, если бы олени нервничали. Доски, используемые чукчами для разжигания огня во время ритуалов, антропоморфны: это блоки из дерева, имеющие «голову» и «тело», их используют, вызывая огонь трением, применяя для этого лук с закрепленным на концах кожаным ремешком и деревянную дрель. Эти ритуальные доски призваны усилить процесс одомашнивания, утвердив через очаг связь, которая существует между людьми и оленями. Точно так же Т. Ингольд,

цитируя В. Иохельсона (Jochelson 1908), отмечает со ссылкой на коряков, что «огонь <...> заряжает домашнее стадо» (Ingold 1986: 271). В Амгуэме называют эти доски *милгыт*. Этот же термин применяется для обозначения спичек. Согласно В. Богоразу (1904–1909: 350), они называются *qa'a-mê'lhimêl* (к'аамэлгымэл), т.е. имеют тот же корень, что и *милгы/мэлгы* (слово со значением «огонь»), к которому добавляется приставка *к'аа*, означающая «олень». Это имя подчеркивает символическую связь, существующую между огнем и оленем.

Кроме того, интересно отметить, что как домашний северный олень может одичать, так и дикого северного оленя можно приручить. Мне рассказали о человеке, который смог приручить диких оленей, натирая их ноздри пеплом от костра. Этот феномен еще раз иллюстрирует роль домашнего огня в процессе одомашнивания (см. также Vakhtin, в печати).

Духи и огонь

Основываясь на двух предыдущих выводах: 1) пространство тундры «присваивается» человеком в значительной степени благодаря влиянию огня домашнего очага; 2) одомашнивание оленей поддерживается, в частности, благодаря ритуалам, которые усиливают взаимодействие между оленями и домашним огнем, я хочу вернуться к отношениям между людьми и *кэльэт*. Моя гипотеза состоит в том, что для чукчей *кэльэт*, строго говоря, не злые существа. Скорее, они представляют собой некую инаковость. Эти существа воплощают нечеловеческое в высшей степени¹⁰, они находятся за пределами «человеческого» пространства, ограниченного огнем домашнего очага. Я бы сказала, что *кэльэт* не относятся к категории, которая включает людей, домашнее пространство и домашних животных, таких как олени и собаки. Утверждаю, что амбивалентность *кэльэт* можно понять со ссылкой на два момента: во-первых, «домашняя» территория – это не зафиксированная раз и навсегда область, но область, «присваиваемая» людьми каждый раз, когда они строят ярангу на новом месте; во-вторых, оленей не приручают на всю жизнь, ведь те могут легко убежать и стать частью дикого стада. Точно так же *кэльэт* – это духи, которые живут за пределами человеческой территории и неподконтрольны (большую часть времени) человеку (даже если в рассказах присутствуют такие ситуации, когда *кэльэт* можно обмануть или убить (см., например, Weinstein 2018: 211–212)).

Это одна из причин, почему *кэльэт* в монографии В. Богораз ассоциируются с чем-то «диким». «*Kelet* принадлежат дикой местности¹¹, – говорят шаманы, – так же, как и любое дикое животное. В этом причина того, что они ускользают от нас. *Kelet* обладают этой застенчивостью дикого животного в высшей степени. Придя по зову шамана, они приносятся и фырчат, и, наконец, как барабанная дробь затихает,

они возвращаются в свободное пространство дикой природы» (Bogoras 1904–1909: 416).

В этом отношении я бы сказала, что определяющей чертой *кэльт* является отсутствие у них взаимодействия с домашним огнем. По словам В. Богораз (Bogoras 1904–1909: 292–293), а также моих информантов, *кэльт* часто описывают как живущих за пределами человеческой территории. Люди отмечают, что риск встречи с *кэлы* увеличивается в ходе выездов за пределы населенных пунктов. В. Богораз пишет: «В пределах чукотской земли *kelet* живут на пустынных местах, далеко от людских поселений. Там они нападают на одиноких прохожих, ловят или невидимо пристают и следуют за ними до человеческого жилья, где для них всегда найдется богатая добыча. Они прячутся в ямки, в расщелины скал или в трещины льда и оттуда нападают на неосторожных путников, пожелавших напиться воды из проруби или заснувших на голой земле» (Богораз 1939: 13).

Эти описания согласуются с теми, что я слышала во время полевых исследований. Риск столкнуться с *кэлы* в не обжитых человеком областях особенно велик для более уязвимых людей, таких как беременные женщины: *кэлы* могут войти им в утробу, съесть их ребенка и родиться вместо последнего. Это одна из причин, по которой беременным женщинам не разрешается покидать населенные пункты и в одиночку ходить «в тундру».

Однако В. Богораз упоминает тот факт, что некоторые духи, как говорят, постоянно живут в яранге. Они известны как «домашние» духи и зовутся *яравагыргыт* (*яра-* от *яран'ы* «дом» и *вагыргыт* «сущности» – см. выше; у В. Богораз – *ya'ra-va'irgit* (1904–1909: 318). В. Богораз противопоставляет *яравагыргыт* и *кэльт*, но эти два «вида» духов имеют общие черты. Например, и те и другие боятся мочи. В этом отношении, полагаю, *кэльт* соотносятся с *яравагыргыт* так же, как «дикий» олень (*ылвылю*) с «домашним» оленем (*к'оран'ы*). Почему бы не предположить, что упомянутые В. Богоразом «домашние» духи были когда-то «дикими», но затем были интегрированы в «домашнее» пространство посредством ритуалов и окуливания? Чтобы развить это сравнение с северным оленем, мы могли бы отметить следующий интересный факт: подобно тому, как важенки иногда оплодотворяются дикими оленями, домашние духи женского пола, как говорят, имеют тайные отношения с *кэльт*¹² (Bogoras 1904–1909: 318–319).

Во время своих полевых исследований я, как и Р. Виллерслев (см. Willerslev 2011: 518), никогда не встречала терминов *вагыргыт* или *яравагыргыт*. Тем не менее информанты упоминали духов, живущих в непосредственной близости от людей. Упомянутые духи не кажутся ни дружелюбными, ни враждебными по отношению к людям как таковым. Считается, что духи, живущие в непосредственной близости от людей,

постепенно развивают с ними сбалансированные отношения. Кажется, они наказывают людей только в тех случаях, когда последние не следуют предписаниям: например, домашние духи могут шуметь ночью, если люди оставляют котлы открытыми или если они не кладут камень в огонь, как обычно положено. Вот почему меня однажды «отругали» за то, что я, раздевшись перед сном, не сложила свой *кэркэр* (женскую одежду) должным образом. Мне сказали, что *кэлы* может забраться в мою одежду и заразить ее, принеся болезнь. *Кэльэт*, похоже, уважают общественный порядок и придерживаются правил. Иногда кажется, что представления чукчей о *кэлы* смешиваются с представлениями о «домовом» – духе, который, согласно верованиям русского крестьянина, обитает в избе. О домовых чукчи слышали от приезжих.

Если яранга или дом брошены людьми, если духи в них остаются голодными и их отношения с людьми больше не укрепляются с помощью домашнего огня, то такие духи имеют репутацию недружелюбных по отношению к людям. Люди боятся духов, не имеющих отношения к домашнему очагу. Одинокие и голодные духи называются *кэльэт*. До сих пор люди избегают приближаться к пустому дому или брошенной яранге (Bogoras 1904–1909: 318; Vaté, Eidson 2021).

Умерших, находящихся вне человеческого мира, иногда также считают *кэльэт*. Как и *кэльэт*, умершие являются амбивалентными сущностями. Они могут быть полезны – например, они появляются во сне, чтобы помочь пастухам найти потерявшихся оленей. Они могут быть опасны, если вдруг захотят забрать с собой людей, которые им особенно дороги. Чукчи крайне озабочены этой опасностью. Вот почему после смерти члена семьи необходимо надлежащим образом провести обряды разделения: нужно дать понять умершему, что он (она) больше не является частью мира живых людей. Интересно, что заключительным элементом похорон, которые я наблюдала в тундре, был проход по костру, разожженному из углей, взятых из домашнего очага, что еще раз подчеркивает роль домашнего огня в защите людей от духов.

Наконец, представления о *кэлы* очень тесно связаны с представлениями о волке – животном, противоположном по своей сути одомашненной собаке. На самом деле для чукчей волки и *кэльэт* считаются равнозначными. Пастухи, например, говорят, что нельзя сердиться на волков, убивших оленей, ведь то, что они отняли, будет возвращено в большем количестве. Мне рассказали историю о старушке, с которой я жила в канчаланской тундре в 1999 году: однажды волки убили многих ее новорожденных телят, но она не жаловалась; и люди говорили, что в следующем году у нее родилось много телят. И. Вдовин (1977: 132) вспоминает аналогичное свидетельство барона фон Майделя по этому поводу¹³. Когда волки убили много оленей, пока пастух болел, фон Майдель ожидал, что хозяин сильно расстроится. Но барон был удивлен, услы-

шав, как хозяин сказал, что заплатил то, что был должен духам, и что теперь они оставят его в покое. Раньше чукчи не ели оленей, убитых волками. Можем ли мы предположить, что это означало бы для них отобрать нечто, что принадлежит духам?

Отношение к волкам и *кэльэт* иногда регулируется одним и тем же поведением: нельзя им что-то обещать и отступать от своего слова. В одном из мифов, собранных В. Богоразом, упоминается, как человек, рассердившись на волков, потерял все, что у него было. В отчаянии он велел волкам забрать всех его оленей (Богораз 1900: 56). Точно так же, если кто-то выразил желание умереть добровольной смертью, он не может изменить свое мнение: *кэльэт* отомстят другому члену семьи (см.: Богораз 1900: 52–58; Vaté 2003).

Вещи, защищающие человека от *кэльэт*

Так как одной из характеристик *кэльэт* является то, что они являются преимущественно воплощением нечеловеческого, с ними можно бороться не только с помощью домашнего огня, но и с помощью орудий, созданных человеком, которые, разумеется, тесно связаны с домашним хозяйством. Важная забота чукчей — это «закрыть дорогу» духам. Охрана нужна либо на месте стоянки, либо за ее пределами. В самом деле, *кэльэт* также может посягать на человеческую территорию, особенно если люди не соблюдают правила надлежащего поведения, как отмечалось выше.

Некоторые предметы повседневного использования обладают способностью защищать людей от *кэльэт*. Снеговывивалка (*тивичгын* или *тивийгын*), например, защищает от двух главных врагов чукчей — духов и снега (важно счищать снег с яранги до того, как он растает и стены намокнут; в случае их намокания яранга обледенеет, и люди внутри замерзнут). По этой причине люди никогда не забывают брать с собой в дорогу снеговывивалку. Вернувшись с похорон, чукчи кладут ее на порог яранги (или на порог дома в селе), чтобы умерший не смог попасть внутрь. Аркан (*чаат*) или инструменты, используемые для развязывания узлов (*инэтричгын*), также могут быть полезными против духов. *Инэтричгын* может обезвредить духа, «развязав» ему суставы. Во время сна в тундре пастухи иногда окружают себя арканом для защиты.

Наконец, основным отпугивающим средством, способным защитить людей от духов, является человеческая моча, и ночной горшок, в который она обычно попадает. Ночной горшок (*э'чуулгын*) — очень важный предмет повседневной жизни в тундре. Женщины пользуются им в течение дня, пока они находятся на территории стойбища; и мужчины, и женщины используют его по ночам, когда яранга закрыта. Горшок также играет очень важную роль в защите яранги. Когда люди покидают

ярангу, они обычно ставят (пустой) ночной горшок на подушку полога – внутренней палатки, где люди спят (по-чукотски называемой *ёрон'ы*, рис. 3).



Рис. 3. Горшок на подушке не позволяет духам проникать в полог в отсутствие людей. Амгуэма, лето 1997 г. Фото автора

Когда женщины днем заняты снаружи – например, когда они разделывают оленей на участке в некотором отдалении от палатки, – они оставляют ночной горшок возле спящих младенцев, чтобы защитить их. Человеческая моча – самое действенное средство против духов. Одна женщина, к которой по каким-то причинам регулярно «приходила» по ночам ее покойная подруга, рассказала мне, что она смогла избавиться от нее, поставив ночной горшок с мочой своей маленькой дочери рядом с кроватью (все это происходило в ее квартире в селе). Она сказала, что видела, как покойная растворяется в горшке. Эта способность мочи отталкивать духов тем более интересна в свете того факта, что домашние олени, в отличие от духов, очень любят мочу. Человеческая моча фактически используется для привлечения обученных ездовых оленей. В некотором смысле моча также играет важную роль в обозначении домашнего пространства и создании связи с оленями. Важность этой связи подтверждается наличием на одной из ритуальных связок (*тайн'ыквыт*), которую я видела, особого пузыря для мочи, используемого для привлечения обученных дрессированных оленей, называемого *к'ор'ачоолгын*, «ночной горшок для северного оленя» (о ритуальных связках *тайн'ыквыт* подробно см. Vaté, 2021).

Заключение

Некоторые недавние исследовательские интерпретации понимания чукотских духов (Willerslev 2011; Descola 2013) основаны на представлении о четких различиях между разными их видами, в частности на разграничении «доброжелательных» *вагыргыт* и «злых» *кэльэт*, которое впервые было предложено В. Богоразом (1904–1909 и др.). Однако данные, которые я представляю здесь, ставят под сомнение предположения, лежащие в основании подобных интерпретаций.

В этой статье я попыталась ближе подойти к чукотскому пониманию духов, сопоставив отношения между человеком и духом с отношениями людей к тундровому пространству и оленям – отношениями, которые по своей природе амбивалентны. По сути своей тундровое пространство и олени не являются ни «дикими», ни «домашними» – или, вернее сказать, они несут в себе потенциал стать и тем и другим. В то время как тундровое пространство временно «присваивается» человеком через социально регулируемое использование, которое включает, в частности, создание человеческого жилища вокруг домашнего огня, одомашнивание оленей также стало возможным благодаря сохранению символической связи, существующей между животными, людьми и огнем домашнего очага. Когда чукчи говорят о *кэльэт*, они обычно имеют в виду сущности, определяющиеся инаковостью, находящиеся вне влияния домашнего огня. Домашний очаг вместе со всем, что он представляет, защищает людей от этой потенциально враждебной инаковости или трансформирует её в менее угрожающие формы. Таким образом, для чукчей сущность духов амбивалентна и изменчива, во многом так же, как и отношения, которые люди устанавливают с оленем и тундровым пространством.

Примечания

¹ Эта статья представляет собой обновленную, отредактированную и переведенную версию статьи, опубликованной в 2007 г. под названием «The Kély and the Fire: An Attempt at Approaching Chukchi Representations of Spirits» in F. Laugrand and J. Oosten (eds), *Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Quebec: Les Presses de l'Université Laval. Я благодарю Фредерика Лограна и Дени Диона за то, что они позволили мне включить в данную статью переработанные и переосмысленные отрывки из этой более ранней публикации. Я также благодарю Анастасию Ярзуткину и Владимира Давыдова за приглашение опубликовать свой текст в этом номере, Джона Эйдсона за терпеливое и внимательное чтение и редактирование английской версии статьи и Дмитрия Функа и Владимира Давыдова за помощь в работе над русским вариантом текста. Полевые исследования проводились при поддержке Французского полярного института Поля-Эмиля Виктора (IPEV) и Института социальной антропологии им. Макса Планка. Наконец, я хочу выразить бесконечную благодарность и признательность всем людям, которые помогали мне и приветствовали меня на Чукотке все эти годы. Перевод статьи выполнен в рамках проекта № 19-09-00268 «Этноэнциклопедия чукотской культуры», реализуемого при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Перевод с англ. – Я.Ю. Моисеенко, А.А. Ярзуткина. Я также благодарю их за перевод.

² Эти термины имеют разное написание в разных источниках: *ke'le* / *ke'let* и *va'irgin* / *va'irgit* в работе В. Богораза (1904–1909), *kelb* / *kelet* и *vaergyb* / *vaergyb* в работе В. Богораза (1939) (исправленный перевод части II (Bogoras 1904–1909)). Descola (2013) и Willerslev (2011) используют написание В. Богораза (1904–1909). Если эти слова не из цитат, я использую современное написание чукотского языка, в основном я ссылаюсь на Ш. Венстена (2018).

³ «Слово *vaergyb* (мн. *vaergyb*) обозначает просто ‘существо’, так что *kelet* могут быть тоже названы этим именем» (Богораз 1939: 11).

⁴ Единственный существующий для чукчей этимологический словарь дает для *кэлы* (цитируется как основа * *kelēhə* / * *kalahə*) совершенно неудовлетворительный перевод – «злой дух» (Мудрак 2000: 68). Вероятно, такой перевод был основан на материалах В. Богораза.

⁵ Такое понимание *вагыргын* как очень общего термина для всего, что существует, похоже, подтверждается заявлением одного из информаторов Р. Виллерслева: «Вы смотрите вокруг, и все, что вы видите, олени, снег, небо и солнце – все это *Va'irgin*» (Willerslev 2011: 518).

⁶ Другой аспект этой амбивалентности состоит в том, как именно люди относятся к духам, это представление о необходимости обмена. Когда дух правильно накормлен, он не может доставить проблем. Вопрос обмена – важный вопрос, но здесь он подниматься не будет, поскольку сам по себе заслуживает отдельной статьи.

⁷ Я говорю о тундровой жизни. Однако следует отметить, что каждая семья, которая до сих пор занимается оленеводством и у которой есть яранга (именно таких чукчей я называю «проживающими в тундре»), также имеет квартиру или дом в селе. Но я не обсуждаю здесь использование сельского пространства (более подробно данный аспект см. Давыдова, Давыдов 2021).

⁸ Я узнала об этом термине в 2004 г. от одного оленевода. Термин отсутствует в словаре Ш. Венстена (Венстен 2018) и не был известен людям, с которыми я разговаривала при подготовке первой редакции этой статьи. Однако в недавних разговорах мне сообщили, что термин *ратагын* имеет такое же значение. Оба термина связаны со словом *яран'ы*. – жилище. Согласно В. Богоразу (1937: 58), корень *jara* или *-ra* встречается в терминах, относящихся к дому, а также к семье (*rajьrьп* – сейчас пишется *ройьрьп*).

⁹ *Тэрык*, *тэрэтык* означает «царапать кожу, содрать кожу» (Инэнликэй 1987: 115; Инэнликэй, Молл 1957: 139). *Тэрыкы* также является одним из терминов, используемых для перевода слова «дикий» на чукотский язык в (Инэнликэй 1987: 185), но не в (Скорик 1941).

¹⁰ Идея *par excellence* (по преимуществу) выражена по-чукотски морфемой *-лыг*. Чукчи обозначают себя этнонимом *Лыгьоравэ́тльан*, «те люди (*о'равэ́тльан* “человек”), которые явно (*оран'* “открыто”) стоят (*вэ́тляк* “вставать на дыбы”) по преимуществу (*лыг-*).

¹¹ В русском переводе В. Богораза (1939: 107) *wilderness* («дикая местность») заменена на слово «тундра». В этом случае мы можем предположить, что чукотский термин был *эмнун'*, что согласуется с моей аргументацией (см. выше объяснение значений различных пространств).

¹² Вязка дикого северного оленя с самкой домашнего оленя высоко ценится у чукчей. В. Богораз упоминал об особых заклинаниях, совершаемых для привлечения самцов (1900: 1–7). Интересно, что часть заклинания, направленного на дикого оленя, звучит так: «моего дыма запах понюхай», тем самым снова подчеркивается роль огня и окуривания в процессе одомашнивания зверя (Богораз 1900: 2, см. также Vakhtin, в печати).

¹³ В 1865 и 1868–1879 годах барон фон Майдель (1835–1894) руководил экспедициями, целью которых было улучшить знания о традициях обмена и торговли между коренными народами, чтобы заставить их платить ясак (Вдовин 1965: 232).

Литература

- Богораз В.Г. Луораветланско-русский (чукотско-русский) словарь. М.; Л.: Гос. учеб.-пед. изд-во, 1937.
- Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора собранные в колымском округе. Труды Якутской экспедиции. Отдел III. Т. XI. Ч. III. СПб.: Издание императорской Академии Наук, 1900.
- Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. Ч. II.
- Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии Чукчей. М.; Л.: Наука, 1965.
- Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.): сб. музея антропологии и этнографии, XXXIII. Л.: Наука, 1977. С. 117–171.
- Венстен Ш. Чукотско-французско-англо-русский словарь. Анадырь; СПб.: Лема, 2018.
- Давыдова Е.А., Давыдов В.Н. Микроинфраструктура подсобного хозяйства на Чукотке: яранги, контейнеры и теплицы // Сибирские исторические исследования. 2021. № 4. С. 72–89.
- Инэнликэй П.И. Словарь чукотско-русский и русско-чукотский. Л.: Просвещение, 1987.
- Инэнликэй П.И., Молл Т.А. Чукотско-русский словарь. Л.: Просвещение, 1957.
- Мудрак О.А. Этимологический словарь чукотско-камчатских языков. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Рытхэу Ю. Тэрыки // Современные легенды. Л.: Сов. писатель, 1980. С. 89–172.
- Скорик П.Я. Русско-чукотский словарь для чукотской начальной школы. Л.: Наркомпрос РСФСР, 1941.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.
- Bogoras W. Chukchee Mythology. Vol. XII of Memoirs of the American Museum of Natural History. Reprint from Vol. VIII of The Jesup North Pacific Expedition, edited by Franz Boas. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co, 1910–1913.
- Bogoras W. The Chukchee. Vol. XI of Memoirs of the American Museum of Natural History. Reprint from Vol. VII of The Jesup North Pacific Expedition, edited by Franz Boas. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co, 1904–1909.
- Descola Ph. Beyond Nature and Culture / translated by J. Lloyd; Foreword by Marshall Sahlins. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Digard J.-P. L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion. Paris: Fayard, 1990.
- Freed S.A., Freed R.S., Williamson L. Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries: The Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) // American Anthropologist. 1988. Vol. 90 (1). P. 7–24.
- Gell A. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon, 1998.
- Gell A. The Art of Anthropology. London: The Athlone Press, 1999.
- Halemba A. The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion. London; New York: Routledge, 2005.
- Hamayon R. Compensations posthumes. Deux pratiques de la mort volontaire en Sibérie // Psychologie médicale. 1988. Vol. 20-3. P. 439–440.
- Hamayon R. La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre: Mémoires de la Société d'Ethnologie, 1990.
- Ingold T. The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Jochelson W. The Koryak. Vol. VI of Memoirs of the American Museum of Natural History. Reprint from Vol. VII of The Jesup North Pacific Expedition, Franz Boas, ed. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co, 1908.

- Krupnik I.* The ‘Bogoras enigma’. Bounds of Cultures and Formats of Anthropologists // Vaclav Hubinger (ed.). Grasping the Changing World. Anthropological Concepts in the Postmodern Era. London; New York: Routledge, 1996. P. 35–52.
- Laugrand F., Oosten J., Trudel F.* Hunters, Owners and Givers of Light: The Tuurngait of South Baffin Island // *Arctic Anthropology*. 2002. Vol. 39 (1-2). P. 27–50.
- Laugrand F., Oosten J., Trudel F.* Representing Tuurngait // *Memory and History in Nunavut*. 2000. Vol. 1. P. 17–44.
- Vakhtin N.* On Domestication, Permanent and Temporary: qoranjə, əlwelu, and akwəqor // *Études Inuit Studies*. 2022. Vol. 45 (1-2) (forthcoming).
- Vaté V.* “La tête vers le lever de soleil”: Orientation quotidienne et rituelle dans l’espace domestique des Tchouktsches éleveurs de rennes (Arctique sibérien) // *Etudes mongoles, sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. 2006. Vol. 36–37. P. 61–93.
- Vaté V.* Building a Home for the Hearth: An Analysis of a Chukchi Reindeer Herding Ritual // Wishart R.P., Vaté V. (eds.). *About the Hearth: Perspectives on the Home, Hearth and Household in the Circumpolar North*. New York; Oxford; Berghahn, 2013. P. 183–199.
- Vaté V.* Kilvêi: the Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts // Erich Kasten (ed.). *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005. P. 39–62.
- Vaté V.* Le rituel de mort volontaire: Rendre l’âme pour perpétuer la vie // *Chemins d’Etoiles*. 2003. Vol. 10. P. 55–61.
- Vaté V.* Redefining Chukchi Practices in Contexts of Conversion to Pentecostalism (Russian North) // *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith* / ed. by M. Pelkmans. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 39–57.
- Vaté V.* Savoirs et représentations du renne // *Études Inuit Studies*. 2007. Vol. 31 (1-2). P. 273–286.
- Vaté V.* Vera’s tain’ykvyt and other stories of ritual strings. Constructing and deconstructing religion among Chukchi reindeer herders (northeastern Siberia) // *Nomad lives. From the Prehistoric Times to Present Day* / ed. by A. Averbouh, N. Goutas, N. Mery, Coll. *Natures et sociétés*. Paris: Publications scientifiques du MNHN, 2021. P. 505–523.
- Vaté V., Eidson J.* The Anthropology of Ontology in Siberia – a Critical Review // *Anthropologica*. 2021. Vol. 63(2) (forthcoming).
- Weinstein Ch.* Tradition orale tchouktsche. Imaginaire d’un peuple du Grand Nord. Tome premier: rites, incantations, mythes. Paris: L’Harmattan, 2018.
- Willerslev R.* Frazer Strikes Back from the Armchair: A New Search for the Animist Soul // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2011. Vol. 17(3). P. 504–526.
- Willerslev R.* Spirits as ‘ready to hand’. A phenomenological analysis of Yukaghir Spiritual Knowledge and Dreaming // *Anthropological Theory*. 2004. Vol. 4(4). P. 395–418.

Статья поступила в редакцию 1 августа 2021 г.

Revisiting Chukchi Spirits*

Siberian Historical Research – Sibirske Istoricheskie Issledovaniia

DOI: 10.17223/2312461X/34/5

Virginie Vaté, Centre National de la Recherche Scientifique / Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, EPHE/PSL University (France). E-mail: virginie.vate-klein@cncrs.fr

The translation of the article from English into Russian was carried out within the framework of the project No. 19-09-00268 “Ethno-encyclopedia of the Chukchi culture”, implemented with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR).

Abstract. Understanding spirits among the Chukchi presents anthropologists with a perennial challenge. In the classic studies of Vladimir Bogoraz, one gets the impression that, for Chukchi, many spiritual entities have well-defined outlines and are given fixed names. More recently, Philippe Descola and Rane Willerslev have adopted the clear-cut distinctions that Bogoraz makes among various categories of spirits in formulating their respective grand theories. My experience in the field, on the contrary, has led me to conclude that, among Chukchi, the characteristics of spirits are not as nicely ordered as has been suggested in the works of these authors. In this contribution, I approach Chukchi understandings of spirits by comparing human-spirit relation to the relations of humans to the land and to the reindeer – relations which are inherently ambivalent. I argue that the way Chukchi construct their relationship to reindeer, to the land, and to spirits depends in large part on how reindeer, land, and spirits relate to the domestic hearth.

Keywords: spirits, rituals, reindeer, land, domestication, hearth, fire, Chukchi

References

- Bogoras W. *Chukchee Mythology*. Vol. XII of Memoirs of the American Museum of Natural History. Reprint from Vol. VIII of The Jesup North Pacific Expedition, ed. by Franz Boas. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co, 1910–1913.
- Bogoras W. *The Chukchee*. Vol. XI of Memoirs of the American Museum of Natural History. Reprint from Vol. VII of The Jesup North Pacific Expedition, ed. by Franz Boas. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co, 1904–1909.
- Bogoraz V. *Luoravetlansko-russkii (chukotsko-russkii) slovar'* [Luoravetlan-Russian (Chukchi-Russian) Dictionary]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo, 1937.
- Bogoraz V. *Materialy po izucheniiu chukotskogo iazyka i fol'klora sobrannye v kolymskom okruge. Trudy Yakutskoi ekspeditsii*. Otdel III. T. XI. Ch. III [Materials for the Study of the Chukchi Language and Folklore Collected in the Kolyma District. Proceedings of the Yakutsk Expedition. Section III. Volume XI. Part III]. St. Petersburg: Izdanie imperatorskoi Akademii Nauk, 1900.
- Bogoraz V.G. *Chukchi. Religii* [Chukchi. Religion]. Ch. II. Leningrad: Izdatel'stvo Glavsevmorputi, 1939.
- Davydova E.A., Davydov V.N. Mikroinfrastruktura podsobnogo khoziaistva na Chukotke: iarangi, konteynery i teplitsy [Household microinfrastructure in Chukotka: yarangas, containers and greenhouses]. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya* [Siberian Historical Research], 2021, vol. 4, pp. 72–89.
- Descola Ph. *Beyond Nature and Culture* / Translated by J. Lloyd; Foreword by Marshall Sahlins. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Digard J.-P. *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard, 1990.
- Freed S.A., Freed R.S., Williamson L. Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries: The Jesup North Pacific Expedition (1897–1902), *American Anthropologist*, 1988, vol. 90(1), pp. 7–24.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov*. M: Nauka, 2005.
- Gell A. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- Gell A. *The Art of Anthropology*. London: The Athlone Press, 1999.
- Halemba A. *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London; New York: Routledge, 2005.
- Hamayon R. Compensations posthumes. Deux pratiques de la mort volontaire en Sibérie, *Psychologie médicale*, 1988, vol. 20-3, pp. 439–440.
- Hamayon R. *La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Mémoires de la Société d'Ethnologie, 1990.

- Inenlikei P.I. *Slovar' chukotsko-russkii i russko-chukotskii* [Dictionary Chukchi-Russian and Russian-Chukchi]. Leningrad: Prosveshchenie, 1987.
- Inenlikei P.I., Moll T.A. *Chukotsko-russkii slovar'* [Chukchi-Russian Dictionary]. Leningrad: Prosveshchenie, 1957.
- Ingold T. *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Jochelson W. *The Koryak*. Vol. VI of Memoirs of the American Museum of Natural History. Reprint from Vol. VII of The Jesup North Pacific Expedition, Franz Boas, ed. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert&Co, 1908.
- Krupnik I. The 'Bogoras enigma'. Bounds of Cultures and Formats of Anthropologists. In: Vaclav Hubinger (ed.). *Grasping the Changing World. Anthropological Concepts in the Postmodern Era*. London; New York: Routledge, 1996, pp. 35–52.
- Laugrand F., Oosten J., Trudel F. Hunters, Owners and Givers of Light: The Tuurngait of South Baffin Island, *Arctic Anthropology*, 2002, vol. 39(1-2), pp. 27–50.
- Laugrand F., Oosten J., Trudel F. *Representing Tuurngait, Memory and History in Nunavut*, 2000, vol. 1, pp. 17–44.
- Mudrak O.A. *Etimologicheskii slovar' chukotsko-kamchatskikh iazykov* [Etymological Dictionary of the Chukchi-Kamchatka Languages]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 2000.
- Rytheu Iu. Teryky. In: *Sovremennye legendy*. Leningrad: Sovetskii pisatel', 1980, pp. 89–172.
- Skorik P.Ia. *Russko-chukotskii slovar' dlia chukotskoi nachal'noi shkoly* [Russian-Chukchi dictionary for the Chukchi primary school]. Leningrad: Narkompros RSFSR, 1941.
- Vakhtin N. On Domestication, Permanent and Temporary: qoraŋə, əlwelu, and akwəqor, *Etudes / Inuit / Studies* 45 (1-2) (forthcoming).
- Vaté V. "La tête vers le lever de soleil": Orientation quotidienne et rituelle dans l'espace domestique des Tchouktches éleveurs de rennes (Arctique sibérien), *Etudes mongoles, sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2006, vol. 36–37, pp. 61–93.
- Vaté V. Building a Home for the Hearth: An Analysis of a Chukchi Reindeer Herding Ritual. In: Wishart R.P., Vaté V. (eds.). *About the Hearth: Perspectives on the Home, Hearth and Household in the Circumpolar North*. New York; Oxford; Berghahn, 2013, pp. 183–199.
- Vaté V. Kilvê: the Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts. In: Erich Kasten (ed.). *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005, pp. 39–62.
- Vaté V. Le rituel de mort volontaire: Rendre l'âme pour perpétuer la vie, *Chemins d'Etoiles*, 2003, vol. 10, pp. 55–61.
- Vaté V. Redefining Chukchi Practices in Contexts of Conversion to Pentecostalism (Russian North). In: *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith* / ed. by M. Pelkmans. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009, pp. 39–57.
- Vaté V. Savoirs et représentations du renne, *Etudes / Inuit / Studies*, 2007, vol. 31(1-2), pp. 273–286.
- Vaté V. Vera's tain'ykvyt and other stories of ritual strings. Constructing and deconstructing religion among Chukchi reindeer herders (northeastern Siberia). In: *Nomad lives. From the Prehistoric Times to Present Day* / ed. by A. Averbouh, N. Goutas, N. Mery, Coll. Natures et sociétés. Paris: Publications scientifiques du MNHN, 2021, pp. 505–523.
- Vaté V., Eidson J. The Anthropology of Ontology in Siberia – a Critical Review, *Anthropologica*, 2021, vol. 63(2) (forthcoming).
- Vdovin I.S. *Ocherki istorii i etnografii chukchei* [Essays on the History and Ethnography of the Chukchi]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1965.
- Vdovin I.S. Religioznye kul'ty chukchei [Chukchi religious cults]. In: *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraiia polovina XIX – nachalo XX v.)* [Cultural Monuments of the Peoples of Siberia and the North (Second Half of the 19th – Early 20th Centuries)]: Sbornik muzeia antropologii i etnografii, XXXIII. Leningrad: Nauka, 1977, pp. 117–171.
- Weinstein Ch. *Chukotsko-frantsuzsko-anglo-russkij slovar'*, Anadyr; SPB.: Lema, 2018.

-
- Weinstein Ch. *Tradition orale tchouktche. Imaginaire d'un peuple du Grand Nord*. Tome premier: rites, incantations, mythes. Paris: L'Harmattan, 2018.
- Willerslev R. Frazer Strikes Back from the Armchair: A New Search for the Animist Soul, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2011, vol. 17(3), pp. 504–526.
- Willerslev R. Spirits as 'Ready to Hand'. A Phenomenological Analysis of Yukaghir Spiritual Knowledge and Dreaming, *Anthropological Theory*, 2004, vol. 4(4), pp. 395–418.