

## СОВРЕМЕННЫЕ ОНОМАСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АЗИАТСКИХ ЭСКИМОСОВ\*

---

Дмитрий Анатольевич Опарин

**Аннотация.** Статья посвящена современной системе имянаречения и вариативности комплекса представлений эскимосов о личном имени. Особенное внимание уделено анализу социальной жизни имени и характеристике «традиционного» имянаречения в современном контексте. Комплекс традиционных представлений эскимосов о личном имени, важнейшей составляющей которого является система имянаречения, продолжает оставаться актуальным практически среди всех групп этого арктического народа на обоих континентах, несмотря на длительную историю таких процессов, как христианизация и паспортизация, а также инкорпорацию европейских имен и введение фамилий. Имянаречение, являющееся частью ритуального пространства, напрямую связано с эскимосскими представлениями о бессмертии души и о взаимодействии мира живых с миром умерших.

**Ключевые слова:** ономастика, социальная жизнь имени, ритуал, христианизация, эскимосы

### Введение

Ономастические представления аборигенных народов циркумполярного региона – распространенная тема современных антропологических исследований. Такое академическое внимание к этой части духовной жизни, на наш взгляд, связано в первую очередь с актуальностью традиции в ономастических практиках (Вахтин 2001: 224; Oosten, Kublu 1999: 62; Laugrand, Oosten 2010: 308). К тому же ономастические практики являются составляющими как ритуального пространства, так и, шире, социального. Несмотря на свою традиционность они чувствительны к процессам, происходящим в обществе, отвечают современным реалиям и служат своеобразным индикатором социальных, религиозных, лингвистических и даже политических (Alia 2007) изменений.

Сейчас большая часть азиатских эскимосов и чукчей помимо официальных «русских» имен греческого, римского, еврейского и славянского происхождения, записанных в паспортах<sup>1</sup>, имеет вторые неофициальные, так называемые национальные имена. Эти имена даются де-

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «Экспедиционное этнографическое исследование современной религиозной составляющей культурной идентичности у народов Севера и Сибири» (грант № 15-01-18111, рук. Д.А. Функ).

тям бабушками или матерями после увиденного ими сна, в котором умерший родственник сообщает о своем желании вернуться. Ребенок получает не только имя «вернувшегося» родственника, но и приобретает, как полагают информанты, вместе с именем его психологические, физические особенности, пристрастия и манеры. Эта упрощенная схема имянаречения имеет множество вариаций в современной жизни азиатских эскимосов. Часто имя дает не родственник, а ребенок может быть назван именем животного или, скажем, озера, иногда имя изменяют, бывает, что ребенок остается без эскимосского имени.

С 1930-х гг. советская власть начала вводить для эскимосского населения фамилии, основанные на их личных эскимосских именах или именах отцов, и давать европейские личные имена:

*«Когда я в школу пошла, у меня было три имени. Сначала Наташа. Меня так учительница назвала. Потом через несколько дней она посчитала, что имя Наташа мне не подходит. Назвала меня Галей. Потом сестра вспомнила, что у нас старшую сестру по-русски Галей зовут. И тогда меня назвали Людмилой»* (ПМА 3. Ж 1934. Провидения)<sup>2</sup>.

Отчества давались в том случае, если человек оказывался включенным в советскую структуру, требовавшую уважительного обращения по имени и отчеству. Например, автор нескольких учебников эскимосского языка, председатель общества эскимосов Чукотки «Юпик» Людмила Айнана, родившаяся в 1934 г., не имеет официального отчества – в паспорте написано «Без отчества». В академических советских структурах она была вынуждена придумать себе отчество. Незнакомые люди и ученики обращаются к ней «Людмила Ивановна». Однако всех остальных Людмила Айнана просит называть ее Айнаной – именем, данным ей при рождении и превратившемся в школе в фамилию. Среди азиатских эскимосов еще живы старики, которые не имеют отчества, или те, которые получили отчество по эскимосскому имени отцов.

До сих пор многие эскимосы выражают недовольство тем, как было русифицировано их личное имя, превратившееся в фамилию. По моим сведениям, на Чукотке среди эскимосов никто не предпринимал попыток официально изменить фамилию, также я не слышал о прецедентах наречения ребенка официально эскимосским именем. На мои предложения зарегистрировать ребенка под эскимосским именем люди отвечали отказом, мотивируя это тем, что «ему будет сложно в школе» или «зачем выделяться». В последнее время некоторые чукчи вписывают в документы «национальные» имена, данные детям при традиционном обряде имянаречения:

*«Имя нареченного потом используется среди родственников и друзей. В паспорт обычно вписываются почему-то русское имя и фамилия отца. Я сейчас решил – жена на сносях – дать ребенку чукотское имя. Постараюсь провести обряд. И вписать это имя в паспорт. В итоге*

получится, к примеру, *Тымку Владимирович Пуя или Айвана Владимировна Пуя*» (ПМА 3. М 1966. Москва–Конергино).

В Канаде Петр Ирник, глава Нунавута, изменил правописание своей фамилии с Eгnerk на Irniq, поскольку новое написание лучше отражает особенности произношения эскимосского имени (Alia 2007: 28).

Несмотря на отсутствие административных запретов и слабую распространенность христианства среди коренного населения Чукотки, практически никому из моих информантов не приходило в голову официально зарегистрировать своего ребенка под эскимосским или чукотским именем. На Аляске, в Канаде и Гренландии сейчас практически все личные имена имеют библейское происхождение. В Гренландии при повседневном общении европейские личные имена изменяются и получают эскимосские окончания: David – Daavegaq, Susan – Susaat (Nuttall 1994: 128). Роберт Вильямсон в своей монографии о канадских эскимосах использует выражение «подпольное имянаречение» (*underground naming*) (Williamson 1974: 7), которое отчасти может быть применено и к чукотской реальности. «Национальное» имя чаще всего известно узкому кругу друзей и родственников индивида. Оно активнее всего используется в семейном ритуальном пространстве. Редко бывает, что человека в шутку односельчане называют эскимосским именем. В таком случае в публичной сфере оно может превратиться в кличку.

В фокусе данного исследования находятся практики «подпольного имянаречения», распространенные в настоящее время среди азиатских эскимосов Чукотки. Статья основана преимущественно на полевых материалах, собранных автором в 2011–2012 гг. в двух селах Провиденского района Чукотского автономного округа – Новое Чаплино и Сиреники.

\* \* \*

Новое Чаплино – национальное село, находящееся в бухте Ткачен в 20 км к северу от районного центра, поселка городского типа Провидения. Село было основано в 1958 г. на месте старых чукотских кочевий. Большая часть жителей Нового Чаплина – выходцы из закрытого в 1958 г. эскимосского села Старое Чаплино (*Ун'азик'*) и их потомки, а также янракыннотские чукчи и чукчи, кочевавшие в районе бухты Ткачен. Старое Чаплино было самым крупным поселением сибирских эскимосов в первой половине XX в., важнейшей точкой соприкосновения жителей Чукотского полуострова и Аляски (о. Святого Лаврентия) (Krupnik, Chlenov 2007: 68). Новое Чаплино – ближайшее к Провидению и аэропорту национальное село в районе. Благодаря близости к районному центру и местоположению в спокойной бухте Ткачен, Новое Чаплино регулярно принимает туристов. В летнее время из-за от-

сутствия морского зверя в бухте Ткачен охотники вынуждены уезжать на специальную базу Инахпак, которая находится в 30 км от села, а с января по апрель охота идет с кромки и в открытом море в районе зимне-весенней базы Ратван, находящейся на расстоянии 12 км от села. В Новом Чаплине население составляют 447 человек<sup>3</sup>. Из них эскимосов – 321, чукчей – 102, русских – 16, украинцев – 2, марийцев – 2, калмыков – 1, долган – 1, эвенков – 1, болгар – 1. Чукчи составляют значительную часть населения двух номинально эскимосских национальных сел.

Сиреники (*Сиг'иньк*) – единственное древнее эскимосское село, в котором продолжают жить люди. Оно расположено в 50 км к югу от Providения на берегу открытого моря. Географическое положение позволяет вести круглогодичный промысел. Большая часть жителей Сиреников – выходцы из закрытого в 1930-е гг. села Имтук, а также чукчи из Курупканской тундры. По данным на 1 января 2013 г., в Сирениках проживал 501 человек<sup>4</sup>. Из них эскимосов – 212, чукчей – 186, русских – 93, марийцев – 5, татар – 2, украинцев – 2, якутка – 1 (женщина, глава села). Несмотря на значительный отток населения, приехавшего на Чукотку в 1950–1980-е гг., национальный состав Нового Чаплино и Сиреников стал за последнее время более пестрым. Это связано с миграцией специалистов из Марий Эл и Калмыкии.

Отличительной особенностью Сиреников является богатый локальный культурный ландшафт – каждая сопка, ручей и гора внутри поселка и за его пределами имеют свое эскимосское название, известное практически всем коренным жителям вне зависимости от возраста.

Социальное, ритуальное и хозяйственное пространство Нового Чаплино и Сиреников не ограничено обоими селами, а простирается на много километров дальше, захватывая другие села Providенского района, а также американский остров Святого Лаврентия, находящийся на расстоянии 60 км от азиатского берега. Жители сел ездят поминать предков к покинутым поселениям, ловить рыбу в местных озерах, охотиться за несколько десятков километров, собирать растения и ягоды. Между Новым Чаплино и чукотским национальным селом Янракиннот поддерживаются тесные экономические и социальные связи. В чаплинском интернате учатся и живут чукотские дети из Янракиннота, в котором открыта только начальная школа. Янракиннотские оленеводы поставляют в Чаплино оленину в обмен на морскую зверобойную продукцию, Чаплино служит перевалочным пунктом по пути из Янракиннота в Providение. Каждое лето чаплинские и янракиннотские охотники устраивают совместную охоту на кита. Участившиеся в 1990-е гг. контакты с островом Святого Лаврентия в последнее время ослабли. Тем не менее отдельные жители регулярно навещают родственников на Аляске – как вновь обретенных американских, так и своих близких, эмигрировавших в США.

### Как и кем дается эскимосское личное имя?

Чаще всего ближайшие родственники определяют эскимосское имя ребенка через сон, в котором умерший человек каким-то образом выражает желание «вернуться». В чаплинском диалекте существует глагол *атик'ак'а* – давать новорожденному имя умершего родственника. Родственники и соседи задают беременной или недавно родившей женщине одни и те же вопросы: «Кто он? Кто вернулся? Кто пришел?». В период перед рождением и после появления ребенка на свет ближайшие родственники внимательнее обычного относятся к снам, пытаются прочесть символику сновидений, чтобы не упустить знак и не ошибиться в имени. Несмотря на то что сон считается важнейшим средством коммуникации с умершими, это не единственный способ узнать имя.

*«Я была беременна сыном Сергеем. У Ларисы Геннадьевны скончалась мать. Надо ходить, когда скончается человек, что-нибудь принести. И приносишь сигареты и еду, а он умерший, как почта, передаст твоим предкам. Там много людей было. И сначала пошла мама, потом я. Жена Сивухтыкака Айпина сказала маме по-эскимосски: “Здравствуй!”, а когда увидела меня сказала: “А ты чё пришел?”. Я говорю: “Я не пришел, я пришла с мамой”. А мама сразу у нее спросила: “Кто это?”. Айпина говорит: “Это Сивухтыкак вернулся”. Потом она подергала головой и закрыла глаза. Айпина увидела своего умершего мужа в моей одежде. Она еще удивилась, почему это ее муж в женской одежде... У сына Сергея имя Сивухтыкак. У него два имени, но я не помню второе» (ПМА 1. Ж 1968. Новое Чаплино).*

Из этого рассказа становится понятно, что имя ребенку может быть дано не родственником и не через сон. Айпина, родившаяся в Киваке, считалась в Новом Чаплино знатоком эскимосской и чукотской традиций, пользовалась большим уважением. Безусловно, к ее мнению прислушивались. «В основном старики давали имена. Они могут увидеть, либо сама беременная женщина увидит кого-нибудь» (ПМА 1. Ж 1975. Новое Чаплино). Эскимосы продолжают прислушиваться к старым жителям сел, к «знающим», как они сами их называют. Часто именно к ним идут рассказать свои сны, к ним же могут обратиться за советом при именнаяречении.

Человек может обговорить с собственными детьми или родственниками детали своего «возвращения» после смерти. Одна женщина приняла решение перед смертью изменить имя, которым ее дети могли бы назвать собственных детей:

*«Мама говорила, что когда она умрет и вернется, то не зовите Стулык (“имеющая коготь” на эскимосском языке), а зовите лучше Вагылгын (“имеющая коготь” на чукотском языке). Она сказала, так*

и сказала. Я не задумывалась, почему. Мамы не стало в 1991 году, Яна у меня родилась в 1992 году, и папа мой был еще жив и сказал: “Ну все, мама вернулась”. И я ее назвала Вагылгын. Моя дочь вернулась моей матерью. Пока мама больше никем не вернулась» (ПМА 2. Ж 1957. Новое Чаплино).

Недавно в Новом Чаплино в течение нескольких месяцев бабушка и прабабушка не могли дать имя родившейся в Анадыре внучке. Прабабушка, старейший член семьи, жаловалась, что ей ничего не снится и обращалась за советом к эскимосскими старухам, имеющим репутацию знатоков традиционных представлений. Одна отказалась давать совет, заявив, что «сейчас все стали современными и всё уже не так, как было раньше». Другая же посоветовала внимательнее относиться к сновидениям. Надо отметить, что чистокровной эскимоской у ребенка является лишь уже умершая прапрабабушка. Несмотря на то, что молодая семья живет в Анадыре и родители не говорят на эскимосском языке, они считают необходимым дать ребенку эскимосское имя, которое, по их мнению, будет служить девочке оберегом. Проблема разрешилась, когда двоюродная бабушка приняла решение назвать внучку Мысьюн'ысяк («косатка» на эскимосском языке) за характерные крики, издаваемые младенцем.

Обычно имянаречение не сопровождается какими-либо ритуалами, за исключением того, что матери следует нашептывать эскимосское имя ребенку на ухо, пока он спит. Однако в некоторых семьях проводится ритуальное «занесение» имени в дом:

*«Мне бабушка объясняла, что когда кого-то во сне видишь, выходишь на улицу, берешь камушек, вокруг дома обходишь и поизносишь имя человека: “Это кто-то, кто-то вернулся”. Чтобы ничего не произошло с детьми. Но я забыла, с какой стороны. Через какое-то время камушек сам пропадет. Ты его хранишь, а потом как будто случайно выкинешь. Главное – ты уже занес человека»* (ПМА 1. Ж 1975. Новое Чаплино).

Ритуал занесения камушка в дом после имянаречения имеет множество вариаций и различается в разных семьях:

*«Я назвала внука своего в честь Эдика Акилькака, которого задавили. Он мне приснился. И еще кому-то приснился, я уже не помню. Сразу двум людям. Я подумала: “Наверное, он хочет вернуться через нас”. Эдик – наш, лякаг'мит (самый многочисленный клан Нового Чаплино). Линьяля его зовут. Эдика назвали в честь его бабушки. Я сказала тете Оле Нуманкау (мать Эдика), что хочу назвать внука так же, как звали Эдика. Она побеспокоилась, попросила, чтобы ей привезли с Инахпака, где его задавили, камушек. И она мне передала этот камушек и сказала, чтобы я положила этот камушек внуку в постель. С именем мы ему угадали, и он не болеет у меня. Надо поискать его камень в крова-*

ти и убрать, чтобы никто не выкинул. Нужно придумать сумочку» (ПМА 2. Ж 1963. Новое Чаплино).

В двух приведенных выше примерах камень является временным амулетом, посредством которого новое имя, как и душа умершего человека, заносится в дом. Вероятно, в последнем случае женщина тоже собиралась как будто бы случайно потерять камушек, принесенный с места смерти «вернувшегося» умершего, однако она изменила своё решение и намеревается, как ясно из ее слов, сделать из этого камня личный оберег своего внука.

В другой семье после сна, в котором умерший родственник изъявил желание «вернуться», человек идет к поминальному месту, чтобы забрать камень или травинку, символизирующую душу и имя «вернувшегося» покойника:

*«Мы ходим в тундру, чтобы взять камушек и принести его, чтобы он действительно пришел. Я взяла этот камень с поминального места. Я говорю по-эскимосски: “Я тебя нашла. Иди за мной и будь дома”. Можно взять и траву. Я храню камень. Он обязательно лежит дома, как оберег. Это все мои обереги. Я боюсь их даже иногда трогать. Это все люди, которые вернулись кем-то. Если заболел кто-то, то ты берешь его оберег, перышко берешь и сверху по берегу трешь. И на улицу несешь и ветер уберет всю болезнь с человека. Нельзя никому отдавать оберег... Когда родилась Вика (внучка. – Д.О.), я пошла в тундру, я сказала маме: “Спасибо, что нашла” (Вика названа в честь матери информанта. – Д.О.)» (ПМА 1. Ж 1968. Новое Чаплино).*

В данном случае камушек не теряется, а, напротив, сохраняется и служит оберегом, с которым может проводиться распространенный ритуал очищения в случае болезни человека. Обереги до сих пор занимают важное место в современном ритуальном пространстве. Обряды, проводимые с ними, и истории появления оберегов относятся к очень закрытой, практически не разглашаемой сфере духовной жизни.

Имянаречение часто сопровождается появлением личных амулетов:

*«Если ребенка называют в честь какого-нибудь умершего человека, то ему делают специальный амулет, символизирующий этого человека. Если это был охотник, то делают копье или стрелу, если женщина, то тоже что-то делают. Это не старые вещи, они делаются. Мама делала для моей сестры какую-то шкурку. И сказала, чтобы сестра берегла эту шкурку. У моих детей тоже есть эти вещи. И я делала их, и мама. У нас есть крышечка от стеклянной бутылочки от одеколона. Настя вернулась белым медведем, она – Нанук. Это Настин амулет. Там на крышечке медведь изображен. Это нельзя никому показывать» (ПМА 2. Ж 1950. Новое Чаплино).*

### Типы эскимосских личных имен

Разнообразны не только форма имянаречения и ритуальное обрамление этого события, но и типы эскимосских личных имен. Одна из моих старейших информантов, жительница села Сиреники, получила имя Амикльюк, что переводится с эскимосского языка как «горностай»:

*«Родители уже покрыли шкурами ярангу, и вдруг забежал горностай. А моя мама была беременная мною. И бабушка говорит: “Закрывайте носы и рот”. А мама говорит: “Зачем?”. “Он может забежать в ноздри, в рот”. Отец поймал его и задушил. И когда я родилась в Провиденсии, мне дали это имя. Мама вспомнила эту историю. Я в молодости быстро бегала, как горностай»* (ПМА 1. Ж 1942. Сиреники).

Она же назвала своего сына Ама («волк» на эскимосском языке). Из воспоминаний пожилых людей, родившихся в первой четверти XX в., становится очевидным, что детям очень часто давали имена по названиям животных (Крупник 2000: 320). Распространены были антропонимы, производные от топонимов. Например, одному мужчине в 1940-е гг. дали имя Ульг'уми, что переводится как «житель чаплинских горячих ключей» (ПМА 1. Ж 1941. Новое Чаплино), или одна моя пожилая информантка носила имя Суляг'ми, так как ее отец, когда она родилась, увидел во сне сопку с таким названием в районе старого поселка Сиклюк (ПМА 1. Ж 1938. Новое Чаплино).

И.И. Крупник и Н.Б. Вахтин отмечали, что в 1990-е гг. эскимосы практически перестали давать своим детям имена по топонимам и видам животных (Крупник, Vakhtin 1997: 240). Авторы пришли к выводу, что система имянаречения у азиатских эскимосов потеряла былое разнообразие и изобретательность. Действительно, самыми распространенными именами стали имена ближайших умерших родственников, чаще всего бабушек. Тем не менее до сих пор детям продолжают давать имена по названиям животных, хотя уже и не встречаются такие редкие имена, как Наг'уя (чайка) или Кин'ук (червяк).

*«У меня дочка младшая родилась, а бабка незадолго до этого умерла. Мне снилось, что я на охоте был и добыл лахтака. Когда я к нему подходил, он повернулся и оказалось, что у него лицо бабушки. Она, наверное, хотела, чтобы я свою дочь назвал Макльях – лахтак. Я так ее назвал. Бабушка вернулась через лахтака. Бывает, что я зову ее шутя: “Где мой лахтачок?”. Она знает, что она Макльях»* (ПМА 2. 1973. Новое Чаплино).

В данном случае девочка названа именно лахтаком, так как отец считал, что в этом сне бабушка изъявила своё желание – вернуться через внучку, но не со своим именем, а с именем – названием животного. Одна первоклассница в Новом Чаплино имеет три имени: Ных'сяк' (нерпа), Кикмик' (собака) и имя своей прабабушки – Айпина. Библио-

текарь из Нового Чаплино рассказала мне, как она и ее дочь вернулись утонувшими собаками ее двоюродного дедушки:

*«Меня зовут К'аг'люлык. Если перевести на русский – “Я в алыке”. Имена просто так не даются. У дедушки моего был брат Кавра, который утонул с двумя передовыми собаками на охоте. Моя мама родилась и вернулась Каврой, я родилась и вернулась одной из собак, а дочка моя вернулась второй собакой – Кикмишк'ыхтак' – “маленькая собака”»* (ПМА 1. Ж 1965. Новое Чаплино).

Существует отдельная категория имен, которые В.Г. Богораз охарактеризовал как имена, имеющие «отношение к представлению чукчей о возвращении умерших из иного мира» (Богораз 2011: 179). В качестве примеров Богораз перечисляет такие имена, которые переводятся с чукотского языка как «пришедший», «поднявшийся с земли», «вернувшийся домой», «возвращенный». У эскимосов до сих пор встречаются подобные имена. Например, 20-летняя жительница Нового Чаплино по совету одной бабушки, которая, как она сказала, «делала ей дорогу», т.е. помогала с погодой во время рейсов, назвала своего сына Итхуткак', что переводится как «занесенный» (ПМА 3. Ж 1970. Новое Чаплино). Молодая мать попросила «знающего» пожилого человека дать имя своему ребенку, так как первые месяцы он постоянно болел. По ее словам, после имянаречения «болезнь как рукой сняло».

### Имянаречение и исцеление от болезней

В представлениях эскимосов существует тесная связь между исцелением от болезни и имянаречением. Ошибка при имянаречении может привести к смерти ребенка. В эскимосском языке существует даже слово, которое переводится как «неправильно данное имя» – *атых'льик'ак'ук'*. Частые болезни в младенчестве свидетельствуют о том, что ребенку необходимо изменить личное имя. Представление о том, что младенец может не принять данное ему имя и показать своё несогласие ненормально частым плачем, распространено практически среди всех групп эскимосов (Alia 2007: 18; Laugrand, Osten 2010: 126).

Бывает, что имя меняют уже во взрослом возрасте, чтобы победить болезнь:

*«Стас (сын) у меня в ноябре со своим другом поехал на “Буране”. Поехали и застряли, потерялись. Они там сутки были, мы их поехали искать. И нашли. Они под снег залезли и пургу переждали. Ему было около 20 лет. Он переохладился, заболел. И тогда мы с Розой решили его назвать Ичульгаг'ми в честь ущелья, где они потерялись. Люди там теряются в плохую погоду. В другом месте потом могут появиться. Плохое место. Вскоре он поправился. Теперь у него два имени – Ичульгаг'ми и Сиг'уналик»* (ПМА 1. Ж 1950. Новое Чаплино).

Изменение имени проводится с целью обмана злых духов, так же как, например, во время болезни среди чукчей-мужчин было распространено подражание женщине в «манере заплетать и причесывать волосы» или ношение женской одежды (Богораз 2011: 131).

### Передача характера

Вместе с именем человек получает определенные физические или духовные черты, свойственные умершему носителю имени. Если у эвенов и эвенков узнавание умершего в недавно родившемся ребенке происходит до имянаречения (Сирина 2012: 169), то у эскимосов поиск черт «вернувшегося» начинается уже после. Чаще всего окружающие подмечают одну яркую и определяющую особенность, обладателем которой стал нареченный именем.

*«Я вернулась Анту. Анту – белый эскимос, высокий, белый. Он аляскинский, наверное. Он хлеб пек и был переводчиком у пограничников. Нарта у него была своя. Он спас мою бабушку Укуну. Она сильно заболела. Есть она не могла и пить не могла. И не знали, чем она заболела. Он ей нерпичье мясо тоненькими кусочками нарезал, поил ее. Эпидемия в Старом Чаплино была. Сын у Укуны в 7 месяцев умер. Она видела, что его хоронят, но ни встать, ничего она не могла. И видела, как на пригорке ее сына вороны клюют. И жить ей не хотелось. Мама ходила беременной мною, и бабушка Укуна поняла, что я вернулась Анту. Бабушка пошла на берег за капустой и вдруг видит гребень для волос – красивый такой, в воде не испортился. Она подняла и говорит: “Это же Анту”. Он его носил. Не испортился, не заржавел. И она решила, что это Анту вернулся. И я с детства очень люблю английский язык. А Анту же был переводчиком. И я тоже хотела стать переводчиком»* (ПМА 2. Ж 1961. Провидения).

Несмотря на веру в преемственность определенных качеств, эскимосы не боятся называть ребенка именем человека, погибшего в море или пережившего много испытаний:

*«Чаплинские охотники потерялись – их унесло на льдине, но все были живы. Льдина была почти у самого берега, и они возвращались по тонкому льду. Наши умели быстро ходить по тонкому льду. Мой дядя Тухле провалился у самого берега на глазах встречающих и на глазах тех, кто успел спрыгнуть на берег. Тухле вернулся через моего сына Славу. У Славы только одно имя, но он его так оправдывает. Он любит море, у него душа морская»* (ПМА 1. Ж 1950. Новое Чаплино).

У эскимосов не было связи между полом ребенка и полом умершего человека, который вернулся через имянаречение этого ребенка. Имена не имели половой принадлежности. С внедрением европейской дифференцированной системы как в Канаде (Alia 2007: 29), так, например и в

Западной Гренландии (Nuttall 1994: 128), люди все чаще стали давать детям имена согласно их полу. На Чукотке также установилась подобная тенденция, хотя я ни разу не слышал ни от одного из своих информантов, что, например, мальчик, получивший имя, принадлежавшее женщине, приобрел женские черты поведения. Чукотское и эскимосское общество было знакомо с практикой смены пола. Иногда юноша, получивший призыв от духов к занятию шаманизмом и смене пола, приобретал женские черты и занимал женское социальное положение в стойбище. Он начинал одеваться в женскую одежду, носить женские прически, даже использовать женское произношение, принимался шить, готовить и нередко заселялся с женщиной в отдельную ярангу (Богораз 2011: 130–136). Таких людей называли «мягкими мужчинами» или «превращенными шаманами / людьми».

О существовании аг'настик' (женоподобный) пишет и Игорь Крупник. Он отмечает, что люди приписывали им сверхъестественные способности (Krupnik, Chlenov 2013: 184). Но я нигде не встречал, что вместе с изменением поведения, свойственного мужскому или женскому полу, происходила и смена имени или что имя, данное при рождении, диктовало человеку схему поведения, противоречащую его полу. Валери Алиа приводит рассказ девушки из Нунавута Napatchie Akeego MacRae, которая обладает двумя именами (Alia 2007: 26–27). Имя Акеего принадлежало покойной младшей сестре отца. В ее родной семье к ней все относились, по ее словам, как к «принцессе», а отца она называла «брат». Второе имя Napatchie принадлежало умершему мужчине, чья мать была акушеркой при рождении Napatchie Akeego MacRae. Семья Napatchie относилась к ней, как мужчине, его братья приглашали ее охотиться и дарили ей мужскую одежду. Бернар Саладин д'Англур записал в Иглулике в 1970-е гг. рассказ девушки, вернувшейся своим дедушкой по материнской линии (Saladin d'Anglure 2006: 37–59). Она помнила, как ее душа покинула могилу и вошла в ее будущую мать, как она находилась в матке, похожей на иглу. Там она изменила пол и стала женщиной. В детстве она играла в мальчишеские игры, любила охоту и носила мужские штаны. Лишь с началом менструаций она изменила схему поведения и стала носить женскую одежду, чем была недовольна ее мать, которая хотела, чтобы ее отец, вернувшийся через ее дочь, продолжал одеваться, как мужчина.

### Социальная жизнь имени

Имя определяло место человека в социальной структуре, формировало систему родства по реинкарнации, несло за собой многосоставную семейную историю. Имя оказывало влияние на жизнь индивида в кругу семьи и в рамках отдельного поселения, оно могло видоизменяться,

переходить из частной сферы в публичную. Среди отдельных групп эскимосов центральной канадской Арктики был распространен инфантицид. Убийство ребенка могло быть предпринято только до имянаречения (Balıkcı 1989: 148–149). Как только младенец получал имя, он становился частью мира живых и умерших, оказывался связанным нитями кровного родства с членами своей семьи и родства по реинкарнации с родственниками умершего человека, в честь которого был назван.

Среди канадских эскимосов до сих пор имеет широкое распространение практика обращения к человеку по его родству по реинкарнации. Если ребенок получает имя своего покойного деда по материнской линии, то его мать, обращаясь к своему сыну или дочери, будет говорить «отец». Подобные взаимоотношения существовали и среди азиатских эскимосов: *«Меня зовут Мма. Так звали моего дядю. Я знаю, что была женщина, жена сына этого дяди, так когда она меня встречала, всегда радовалась и говорила: “Свекрушка моя”. Я ей приходилась свекром»* (ПМА 1. Ж 1950. Новое Чаплино). В трансформированном виде эта практика сохранилась до наших дней. Сейчас эти обращения воспринимаются как шутка, никто не относится к маленькому ребенку, как к своему умершему брату или деду.

В Новом Чаплино и Сирениках «национальные» имена имеют очень ограниченную сферу использования. Они занимают определенное место в ритуальном пространстве, в частности в обрядах, связанных с исцелением от болезни. Истории, связанные с именами, являются частью семейной мифологии. Бывает, что «национальные» имена выходят за пределы семьи в публичное пространство. Там они иногда превращаются в клички. Например, директора клуба (дом культуры) в Новом Чаплино все называют «Анаша» в связи с тем, что она была названа в честь своей бабушки Анашик'. Нину Агнагисьяк односельчане зовут Ацыной. Она вернулась своим дядей Ачиргиным. Пожилые люди часто продолжают обращаться друг к другу, используя эскимосские имена. Большая часть жителей Нового Чаплино называют Валентину Ивановну Селякину (1950 г.р.) по имени и отчеству, но ее сверстницы стараются использовать только ее эскимосское имя Мма. Ольгу Нумынкау в шутку в семье называют на грузинский лад Аймидзе (ее настоящее эскимосское имя – Аймитхаун), а к мальчику, вернувшемуся своим дедом Кутылиным (эскимосское имя, которое не надо путать с фамилией), в семье обращаются на русский манер *Кутыляшка*. В селах ко многим людям «прилипают» различные клички, которые никак не связаны с «национальными» именами, и могут быть как эскимосскими, так и русскими. Главу морских охотников Нового Чаплино Игоря Макотрика (украинская фамилия) зовут Макшиком – производное от эскимосского слова *накшык*, что переводится как «крюк». Его жену называют Макшичкой.

Тенденция переноса традиционных эскимосских представлений о личном имени на «русские» имена становится все более явно выраженной. Например, недавно в одной эскимосской семье заболела девочка. Бабушка решила изменить ей имя, но не эскимосское, а русское. Семье даже пришлось менять свидетельство о рождении. Одного эскимосского подростка по документам зовут Сергей, но его часто называют Алексеем, так как считается, что он вернулся своим родственником, которого «по-русски» звали Алексеем. Эскимосы канадской Арктики интегрировали свои традиционные представления в новую систему имянаречения, появившуюся в связи с христианизацией. Так, например, они начали соотносить себя с библейскими персонажами, носившими то же имя, искать в себе их черты (Laugrand, Oosten 2010: 129).

Представления эскимосов о бессмертии души и реинкарнации тесно связаны с идеей о возрождающейся душе убитого животного. Непрерывность жизни души – ключевая и основополагающая идея, формирующая взаимоотношения людей с животными и людей друг с другом. Подобные представления сохранились и у чукчей-оленьеводов: *«После забоя, во время разделки туши отрезается кончик языка, кусочек печени и кусочек сухожилия на коленном суставе. Эти кусочки (вместилище души оленя) отдаются, возвращаются Nargunen, духу внешней среды, во время ритуала жертвоприношения»* (ПМА 3. М 1966. Москва–Конергино).

Христианизация и секуляризация повседневной жизни трансформируют ономастические практики и изменяют представления эскимосов о душе и имени, но не исключают их. Канадские миссионеры находили, что вера эскимосов в бессмертие души соответствует христианским ценностям. Хотя их смущали некоторые представления эскимосов о реинкарнации, в частности идея о возможности переселения человеческой души в животное и наоборот. Канадский антрополог Лиза Стивенсон, долгое время занимавшаяся проблемой самоубийств среди эскимосских подростков Нунавута, приходит к выводу, что физическая смерть воспринимается современной аборигенной молодежью иначе, чем другими. Они не расценивают уход из жизни как конец, а относятся к нему, скорее, как к началу нового пути, новой жизни в иной материальной оболочке (Stevenson 2009: 64; Stevenson 2012: 604).

### Заключение

Характеризуя представления эвенков и эвенов о реинкарнации, А.А. Сирина пишет: «Обычно о дальнейшей судьбе умершего человека узнавали из рассказов шаманов. В советское время восприятие традиционных знаний перешло на уровень семейных преданий и рассказов, что еще более способствовало развитию их вариативности и складыванию локальных вариантов» (Сирина 2012: 167). Комплекс представле-

ний о личном «национальном» имени по-своему фокусируется в каждой отдельной семье. Развитию вариативности способствует не только отсутствие шаманов или «знающих» людей, но и современная трансформация системы имянаречения, которая имеет свои особенности в каждой семье. Выбор имени часто зависит от уровня знаний и степени свободы семьи или отдельных ее членов в сфере ритуального пространства. И чем более оно простое в рамках отдельной семьи, тем более упрощается и система имянаречения. Растущая «семейность» традиционных представлений об имени связана также и с практически полной потерей социального значения «национального» имени, которое чаще всего известно лишь ближайшим родственникам. История имянаречения, предыдущая жизнь имени, биография покойного носителя имени становятся составляющими семейной мифологии.

Имя становится важнейшим этническим маркером, одним из столпов личной национальной самоидентификации. Система имянаречения в Новом Чаплино изучается на факультативных уроках по местным традициям. В 2011 г. в коридоре школы висел список восемнадцати детей, посещающих факультатив. В списке были указаны официальные имена и фамилии учеников, а также чукотские и эскимосские имена, из которых все, за исключением одного, принадлежали умершим родственникам. Некоторых жителей села смущали подобная десакрализация и публичное демонстрирование сокровенного, того, что Роберт Вилльямсон назвал *underground naming*. Другие же, напротив, относятся к традиционной системе имянаречения как к игре, а к эскимосскому имени родственника или друга как к поводу по-доброму пошутить над ним, например назвать человека «национальным» именем в несоответствующем публичном месте – в очереди в магазин или в классе.

Изменения представлений эскимосов о «национальном» личном имени проявляются как в упрощении системы имянаречения, так и в проецировании традиционных ономастических практик на «русские» имена, например смена официального имени в случае болезни или обращение к человеку по «русскому» имени покойника, в честь которого тот назван. Увеличивается вариативность ономастических представлений. Люди начинают сами придумывать имена, не дожидаясь какого-нибудь знака или сна, стремятся по-своему воссоздать ритуальное обрамление имянаречения, или, напротив, пренебрегают *underground naming*, ограничиваясь лишь «русским» именем.

#### Примечания

<sup>1</sup> Канадский антрополог Луи-Жак Дорэ использует термин *public name* («публичное имя») для обозначения официального личного имени публичной сферы (Dorais 2001: 63).

<sup>2</sup> По этическим причинам в большинстве случаев я не указываю имена и фамилии информантов. Отдельные случаи упоминания согласованы с информантами. Однако чаще

всего я указываю пол, год рождения и место проживания. Если несколько информантов одного пола родились в один и тот же год и проживают сейчас в одном селе, то я ставлю порядковый номер. ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Провиденский район Чукотского автономного округа в 2011 г. ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Провиденский район Чукотского автономного округа в 2012 г. ПМА 3 – Полевые материалы автора. Полевая работа в Москве и Санкт-Петербурге среди постоянно проживающего и временно пребывающего чукотского и эскимосского населения в 2012–2013 гг.

<sup>3</sup> Данные на 1 декабря 2013 г., предоставлены администрацией Нового Чаплино.

<sup>4</sup> Данные на 1 января 2013 г., предоставлены администрацией Сиреников.

### Литература

- Богораз В.Г.* Чукчи. Религия. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
- Вахтин Н.Б.* Возвращение умерших и наречение имен на северо-востоке Сибири // Чужое имя / Альманах «Жанун». СПб.: Ин-т русской литературы, 2001. Вып. 6. С. 216–231.
- Крупник И.И.* Пусть говорят наши старики. Рассказы азиатских эскимосов-юпик. Записи 1975–1987 гг. М.: Институт Наследия, 2000.
- Сирина А.А.* Эвенки и эвены в современном мире. М.: Восточная литература, 2012.
- Alia Valerie.* Names and Nunavut. Culture and Identity in the Inuit Homeland. New York; Oxford: Berghahn Books, 2007.
- Balikci Asen.* The Netsilik Eskimo. Prospect Heights: Waveland Pr. Inc., 1989.
- Dorais Lois-Jacques.* Quaqaq. Modernity and Identity in an Inuit Community. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2001.
- Krupnik I., Chlenov M.* The end of «Eskimo land»: Yupik relocation in Chukotka, 1958–1959 // *Inuit Studies*. 2007. Vol. 31 (1–2). P. 59–81.
- Krupnik I., Vakhtin N.* Indigenous Knowledge in Modern Culture: Siberian Yupik Ecological Legacy in Transition // *Arctic Anthropology*. 1997. Vol. 34, № 1. P. 236–252.
- Krupnik Igor, Chlenov Mikhail.* Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960. Fairbanks: University of Alaska Press, 2013.
- Laugrand Frédéric, Oosten Jarich.* Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century. Montreal and Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2010.
- Nuttall Mark.* The Name Never Dies: Greenland Inuit Ideas of the Person // *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among the North American Indians and Inuit* / ed. Mills Antonia, Slobodin Richard. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- Oosten J., Kublu A.* Changing Perspectives of Name and Identity Among the Inuit of Northeast Canada // *Arctic Identities. Continuity and Change in Inuit and Saami Societies* / ed. Oosten Jarich, Remie Cornelius. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies, 1999.
- Saladin d'Anglure Bernard.* Être et Renaître Inuit Homme, Femme ou Chamane. Paris: Gallimard, 2006.
- Stevenson Lisa.* The Suicidal Wound and Fieldwork among Canadian Inuit // *Being there. The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkley / ed. Borneman John, Hammoudi Abdallah. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2009. P. 55–76.
- Stevenson Lisa.* The Physic Life of Biopolitics. Survival, Cooperation and Inuit Community // *American Ethnologist*. 2012. Vol. 39, № 3. P. 592–613.
- Williamson Robert.* Eskimo Underground: Socio Cultural Change In The Canadian Central Arctic. Uppsala: Institutionen för alimán och jämförande etnografi vid Uppsala Universitet, 1974.

Статья поступила в редакцию 17 сентября 2015 г.

*Oparin Dmitri A.*

## CONTEMPORARY ONOMASTIC PERCEPTIONS OF THE ASIAN ESKIMO\*

**Abstract.** The article deals with the contemporary naming system and the variability of perceptions of the personal name among the Eskimo. Particular attention is paid to the analysis of the social life of the name and to the characteristics of the 'traditional' naming in modern context. The set of Eskimos' traditional perceptions of the personal name, the most important of them being the naming, continues to be relevant practically among all of the groups of this Arctic people on both continents, despite the long history of such processes as Christianization and the introduction of passports as well as incorporation of European names and the introduction of surnames. The name giving as a part of the ritual space is directly linked to Eskimos' perceptions of immortality of the soul and interaction between the world of the living and the world of the dead.

**Keywords:** onomastics, social life of the name, ritual, Christianization, Eskimos

DOI: 10.17223/2312461X/10/3

\* The research is completed within the framework of the project "Ethnographic Field Research of Contemporary Religious Componenta of Cultural Identity of the Small-numbered Peoples of the Russian North and Siberia" (with the support of the Russian Foundation for Humanities, project № 15-01-18111, PI Dmitri Funk).

### References

- Bogoraz V.G. *Chukchi. Religiiia* [The Chukchi people. Religion]. Moscow: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2011.
- Vakhtin N.B. Vozvrashchenie umershih i narechenie imen na severo-vostoke Sibiri [The return of the dead and the naming in the north-east of Siberia], *Chuzhoe imia, Al'manakh «Kanun»* [Someone else's name, Almanac 'Eve']. Saint-Petersburg: In-t russkoi literatury, 2001, Vol. 6, pp. 216-231.
- Krupnik I.I. *Pust' govoriat nashi stariki. Rasskazy aziatskikh eskimosov-iupik. Zapisi 1975-1987 gg.* [Let our old people speak. Stories of the Asian Eskimo Yupik. Notes of 1975-1987]. Moscow: Institut Naslediia, 2000.
- Sirina A.A. *Evenki i eveny v sovremennom mire* [The Evenks and the Evens in the modern world]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2012.
- Alia Valerie. *Names and Nunavut. Culture and Identity in the Inuit Homeland*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2007.
- Balikci Asen. *The Netsilik Eskimo*. Prospect Heights: Waveland Pr. Inc., 1989.
- Dorais Lois-Jacques. *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*. Toronto - Buffalo - London: University of Toronto Press, 2001.
- Krupnik I., Chlenov M. The end of «Eskimo land»: Yupik relocation in Chukotka, 1958-1959, *Inuit Studies*, 2007, Vol. 31 (1-2), pp. 59-81.
- Krupnik I., Vakhtin N. Indigenous Knowledge in Modern Culture: Siberian Yupik Ecological Legacy in Transition, *Arctic Anthropology*, 1997, Vol. 34, no. 1, pp. 236-252.
- Krupnik Igor, Chlenov Mikhail. *Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900-1960*. Fairbanks: University of Alaska Press, 2013.
- Laugrand Frédéric, Oosten Jarich. *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*. Montreal and Kingston - London - Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2010.
- Nuttall Mark. The Name Never Dies: Greenland Inuit Ideas of the Person, *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among the North American Indians and Inuit*. Ed. Mills Antonia, Slobodin Richard. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

- Oosten J., Kublu A. Changing Perspectives of Name and Identity Among the Inuit of Northeast Canada, *Arctic Identities. Continuity and Change in Inuit and Saami Societies*. Ed. Oosten Jarich, Remie Cornelius. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies, 1999.
- Saladin d'Anglure Bernard. *Être et Renaître Inuit Homme, Femme ou Chamane*. Paris: Gallimard, 2006.
- Stevenson Lisa. The Physic Life of Biopolitics. Survival, Cooperation and Inuit Community, *American Ethnologist*, 2012, Vol. 39, no. 3, pp. 592-613.
- Stevenson Lisa. The Suicidal Wound and Fieldwork among Canadian Inuit, *Being there. The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Ed. Borneman John, Hammoudi Abdellah. Berkley - Los Angeles - London: University of California Press, 2009, pp. 55-76.
- Williamson Robert. *Eskimo Underground: Socio Cultural Change In The Canadian Central Arctic*. Uppsala: Institutionen för alimán och jämförande etnografi vid Uppsala Universitet, 1974.