

Ольга Скубач

Мягкое/твердое:

В. Г. ТАНА-БОГОРАЗ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ
НА ПЕРЕЛОМЕ ИМПЕРСКОЙ И СОВЕТСКОЙ ЭПОХ

Olga Skubach

Soft/Hard: W. Tan-Bogoraz and Russian Ethnography at the Turning point of the Imperial and Soviet Eras

Ольга Скубач (Алтайский государственный педагогический университет, Институт филологии и межкультурной коммуникации, доцент кафедры литературы; кандидат филологических наук) helga-sk@mail.ru

Olga Skubach (Altai State Pedagogical University; Institute of Philology and Intercultural Communication; Associate Professor, Department of Literature) helga-sk@mail.ru

Ключевые слова: отечественная этнография, мягкое/твердое, мимикрия, чукчи, колониальные стратегии.

Key words: Russian/Soviet ethnography, soft/hard, mimicry, Chukchee, colonial strategies.

УДК: 304.42+930.85+397.4
DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_221

UDK: 304.42 + 930.85 + 397.4
DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_221

В статье рассматривается метафора *мягкости/твердости*, регулярно появляющаяся как в научных, так и в художественных текстах В.Г. Тана-Богораза. Как представляется, эта метафора позволяет выявить центральный сюжет в биографии ученого, на протяжении многих лет колебавшегося между «твердой» миссией революционера-народника, не чужающегося насильственных методов, и «мягким» призванием этнографа. Эта же метафора, через оптику рефлексии Богораза, может быть спроецирована в целом на историю отечественной этнографии 1890—1920-х годов, противоречиво и непоследовательно стремившейся преодолеть собственный исходный колониальный характер.

The article discusses the metaphor of *softness/hardness*, which regularly appears in both fiction and non-fiction texts by W. Tan-Bogoraz. It seems that this metaphor makes it possible to identify the central plot in the biography of the scientist, who for many years hesitated between the “hard” mission of a revolutionary, who doesn’t shy away from violent methods, and the “soft” vocation of an ethnographer. The same metaphor, through the optics of Bogoraz’s reflection, can be projected on the history of Russian ethnography of the 1890s—1920s, which inconsistently sought to overcome its own original colonial character.

Проблема насилия в этнографии и антропологии, рефлексия относительно его последствий и способов преодоления — если и не центральный, то один из наиболее существенных вопросов в рамках постколониальных исследований¹. Источник «этнографического насилия» кроется, разумеется, в имперской прагматике, изначально лежащей в фундаменте этой дисциплины: стадия завоевания колонии естественно сменяется стадией изучения населяющих ее суб-алтернов; после работ М. Фуко кажется неприличным сомневаться в том, что механизмы производства знания непосредственно связаны с механизмами власти и принуждения.

Тезис относительно колониального и, стало быть, насильственного характера западноевропейской этнологии прочно утвердился в статусе аксиомы

1 См. об этом, в частности: [Stocking 1991].

постколониальных научных практик, однако русская этнография, формировавшаяся на фоне неправильной, «ненормальной» стратегии «внутренней колонизации»², демонстрирует специфические черты:

Едва ли можно не согласиться с тем, что содержание и методы антропологии и этнологии в Западной Европе в значительной мере формировались в контексте экспансии и создания колониальных империй. Особенности русской колониальной экспансии оказали тем не менее совершенно иное воздействие на русскую этнографию. «Инородцы» в России жили не далеко за океанами, не в чуждых и невыносимых климатических условиях, как это было в европейских колониальных империях. Это были те же самые народы, с которыми россияне сосуществовали в более или менее близком общении в течение веков. <...> Если рассматривать отношения русских с их неславянскими соседями... то больший смысл имела бы параллель с процессами внутренней интеграции национальных меньшинств, которые шли в Великобритании, Франции и Испании, чем с колониальной экспансией этих стран [Найт 2005: 188—189].

Колонизация и внутренняя интеграция предполагают, конечно, разные степени осуществления насилия и требуют разных дискурсов. Тем не менее, даже если настаивать на применении «жесткой» колониальной оптики для рассмотрения различных аспектов взаимоотношений российских имперских властей и «инородцев», отечественная ситуация все равно далеко не всегда укладывается в привычную схему «субъект власти — объект принуждения». Запутанный узел методологических коллизий, порожденных необходимостью иметь в виду сочетание, с одной стороны, разных форм и градаций государственного насилия и, с другой — целой палитры реакций на него со стороны российских автохтонов, в свое время замечательно очертил П. Верт [Верт 2005]. По его мнению, в этой сложной картине российских не-вполне-колониальных взаимодействий учет функций этнографии способен открыть новое проблемное поле:

Другой областью для будущего исследования мог бы стать вопрос о научном знании, но не только как о ресурсе для направленного наступления объединяющей власти. Скорее, поскольку власти все больше убеждались в ценности статистических и этнографических знаний для проведения государственной политики, можно было бы задуматься об изучении того, как подданные формировали определенные представления о себе у этнографов и чиновников, а также о тех скрытых, но существенных возможностях для манипуляции, которые были заложены в самой этой ситуации [Там же: 72].

Думается, не менее интересно задаться вопросом и о том, как вышеупомянутые этнографы — проводники имперского воздействия и восприимчивые ответных реакций подданных — формировали собственные представления об империи, подданных, этнографии и о самих себе. Если присутствие наблюдателя влияет на наблюдаемый объект, то справедливо и обратное: объект наблюдения способен изменить наблюдателя. И без того неоднозначная ситуация условно-колониального взаимодействия в российских реалиях приобретала порой совсем причудливые черты: известно, что русские этнографы второго поколе-

2 Этот термин используется вслед за А. Эткингом: [Эткинд 2013].

ния — те, кто вступил в науку в 1880—1890-х годах, — зачастую были политическими ссыльными; к примеру, ядром знаковой для этого периода «сибиряковской» экспедиции (1894—1896) стали более десяти ссыльных, живших на Чукотке и в Якутии, «лишь для вида были включены в состав экспедиции и несколько местных чиновников и священников» [Токарев 2015: 535]. Являясь сами объектами государственного насилия, — как, в каких формах они транслировали это насилие «инородцам»? Как сказывался на их контактах с имперскими чиновниками и туземцами тот факт, что, будучи, как правило, народовольцами, они лично были знакомы с методами террора и революционного насилия? Можно ли предполагать, что в свете этих обстоятельств они не могли в той или иной степени не отождествлять себя с объектами изучения, — и это притом что этнография базируется на восприятии «другого» как «чужого»? Став заложниками этих парадоксов, как они конструировали самообраз, на чем основывали свою идентичность? Как повлиял этот сложнейший опыт амбивалентности на формирование новой, советской этнографии, пионерами которой в большинстве они стали? И наконец, пытались ли они — и если да, то как — разорвать круг насилия?

Этот ряд вопросов определяет тематику данной статьи. В ее намеренно узком фокусе лишь один персонаж — Владимир Германович Тан-Богораз, чья биография соединила в себе все характерные для русских этнографов «второго призыва» приметы и парадоксы. В контексте этой работы важно, что Богораз, обладавший несомненной склонностью к рефлексии, сумел, как кажется, создать персональный миф, в котором противоречивые аспекты государственного, революционного и научного насилия то выступали в непосредственном облике, то превращались в свою противоположность. В ситуации слома эпох, на которую пришлось жить Богоразу, вряд ли было возможно рассчитывать избежать контакта с насилием — в статусе его субъекта или, наоборот, жертвы. С учетом этих замечаний кажется, что биография Богоразу — это жизнетворчески сконструированный им текст, ключевой сюжет которого заключается не столько в попытке уклониться от насилия, сколько в стремлении «переиграть» нормы насильственных практик. Основой же этого личного сюжета стала метафора, обнаруженная Богоразом в ходе этнографических наблюдений.

Во втором томе своего труда «Чукчи» (часть II «Религия») ученый описывает распространенный среди аборигенов северо-востока Российской империи обычай, который носит название «мягко-человеческое бытие». Он представляет собой вызванное повелением духов изменение пола с мужского на женский или наоборот, причем эта метаморфоза влечет за собой радикальную инверсию всех гендерных и сексуальных норм, но взамен наделяет «превращенного» исключительно мощными шаманскими способностями.

У «мягкого человека» начинают появляться женские чувства и переживания. Он старается снискать у мужчин жалость и расположение к себе и с помощью «духов» преуспевает в этом. Так, он может возбудить во всех мужчинах желание бороться за его любовь. Из их числа он выбирает себе мужа, причем совершается обычный обряд свадьбы. <...> Супруги живут так же, как и прочие люди. Мужчина следит за стадом, занимается охотой и рыболовством, в то время как «жена» исполняет все домашние работы. В их сожительстве, *modo Socratis*, превращенная

жена всегда играет пассивную роль. Рассказывают, что некоторые «мягкие люди» утрачивают все мужские желания и в конце концов приобретают женские органы³ [Богораз 1939: 131–132].

И сам обычай, и его детали, подробно изложенные в работе Богораза, производят поразительное впечатление: в тексте рассматриваются формы полигамии, весьма колоритно описывается устройство и использование фаллоимитаторов в семейных союзах с «мягкими людьми» и т.д.

Разумеется, интерес Богораза-исследователя к подробностям чукотских трансгендерных практик — оборотная сторона его научного профессионализма и этнографической добросовестности. Другое дело — тот же интерес, но уже исходящий от Богораза-писателя. Известно, что литературное поприще привлекало его не меньше, чем научное, и в своих художественных текстах он неоднократно возвращался к изображению «мягких людей»⁴.

Феномен мягкости/твердости несколько раз упоминается в раннем цикле Богораза «Чукотские рассказы» (1900). Один из входящих в цикл очерков — «На реке Росомашей» — строится вокруг описания туземного праздника и сопровождающих его шаманских практик, а центральной фигурой в тексте становится «превращенный» шаман Тылювия⁵.

Тылювия производит на рассказчика поразительное впечатление: сохраняя все типично мужские конституциональные особенности⁶, она тем не менее обладает очевидной гендерной уникальностью:

...всего необыкновеннее было лицо Тылювии. <...> Несмотря на довольно заметный пушок, пробивавшийся на верхней губе, нельзя было сказать, что это мужское лицо. Что-то странное, не вполне уловимое, но тем не менее ясно заметное, пробивалось сквозь суровость этих мужественных линий и придавало им совсем особое выражение. Это действительно было лицо преображенного существа, внезапно изменившего самую суть своей природы. <...> В общем, Тылювия казалась существом совсем иной породы [Тан 1900: 250].

-
- 3 Текст цитируется по советскому изданию 1939 года, которое представляет собой весьма точный авторский перевод англоязычной первой публикации [Bogoraz 1907]. Примечательно, что позднейшее советское издание не содержит никаких купюр в части изображения религиозных или сексуальных чукотских практик. Термин «мягко-человеческое бытие» описывает все случаи гендерных превращений. Так, в работе Богораза речь идет и об обратной метаморфозе — трансформации женщин в мужчин [Богораз 1939: 134–135].
 - 4 Похоже, уже в советские времена этнограф Богораз «подарил» подсмотренную у чукчей технологию фаллопластики своему брату, хирургу Н.А. Богоразу, описавшему методику проведенной им соответствующей операции в 1936 году, — факт, который, несомненно, также свидетельствует о заинтересованности ученого в этой теме.
 - 5 Случай Тылювии подробно описан Богоразом в работе о чукчах [Богораз 1939: 133–134]; в рассказе он не отстает от фактического материала.
 - 6 «Тылювия была высокого роста — по крайней мере 8-ми вершков, с такими широкими плечами, которые сделали бы честь любому гренадеру. Ее огромные руки с узловатыми пальцами, которыми она перебирала тонкие завязки полога, скорее годились бы для топора или копья. Осанка и походка ее были совершенно мужские. Под широкими женскими одеждами можно было угадать худощавое, мускулистое тело с длинными ногами и узким тазом. Из-под выреза корсажа виднелась обнаженная шея и часть груди, плоской и костлявой, с резко обозначенными ямками — выступами ключиц — и без всяких признаков женственности» [Тан 1900: 250].

Завороженный этим необычайным существом, рассказчик добивается возможности присутствовать на проводимом Тылювией шаманском сеансе, в ходе которого происходит много необычного. Судя по некоторым замечаниям, рассказчик (конечно, скептик и рационалист) подозревает в происходящем фокус, искусное чревоущание, однако для него очевидна и другая сторона явления: в чукотском мире, наполненном духами и мистикой, Тылювия, несомненно, обладает пусть и не магической в прикладном значении слова, но вполне реальной силой: соплеменники неподдельно боятся ее и уважают.

Границы магии в рассказе вообще подвижны и зависят от точки зрения, что логично, учитывая ситуацию контакта двух разных миров, в которой постоянно пребывает этнограф. С позиции туземцев рассказчик тоже представляется шаманом: его удивительное искусство письменности позволяет ему в любой момент воспроизводить сложные семейные структуры чукчей⁷. С шаманским сеансом, который проводит Тылювия по просьбе рассказчика, зеркально соотносится «чудо», которое по настоянию хозяев стойбища вынужденно демонстрирует он сам:

— А ну-ка, Вэип, достань бумагу, где жители! Найди семью Такэ! Посмотрим, всех ли назовешь?..

<...> Чукчи слушали с молчаливым удивлением, которое каждую минуту возрастало. Егынъкэу поочередно смотрел то на мои губы, то на бумагу.

— Где ты их видишь? — сказал он наконец. — Разве это похоже на людей? Где нос, где глаза, где ноги? [Там же: 254].

Согласно наблюдению Дж.Дж. Фрэзера, «...в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. <...> Так что аналогия между магическим и научным мировоззрением является обоснованной» [Фрэзер 1980: 61]. В конечном счете, как и наука, магия — это сила, способность влиять на действительность желаемым образом. Чукчи не так уж не правы, прозревая магию в статистической демонстрации Богораз-Вэипа («Чукчи называли меня Вэип по предполагаемому сходству моего лица с каким-то торговцем из кавралинов, умершим лет десять тому назад» [Тан 1900: 246]): противостоящее чукотскому русское имперское «шаманство», то есть способность учитывать и контролировать жителей огромного региона, даже не взаимодействуя с ними лично (один из зрителей «переписного чуда» особенно напуган тем обстоятельством, что Вэип, рассказчик, знает его имя и имена его близких, хотя никогда ранее с ними не встречался [Там же: 254]), — представляет реальнейшую силу, причем силу недобрую. Только лишь невинностью туземцев можно объяснить их ожидания блага как результата переписи: «...Это не ко вреду! Это для жизни, это для счастья! Солнечный Владыка желает узнать имена здешних жителей, всех — и женщин, и детей... <...> Он хочет узнать, сколько кому нужно посылать товаров: чаю, табаку и тканей!..» [Там же: 255]. Куда более трезвый рассказчик позволяет читателю увидеть другое: государственная перепись в лучшем случае редуцирует людей до нескольких знаков на бумаге (без носа, без глаз, без ног, следы «мышинных ног», «бег водяного червяка» [Там же: 254]), обесценивает и обезличивает их. Это тоже род

7 Богораз в 1897 году был «счетчиком» — участвовал в первой Всеобщей переписи населения Российской империи [Михайлова 2004: 102].

«превращения», только, в отличие от дарующей мощь метаморфозы Тылювии, это превращение лишает человека сил, делает его ничтожным атомом имперского мира.

Тема «превращения», метаморфозы, *твердости* и *мягкости* постоянно варьируется в тексте рассказа. Сама Тылювия — «ирка-ляуль» (то есть «мягкий человек»); рассказчику, ночующему у нее в пологе, она «мягко постлала» [Там же: 266]. Женщины на празднике поют: «Мы стали без костей!» [Там же: 281]. *Мягкость* — в целом «женское» свойство, аккумулирующее такие значения, как гибкость, изменчивость, пластичность, то есть адаптивность, способность к переменам, к выходу за пределы собственного «я» и контакту с «другим»; поэтому *мягкость* коррелирует с шаманством — способностью обитать в двух мирах сразу. Напротив, *твердость* ассоциируется с мужским миром ригидности и насилия, но и последовательности, определенности. «Тверд» тот, кто демонстрирует мужские качества, например шаманы, насылающие порчу на врагов, — даром, что они шаманы, обитатели двух миров, — «люди с твердым сердцем» [Там же: 275]. Этнография, в силу своих медиаторных задач, тоже очевидно смещается к «женскому» полюсу; сам рассказчик, постоянно вынужденный адаптироваться к культурно-иному миру чукчей, в этой системе координат — «мягкий человек»; не случайно, превращаясь в Вэипа, он теряет собственное имя и вместе с ним — право на уникальность.

Как представляется, мотив человеческой *мягкости/твердости*, а также возможной трансгрессии, трансформации одного в другое, приобрели для Богораза личный смысл, превратившись в главную, хотя, возможно, и неявную, коллизию его жизни и профессии. Колебания между полюсами *твердости* и *мягкости* (при этом содержание этих категорий и их границы регулярно изменялись в его восприятии) стали формирующей моделью его частной истории, но очень схожие флуктуации демонстрирует в те же годы вся русская, а потом и раннесоветская этнография. Случай Богораза вовсе не уникален; он специфичен лишь тем, что герой этой статьи более остро и внятно отрефлектировал подобную амбивалентность, прожив де-факто судьбу своей науки как собственный, персональный сюжет.

В основании личного интереса Богораза к «шаманам превращенного пола» лежит увлеченность идеями метаморфозы, мимикрии, двойственности, утраты или обретения идентичности и вытекающий отсюда вопрос доверия к миру, к этнографии и к самому себе. Судя по сохранившимся свидетельствам и документам⁸, ученый находился в непростых отношениях с собственной персоной. Сложная и противоречивая конструкция собственного «я», характерная для него, была постоянным объектом самосознания: «Богораз, обладавший прекрасным чувством юмора, которое порой граничило с горькой (само)иронией и сарказмом, называл себя двуликим Янусом» [Арзютов, Вахтин 2016: 103].

Отсюда проистекает смысловая дифференциация имени и псевдонима. Натан Менделевич Богораз сменил имя на имперски нейтральное *Владимир Германович* при крещении в 20-летнем возрасте, однако вернулся к нему, выбирая революционный псевдоним: Натан = Н.А. Тан, именно так он подписывал свои первые публицистические опыты:

8 В первую очередь следует упомянуть несколько вариантов автобиографии, написанных Богоразом в разные, хотя и близкие годы, в которых оценки одних и тех же фактов и событий меняются подчас довольно значительно (см.: [Михайлова 2004]).

Кстати, мое литературное имя «Тан» есть расчлененная подпись Н.А. Тан, т.е. имя «Натан». Уже после того подпись сама собой связалась с родиной моей — Таганрогом, выговаривается «Танагрог» (в древности Дон был Танаис, и близ устья стояла греческая колония Тана) [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 11].

И так я стал человеком двуличным, двойственным. С правой стороны Богораз, а с левой — незаконный Тан (автобиография 1927 года; цит. по: [Михайлова 2004: 95]).

Так, в двойственном единстве «твердого» Тана и «мягкого» Богораз и рассматривал себя пионер отечественной этнографии. Тот факт, что Богораз сохранил псевдоним и тогда, когда необходимость в нем отпала (после 1917 года), продолжая использовать двойную фамилию, — нечто большее, чем следование распространенной практике русских революционеров: у тех псевдоним, маска, подчас превращались в настоящее лицо и имя, Богораз же изначально прятал (и сохранял) в собственном псевдониме часть подлинного себя.

Очевидно, что страх утраты своего «я» был знаком ему не понаслышке, причем ранее всего будущий этнограф столкнулся с риском потери национальной идентичности. Он принял православие и новое имя в 1885 году, как утверждал — «для целей революционных»⁹ [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 10]. Впоследствии он порой обесценивал этот поступок: «Отдать свое старое имя, звание — жертва была небольшая. К тому же мы, южане, были в то время евреям не очень завязанные» (автобиография 1926—1927 годов; цит. по: [Михайлова 2004: 97]). Впрочем, в другом месте читаем иное: «В то время принять православие значило перестать быть евреем. Я, однако, евреем быть не перестал, о чем засвидетельствовал многими поступками» [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 11]. Потеря, видимо, была не столь уж незначительной. Как бы то ни было, революция требовала жертв. Принесенная ради великого дела жертва есть несомненное проявление твердости; но что, если «твердостью» — определенностью, собственной цельностью, идентичностью — как раз-таки и предстоит пожертвовать?

Богораз увлекся революционными идеями в юном 15-летнем возрасте благодаря влиянию старшей сестры, «добела раскаленной землевольческим огнем» [Там же: 7], и революционных стихов Сергея Синегуба, члена общества чайковцев, активно продвигавших «мягкую» практику «хождения в народ». Собственный революционный путь Богораз оказался радикальнее: приехав в Петербург, он в конце 1880 года стал членом Центрального университетского кружка, которым руководили сторонники террора Андрей Желябов и Софья Перовская, буквально пару месяцев спустя (1 марта 1881 года) организовавшие убийство Александра II. И сам теракт, и судебный процесс по делу «первомартовцев» всколыхнули все российское общество; в народовольческой среде личности Перовской и Желябова были канонизированы еще до их казни, чему немало поспособствовало поведение обвиняемых, использовавших судебные заседания как трибуну для пропаганды революционных идей.

Роли обоих были скроены, надо думать, не без использования литературных лекал. А.И. Желябов не оставил воспоминаний, тем не менее советские

9 Е.Н. Михайлова резонно предполагает, что загадочные «цели», о которых расплывчато говорит Богораз, — это главным образом соображения конспирации [Михайлова 2004: 97], что вновь актуализирует в связи с ним тему мимикрии, масок и протекающей отсюда специфической богоразовской «многоликости».

биографы цареубийцы дружно предполагали, что его народовольческая карьера началась со знакомства с романом Н.Г. Чернышевского «Что делать?» [Клеянкин 1959: 13; Прокофьев 1965: 8], — утверждение более чем вероятное, если учесть феноменальную популярность в 1860—1870-х годах этого литературного путеводителя в совершенный мир. «За 16 лет пребывания в университете мне не удалось встретить студента, который не прочел бы знаменитого романа еще в гимназии; а гимназистка 5—6 класса считалась бы дурой, если бы не ознакомилась с похождениями Веры Павловны» (цит. по: [Паперно 1996: 26]), — свидетельствовал в 1879 году противник демократического лагеря в целом и Чернышевского в частности П.П. Цитович, профессор Одесского университета. Реплика примечательна, поскольку Цитович рассуждает о том поколении, к которому и по времени (1870-е), и по локации (юго-запад Российской империи) принадлежал будущий этнограф. Богораз был одним из тех, кто прочел «знаменитый роман еще в гимназии»; в одной из автобиографий, рассуждая о жертвенном поколении «юнцов и юниц 1878—1880 гг.» — своем поколении, он вспоминает:

У нас в то время уже был гимназический кружок. Он читал литературу легальную и нелегальную. Легальные книжки мы попросту украли из фундаментальной библиотеки гимназии, в том числе и все запрещенные книжки — Писарева, Чернышевского «Что делать?» Гимназические власти хоть и косились на нас, но ничего не могли сделать [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 7].

Можно предположить, что образ «железного» Рахметова, воспринятый через призму его реального двойника — Желябова, серьезно впечатлил юного Богораз («был он прекрасный оратор, темпераментный и *твердый*» (Выделено мной. — О.С.) [Там же: 8], — писал Богораз позже о Желябове) и послужил исходной точкой для его личного мифа о «твердых людях», которые тем самым стали устойчиво ассоциироваться им с революционерами.

Сюжет же с Н.Г. Чернышевским, как кажется, завершился для Богораз в 1899 году. В год десятилетней годовщины со дня смерти писателя и критика Богораз пишет стихотворение «Памяти Н. Чернышевского», по форме — «кладбищенскую» элегию с предсказуемыми мотивами размышления над могилой и завещания потомкам. Характерно, что свойственный такому жанру мотив памяти в этом тексте инверсирован: могила Чернышевского рисуется забытой, почившего героя не помнят, — отсюда и потребность вновь напомнить о нем:

Над русской великою рекою
Могила есть. Она еще свежа,
Но брошена забвенью и покою,
И обросла травой ее межа.

К могиле той никто не ходит в гости,
Лишь изредка холодных слез дождем
Над ней гроза расплачется от злости.
Туда вложил измученные кости
Изгнанник, бывший нам вождем.

[Богораз-Тан 1967: 94—95]

В 1890-х могила Чернышевского отнюдь не была заброшена, напротив: в 1891 году, полтора года спустя после смерти писателя, на ней установили часовню, которая стала местом паломничества его единомышленников [Чернышевский 1982: 470]. Можно предположить, что несоответствие реальному положению вещей в тексте Богораза объясняется не только вольной фантазией художника, но и делегированным чувством вины: в 1899 году, освободившись из колымской ссылки и получив приглашение участвовать в Джесуповской экспедиции Американского музея естественной истории, Богораз готовился всерьез и окончательно вступить на научное поприще и попрощался тем самым с народовольческой стезей. «Народная тропа» к могиле Чернышевского не зарастала, но заросла собственная тропа Богораза, в этот период, по-видимому, планировавшего отказаться от «твердого» революционного призвания во имя относительно «мягкого» этнографического.

Впрочем, этнография в случае Богораза изначально являлась оборотной стороной политики: как и многие его будущие коллеги по научному цеху, впервые на Север он попал (в 1889 году) в качестве ссыльного народовольца. Научная деятельность воспринималась им как продолжение революционной борьбы:

Социальное задание эпохи для последних землевольцев и народовольцев, попавших в далекую ссылку на Крайний Северо-Восток, состояло в изучении народностей, разбросанных там, первобытных, полуистребленных и почти совершенно неизвестных [Богораз 1934: XIII].

Другими словами, этнографический подход Богораза должен был демонстрировать осознанную полемику с колониальной стратегией Российской империи (как ее трактовали народовольцы): автохтонные народы провозглашались достойными изучения, а не использования.

«Это исторический факт, что антропология родилась и развивалась под сенью колониализма», — писал К. Леви-Стросс (цит. по: [Бочаров 1998: 135]). Данное утверждение было и остается справедливым, однако классическая бинарная модель Э. Саида, включающая «я» (субъекта дискурса) и «другого», лишённого права на слово о себе [Саид 2006], как уже говорилось выше, зачастую существенно усложняется в реальных ситуациях контакта субалтернов и представителей метрополии:

...столкновение культур не может быть полностью описано в терминах угнетения... колониальные представления не могут быть целиком сведены к «грубому политическому факту» колониализма... существуют значимые различия между разными голосами в колониальном хоре и... заинтересованным лицам (включая историков) небезразлично, собирается ли заезжий реформатор охранять или «развивать» данное стойбище и ожидает ли он спроса на водку или вопросов про мировую революцию [Слезкин 2008: 16].

И тем не менее: идет ли речь о спросе на водку или о вопросах мировой революции — при любом режиме общения это, разумеется, все равно не диалог равных, и позиция доминирования в том или ином виде проглядывает во всех случаях межкультурного взаимодействия.

Русские этнографы 1880—1890-х годов, в основном диссиденты-народовольцы, являвшиеся жертвами дисциплинарных механизмов той же власти, которая третировала и северных туземцев, и потому испытывавшие к ним предсказуемую симпатию, пытались по возможности игнорировать собствен-

ную роль проводников имперской политики. Получалось не всегда: в частности, Богоразу, как кажется, сделать это помешала успешная ученая карьера, ставшая, судя по замечаниям в письмах этого периода, изрядным сюрпризом для него самого [Михайлова 2004: 100]. В определенном ракурсе занятия наукой выделялись дезертирством с корабля революции. Богораз проявил гибкость, адаптировался к обстоятельствам, сумел обернуть ссылку в свою пользу, иначе говоря повел себя как *мягкий* человек, сродни чукотским шаманам. Волшебная сила, которую он приобрел в результате превращения из революционера в ученого, заключалась в возможности существовать сразу в двух мирах, способности понять иной народ — и получить за это репутационные и иные дивиденды; это был фаустовский выбор, за который подчас приходилось платить утратой «твердых» личностных оснований¹⁰.

В той или иной степени все дореволюционные этнографические предприятия Богоразы несут печать этой тягостной раздвоенности, сомнительного выбора. Участие в американской Джесуповской экспедиции 1897—1902 годов¹¹, которая вывела Богоразу в пул ученых с мировым именем и сделала его ведущим специалистом в области культуры чукчей, было для него, в числе прочего, жестом диссидентства в адрес российских властей¹². Тем не менее, как только появилась возможность вернуться к революционной деятельности (в 1905 году), Богораз не колеблясь окунулся в нее, едва не сорвав план по обработке экспедиционных материалов [Там же: 113—115]:

Такая была ненасытная жадность, словно в душе, в глубине провальная дыра, — хватаешь кипящую жизнь горстями, рвешь ключьями и пихаешь в глубину. Наполняешь внутреннюю пустоту и не можешь наполнить. <...> Горькая пена рево-

-
- 10 В 1926—1927 году, когда революция превратилась в историю и научная карьера стала единственной возможностью самореализации, он сокрушенно писал: «...то, что было во мне Таном, поблекло, съезжилось, и я стал профессором частной этнографии, оброс учениками, ассистентами, студентами с рабфака, студентами из геофака и студентами просто так... Так... стал я ученым профессором геофака ЛГУ, ученым хранителем отдела МАЭ АН СССР. Как много учености...» [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 17].
- 11 См. исчерпывающий анализ этого периода деятельности Богоразы в работе: [Вахтин 2005].
- 12 Богораз не оставил свидетельств относительно причин, которые подвигли его согласиться с предложением об участии в экспедиции, поэтому здесь, конечно, приходится вступить на территорию допущений. «Интересно было бы понять психологические мотивы Богоразы и Йохельсона, заставившие их принять предложение Боаса. Хотели ли они вернуться в места своей ссылки свободными людьми и тем самым что-то кому-то доказать? Думали ли они, что эта экспедиция, как писал Боас, существенно укрепит их репутацию и поможет им занять достойное место в жизни? Или им было просто интересно? Или в основе лежали все-таки денежные соображения? Возможно, все эти предположения верны; точного ответа на этот вопрос мы, скорее всего, никогда не узнаем» [Вахтин 2005: 266—267], — резюмировал этот вопрос Н.Б. Вахтин. Последняя из перечисленных им возможностей представляется вполне убедительной: конечно, в основе этого решения лежал комплекс причин, и не последнее место среди них занимало стремление «что-то кому-то доказать». Это был красивый жест, однако красоту его несколько портили иные резоны, в том числе откровенно обывательского (карьера и жизненный успех) и меркантильного свойства. Иначе говоря, решение участвовать в экспедиции, обречь себя на «вторую экспедицию-ссылку, на этот раз добровольную» [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 15] не достигало до твердых высот революционной жертвы, о которой, несомненно, Богораз продолжал думать в эти годы.

люции, соленая, теплая кровь. И ею никак не напьемся, только захлебнемся, как пеною морской. И сохнут уста, и жажда сильней и настойчивей [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 15—16].

Выбор между *мягкостью* и *твердостью* у Богораза — это в первую очередь выбор между наукой, то есть пассивным (пусть и «включенным», согласно важнейшей этнографической заповеди) наблюдением, и революцией — активными (пусть и насильственными) действиями по содействию прогрессу. Два эти полюса, однако, угадываются и в деятельности Богораза-этнографа (в целом, конечно, более *мягкого*, чем Богораз-революционер), равно как и в деятельности других пионеров русской этнографии — Л.Я. Штернберга и В.И. Иохельсона, разделивших конспиративную и научную судьбу с героем этой статьи. Ю. Слезкин очень точно ухватил основной парадокс русского народовольческого сценария, определившего двойственный, противоречивый характер этнографии 1890-х годов:

...почти все радикалы 1880—1890-х годов были этнографами, и все без исключения были эволюционистами. Направление прогресса человечества — а значит, будущее крестьянской общины и в конечном счете будущее социализма — можно было определить путем изучения «наших живых предков». Самыми очевидными предками были индейцы, африканцы и австралийские аборигены, но когда молодые интеллектуалы прибыли в места ссылки, они обнаружили благородную и трудную задачу: здесь жили свои, российские индейцы, неиспорченные и неисследованные, достойные изучения, как далекие предки, и восхищения — как сознательные коллективисты.

Изучение и восхищение ввели в разные стороны [Слезкин 2008: 143].

Строгое научное «изучение» делало инородца *мягким* объектом в руках *твердого* этнографа¹³. Литературно-романтическое «восхищение» благородным дикарем, напротив, сообщало цивилизованному наблюдателю *мягкость*, но заставляло *твердеть* туземца-гиперборейца:

Это были охотники, нападавшие с копьём в руках на огромного белого медведя; мореплаватели, в утлых кожаных лодках державшие лавировать на негостеприимном просторе полярного океана, люди, для которых холод был стихией, океан — нивой, а ледяная равнина — попроще жизни, — вечные борцы с природой, *тело которых было закалено, как сталь* (Выделено мной. — О. С.) [Тан 1910: 202].

Тем не менее, становясь ли объектом изучения или превращаясь в объект восхищения, инородец оставался исключительно *объектом* для представителей «ссылной науки». Подлинный адресат этнографического дискурса народовольцев обитал, конечно, не на Севере.

13 Характерно, что в 1925 году, протестуя против слияния Географического института (этнографический факультет которого Богораз создал и возглавлял в паре с Л.Я. Штернбергом) и географического факультета ЛГУ, Богораз оперирует именно понятием *твердости*: Географический институт, по его словам, «опять собираются, как некую жидкость, перелить в университет. Довольно неприятно смотреть, как учреждение, над которым так много работали и привели его в состояние *твердое* (Здесь и далее выделено мной. — О. С.), вдруг опять должно перейти в первобытную жидкую субстанцию и перелиться в другое место. И после этого, когда же оно *отвердеет* опять? (письмо А.В. Луначарскому, февраль 1925 года; цит. по: [Вахтин 2016: 132]).

Раннесоветский период деятельности Богораза (1918—1929 годы)¹⁴ в целом демонстрирует продолжение той же народовольческой стратегии¹⁵, сохраняя и ее противоречивость. Романтическое «восхищение» «первобытными коллективистами» заставляет его пытаться использовать весь свой немалый научный авторитет, чтобы способствовать сохранению культуры и образа жизни северян. В марте 1923 года на коллегии Народного комиссариата по делам национальностей, где рассматривался вопрос о положении малых народностей Севера, он выступил с докладом, содержащим ряд конкретных предложений, ставших известными как «тезисы Богораза». В нем, в частности, он предлагал создать в северо-восточных регионах особые, так называемые заказные территории, по типу американских индейских резерваций. Однако реализация этой программы была чревата новым этапом объективации и в конечном итоге расчеловечивания представителей «малых народов»:

Туземные люди сами составляют лучшую часть богатства далеких пустынь. Вместе с многомиллионными рунами сигов и лососей, многотысячными стадами оленей, живыми сороками соболей и гнездами лисиц и песцов, они представляют живой капитал, созданный самой природой и подлежащий использованию техники [Об изучении и охране окраинных народов 1923: 170].

«Изучать» и «охранять» — вело к «использовать»; мягкие *методы* были предпочтительны не потому, что были мягкими, а потому, что являлись более эффективными для эксплуатации (по существу, конечно, «жесткой») природных ресурсов региона, к которым, ничтоже сумняшеся, относили и его обитателей. Вполне понятно, что Богораз, выбирая аргументы, склонялся к тем из них, что были способны убедить чиновников Наркомнаца, и потому настаивал в первую очередь на хозяйственной пользе предлагаемого подхода; однако не приходится сомневаться и в том, что туземец для него по-прежнему оставался неравным цивилизованному наблюдателю «другим». Несколько лет спустя, в 1926—1927 годах, комментируя в очередной раз свой давний отказ от иудаизма, он писал: «Мелкая народность — это тесная душевная тюрьма, и всех теснее — тюрьма еврейская — тысячелетнее гетто. Благословляю судьбу свою, что я из этой тюрьмы своевременно вышел» (автобиография 1926—1927 годов; цит. по: [Михайлова 2004: 97—98]). В эти же годы в качестве одного из руководителей Комитета Севера он продолжал отстаивать необходимость консервации «малых народов»: одежды интернационалистов были не для них¹⁶.

14 Этот период деятельности Богораза подробно рассмотрен в статье: [Вахтин 2016].

15 В чем Богораза неоднократно упрекали (вполне справедливо) оппоненты из рядов поборников магистральной, то есть марксистской, теории. См. об этом: [Слезкин 2008: 282].

16 Отдельный сюжет в истории ранней отечественной этнографии — это, конечно, этнический (а потом и гендерный) состав представителей этой науки. Разумеется, не является случайностью тот факт, что практически все первое поколение русских этнографов состояло из этнических евреев. После революции евреи по-прежнему охотно шли в этнографию, но к ним добавились и женщины: «С 1918 по 1922 г. численность студентов [этнографического факультета Географического института] выросла с 577 до 1530 человек, большинство из них были женщины. Немало было и евреев, толпами прибывавших в столицы из бывшей черты оседлости» [Слезкин 2008: 187], — «кто был ничем», тот «отвердел» и стал этнографом в новых реалиях.

Впрочем, и методы сохранения национальной самобытности северян, к которым прибегал Богораз, были подчас как минимум сомнительны. Вот, пожалуй, одна из самых известных историй, связанных с первыми шагами советской этнографии: ученица Богораз Н.И. Гаген-Торн вспоминала, как ученый просил «бывшее дворцовое ведомство»

выдать на нужды студенческих экспедиций красные фраки дворцовых ливрейных лакеев. И он был очень доволен, когда получил эти фраки. Они были розданы уезжавшим в экспедиции студентам в качестве обменного и дарственного фонда. На Севере в те годы красное сукно, необходимое для отделки национальной одежды, было дефицитным товаром; нарезанный на полоски красный фрак, как и его золоченые пуговицы, представляли серьезную ценность [Гаген-Торн 1971: 140].

Практический смысл этого эпизода (рисующего Богораз в роли незаменимого в годы послереволюционной разрухи «добытчика», способного обеспечить нужды опекаемой им науки) очевиден, но, кажется, мимо внимания биографов прошел символический его смысл. Сохранять этническую самобытность (национальную одежду) посредством рециклизации имперского мусора — это, конечно, в первую очередь оскорбительный жест бывшего политссыльного в адрес почившей (наконец!) Российской империи, которая те самые этнические меньшинства систематически «угнетала». Однако чего стоит обеспеченная таким способом национальная идентичность? Не менее важен и красный цвет упомянутых ливрей. В начале 1920-х годов революционная идеология обозначила свои исключительные права на использование красного цвета, и любое его упоминание приобретало характер программного заявления¹⁷. В этом контексте применение красного сукна «для отделки национальной одежды» неизбежно становилось актом культуртрегерства и пропаганды, имевших целями внедрение нового советского образа жизни, избавление от «пережитков» и в конечном итоге полную ассимиляцию бывших туземцев.

Окончательно став ученым, Богораз, конечно, не отказался от прежних «твердых» народовольческих идеалов: итоговым смыслом его этнографических усилий всегда мыслилось прогрессорство, обязанное, пусть и в отдаленной перспективе, привести к уничтожению той самой национальной самобытности, которую он отстаивал в 1920-х годах лишь как временную меру. Богораз, несомненно, был сторонником *мягких* методов постепенного воздействия и просвещения. «Мягкая сила», конечно, все равно остается силой, а «мягкое» воздействие не равно отсутствию воздействия. Однако эта разница становится сугубо академическим вопросом в свете тех потрясений, которые подстерегали советскую этнографию и ее объект, «малые народы Севера», в 1930-х, когда, «после весны 1928 г. ... Сталин сверг страну в новую революцию. С нэпом было

17 Показательный пример, связанный с «неправомерным» использованием красного цвета, представляет собой реакция участников похода «Красина» (1928) на «красную палатку» уцелевших членов экспедиции У. Нобиле: «красинцы» попросту отказались признавать ее красной. «Где знаменитая красная палатка, прославленная на весь мир? Почему вместо нее в центре льдины возвышается желтый полотняный конус с грязными разводами по бокам?» [Шпанов 1929: 146], — писал Н. Шпанов, журналист и участник советской миссии. Цвет итальянской палатки (выкрашенной в красный, чтобы служить заметным ориентиром поисковым командам) был интерпретирован почти как идеологический вызов Советам. Красный цвет фраков дворцовых лакеев в этой системе координат должен был выглядеть очевидным оксюмороном.

покончено, а вместе с ним — с “чуткостью”, заботой и постепенностью» [Слезкин 2008: 221]. При этом «само существование этнографии навело на мысль, что некоторым народам требуется слишком много времени, чтобы стать современными» [Там же: 288]. Гордиев узел удалось разрубить, попросту отменив этнографию, объявленную пережитком колониализма [Там же: 289], а потом и ее объект изучения, «малые народы», в одночасье перестали быть «малыми» и потеряли право на «сохранение»: «Отсталость была преодолена. Малые народы выросли» [Там же: 294], — и, как и другие народы СССР, превратились в объект уже не «мягкого» этнографического, а самого что ни на есть «твердого» государственного насилия.

Эта статья начиналась как поиск возможностей выхода отечественной этнографии за рамки колониальной модели, как поиск формулы ненасильственной этнографии. В.Г. Богораз — человек, ученый, революционер весьма неоднозначный, более того намеренно культивировавший свою неоднозначность, — самая многообещающая в свете этой задачи персона в плеяде ранних русских этнографов. Не вызывает сомнений, что этнография изначально мыслилась им орудием противодействия имперской внутренней политике и зачастую им являлась, но элементы колониальных паттернов (пусть и условно-колониальных, учитывая особенности «внутренних» имперских российских стратегий) всегда присутствовали в его научных штудиях — и в народовольческие предреволюционные годы, и в советские послереволюционные. Дело, разумеется, не сводится к аспектам его личной деятельности, давно — и заслуженно — получившей высочайшую оценку. Проблема заключается даже не в характере самой этнографии, неизбежно трансформирующей знание о «другом» во власть над ним, столь же неизбежно чреватую объективацией и насилием. Прекрасно знакомый с теориями эволюционизма ученый, вероятно, вполне осознавал, что цивилизационный путь не преодолевает насилия, но заменяет одни его формы другими. Тем не менее между «мягкими» и «твердыми» формами насилия есть существенная разница — травмирующий советский опыт заставил в этом убедиться несколько поколений, принадлежащих не только «малым народам» СССР. «Мягко-человеческое бытие» по личному рецепту Богораза, — рецепту, позволившему ученому долгие годы удерживать баланс и не превратиться окончательно ни в актор насилия, ни в его жертву, — на общем фоне истории страны, вероятно, единственный выбор, дававший возможность сохранять человечность, во всей палитре «мягких» и «твердых» оттенков этого понятия.

Библиография / References

- [Арзютов, Вахтин 2016] — Арзютов Д.В., Вахтин Н.Б. Вместо введения // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 101–108.
 (Arzjutov D.V., Vahtin N.B. Vmesto vvedeniya // Antropologicheskii forum. 2016. No. 29. P. 101–108.)
 [Богораз 1934] — Богораз В.Г. Предисловие автора к русскому изданию // Богораз В.Г.

- Чукчи. Ч. I / Авториз. пер. с англ. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. С. XIII—XXX.
 (Bogoraz W.G. Predislovie avtora k russkomu izdaniyu // Bogoraz W.G. Chukchi. Pt. I. Leningrad, 1934. P. XIII—XXX.)
 [Богораз 1939] — Богораз В.Г. Чукчи. Ч. II. Религия / Авториз. пер. с англ.; под ред.

- Ю.П. Францева. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939.
- (Bogoraz W.G. Chukchi. Pt. II. Religiya / Ed. by Yu.P. Frantsev. Leningrad, 1939.)
- [Богораз-Тан 1967] — *Богораз-Тан В.Г.* Памяти Н. Чернышевского // Пoesзия в большевистских изданиях 1901—1917 годов / Сост. И.С. Эвентов. Л.: Советский писатель, 1967. С. 94—95.
- (Bogoraz-Tan W.G. Pamyati N. Chernyshevskogo // Poeziya v bol'shevistskikh izdaniyakh 1901—1917 godov / Comp. by I.S. Eventov. Leningrad, 1967. P. 94—95.)
- [Бочаров 1998] — *Бочаров В.В.* Политическая антропология и общественная практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 134—148.
- (Bocharov V.V. Politicheskaya antropologiya i obshchestvennaya praktika // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii. 1998. Vol. 1. No. 2. P. 134—148.)
- [Вахтин 2005] — *Вахтин Н.* Тихоокеанская экспедиция Джесуа и ее русские участники // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 241—274.
- (Vahlin N. Tikhookeanskaya ekspeditsiya Dzhesuara i ee russkie uchastniki // Antropologicheskii forum. 2005. No. 2. P. 241—274.)
- [Вахтин 2016] — *Вахтин Н.* «Проект Богораз»: борьба за огонь // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 125—141.
- (Vahlin N. "Proekt Bogoraza": bor'ba za ogon' // Antropologicheskii forum. 2016. No. 29. P. 125—141.)
- [Верт 2005] — *Верт П.* От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / Сост. П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 48—82.
- (Verth P. Ot "soprotivleniya" k "podryvnoy deyatelnosti": vlast' imperii, protivostoyanie mestnogo naseleniya i ikh vzaimozavisimost' // Rossiyskaya imperiya v zarubezhnoy istoriografii: Raboty poslednikh let / Comp. by P. Verth, P. Kabytov, A. Miller. Moscow, 2005. P. 48—82.)
- [Гаген-Торн 1971] — *Гаген-Торн Н.И.* Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (у истоков советской этнографии) // Советская этнография. 1971. № 2. С. 134—145.
- (Gagen-Torn N.I. Leningradskaya etnograficheskaya shkola v dvadtsatye gody (u istokov sovetской etnografii) // Sovetskaya etnografiya. 1971. No. 2. P. 134—145.)
- [Клеянкин 1959] — *Клеянкин А.В.* Андрей Желябов — герой «Народной воли». М.: Соцэкгиз, 1959.
- (Kleyankin A.V. Andrey Zhelyabov — geroy "Narodnoy voli". Moscow, 1959.)
- [Михайлова 2004] — *Михайлова Е.Н.* Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 95—137.
- (Mihajlova E.N. Vladimir Germanovich Bogoraz: uchenyy, pisatel', obshchestvennyy deyatel' // Vydayushchiesya otechestvennyye etnologi i antropologi XX veka / Ed. by V.A. Tishkov, D.D. Tumarkin. Moscow, 2004. P. 95—137.)
- [Найт 2005] — *Найт Н.* Наука, империя и народность: Этнография в Русском географическом обществе // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / Сост. П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 155—198.
- (Knight N. Nauka, imperiya i narodnost': Etnografiya v Russkom geograficheskom obshchestve // Rossiyskaya imperiya v zarubezhnoy istoriografii: Raboty poslednikh let / Comp. by P. Verth, P. Kabytov, A. Miller. Moscow, 2005. P. 155—198.)
- [Об изучении и охране окраинных народов 1923] — Об изучении и охране окраинных народов (Доклад профессора В.Г. Богораз-Тана, читанный в Большой коллегии Наркомнаца 27 марта 1923 года) // Жизнь национальностей. 1923. Кн. III—IV. С. 168—177.
- (Ob izuchenii i okhrane okrainnykh narodov: Doklad professora W.G. Bogoraza-Tana, chitanuyu v Bol'shoj kollegii Narkomnatsa 27 marta 1923 goda // Zhizn' natsional'nostey. 1923. Kn. III—IV. P. 168—177.)
- [Паперно 1996] — *Паперно И.* Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М.: Новое литературное обозрение, 1996.
- (Paperno I. Nikolay Chernyshevskiy — chelovek epohi realizma. Moscow, 1996.)
- [Прокофьев 1965] — *Прокофьев В.* Желябов. М.: Молодая гвардия, 1965.
- (Prokof'ev V. Zhelyabov. Moscow, 1965.)
- [Саид 2006] — *Саид Э.* Ориентализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006.
- (Said E.W. Orientalism. Saint Petersburg, 2006. — In Russ.)
- [Слезкин 2008] — *Слезкин Ю.* Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- (Slezkin Ju. Arkticheskie zerkala. Rossiya i malye narody Severa. Moscow, 2008.)

- [Тан 1900] — *Тан*. Чукотские рассказы: с двенадцатью рисунками. СПб.: Тип. т-ва «Народная польза», 1900.
- (*Tan*. Chukotskie rasskazy: s dvenadtsat'yu risunkami. Saint Petersburg, 1900.)
- [Тан 1910] — *Тан В.Г.* На каменном мысу // *Тан В.Г.* На тундре: Сборник рассказов. СПб.: Тип.-лит. т-ва «Просвещение», 1910. С. 197—319.
- (*Tan W.G.* Na kamennom mysu // *Tan W.G.* Na tundre: Sbornik rasskazov. Saint Petersburg, 1910. P. 197—319.)
- [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991] — *Тан-Богораз, Владимир Германович* (Автобиография) // *Владимир Германович Богораз-Тан и Северо-Восток: Библиографический указатель / Сост. И.В. Колонтеева; ред. Т.М. Хворостяно. Магадан: Изд-во Магадан. обл. универс. науч. б-ки им. А.С. Пушкина, 1991. С. 5—17.*
- (*Tan-Bogoraz, Vladimir Germanovich* (Avtobiografiya) // *Vladimir Germanovich Bogoraz-Tan i Severo-Vostok: Bibliograficheskiy ukazatel' / Comp. by I.V. Kolonteeva; ed. by T.M. Khvorostyanko. Magadan, 1991. P. 5—17.*)
- [Токарев 2015] — *Токарев С.* История русской этнографии. М.: Ин-т русской цивилизации, 2015.
- (*Tokarev S.* Istoriya russkoy etnografii. Moscow, 2015.)
- [Фрэзер 1980] — *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.
- (*Frazer J.G.* The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Moscow, 1980. — In Russ.)
- [Чернышевский 1982] — *Чернышевский М.Н.* Последние дни жизни Н.Г. Чернышевского // *Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников / Сост. Е.И. Покусаев, А.А. Демченко. М.: Художественная литература, 1982. С. 449—470.*
- (*Chernyshevskiy M.N.* Poslednie dni zhizni N.G. Chernyshevskogo // *N.G. Chernyshevskiy v vospominaniyakh sovremennikov / Comp. by E.I. Pokusaev, A.A. Demchenko. Moscow, 1982. P. 449—470.*)
- [Шпанов 1929] — *Шпанов Ник.* Во льды за «Италией». М.; Л.: Молодая гвардия, 1929.
- (*Shpanov Nik.* Vo l'dy za "Italiy". Moscow; Leningrad, 1929.)
- [Эткинд 2013] — *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / Авториз. пер. с англ. В. Макарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
- (*Etkind A.* Internal colonization. Russia's imperial experience. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Богораз 1907] — *Богораз В.* The Chukchee: Religion. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. New York. Vol. 7. Pt. 2. Leiden; New York: E.J. Brill Ltd., 1907. P. 277—636.
- [Stocking 1991] — Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge / Ed. by G.W. Stocking // *History of Anthropology. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991. Vol. 7.*