

Д.В. Арзютов

«ПЕРИФЕРИЯ» СИСТЕМЫ РОДСТВА
АЛТАЙЦЕВ: СУРАС*

1. В настоящей статье я хочу обратить внимание исследователей на проблему, с которой довольно часто сталкивался во время сбора полевых материалов, — на «нарушение» отношений внутри СР. Об этой проблеме уже неоднократно писали зарубежные антропологи (см., например: [Huntsman, Hooper 1976; Weismantel 1995]), прежде всего фокусируясь на новых формах родства, смещающих привычное разделение на родство социальное и биологическое, и открывая вслед за Дэвидом Шнейдером целый круг тем: родство и тело, связь семьи и нации, родство и новые репродуктивные технологии и т.п. [Carsten 2004]. Цель данной работы состоит не в описании всех исключений (хотя бы и на примере одного локального сообщества), что могло бы стать темой целой книги, а скорее в представлении некоторых соображений и первичного анализа, исходя из полевого материала автора, собранного у алтайцев в Республике Алтай.

СР и СТР алтайцев представлены в этнографической литературе довольно полно (см., например: [Дыренкова 1926; Тадина 2005]). В то же время есть целая череда терминов, которые не столько ускользали от внимания исследователей, сколько, с одной стороны, с трудом укладывались в модель описания, а с другой — фиксировались поверхностно, утрачивая контекст. Между тем вереница этих терминов довольно длинная: *сурас*, *картошкó*, *моркоп*, *капустá*, *кабырга*, *кайлык* и *òскýс*. Эти термины при всей разности своих значений могут быть объединены общим признаком своеобразного исключения или даже нарушения счета родства.

Первоначально обозначу, что *сурас* — это либо человек, рожденный вне брака, либо «безотцовщина»¹; *картошко*, *моркоп*, *капуста*, *кабырга*, *кайлык*² — это человек, рожденный от мужчины — представителя другой этнической группы³; и, наконец, *òскýс* — это сирота.

* Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (проект № 3.4 «Горы, люди и границы: изобретение и использование традиций в горских сообществах на постсоветском пространстве», рук. д.и.н. Ю.Ю. Карпов).

Во всех этих случаях происходит утрата или ставится под вопрос наследование рода (*сöök*) при его экзогамности и патрилинейности. Каждый из этих терминов представляется шуточным по отношению к человеку, а большинство из них, как правило, заменяет саму номинацию рода (это хорошо видно с терминами *картошко*, *моркон*, *капуста*, когда человек при вопросе о ее/его роде может ответить, используя эти термины), но, несмотря на это, каждый из перечисленных терминов выступает еще не только как эмный, но и как своеобразная стигма или «испорченная идентичность», следуя логике И. Гоффмана [Goffman 1963]. Но стигматизирование, о котором и пойдет речь ниже, не выдает изгойство, хотя такое и возможно, оно может даже быть формой «положительной дискриминации», где «испорченность» может выступать предметом как насмешек, так и сожаления и даже поощрения. Если о первом случае я буду говорить особо, то второй можно прокомментировать фразой, которую алтайцы употребляют довольно часто: *Јер јакшы сас, эр јакшы сурас* — ‘Лучшая земля — болото, а лучший мужчина — сурас’. При этом замечают, что *сурас* — всегда старательный и самостоятельный ребенок, а потом и взрослый. Но вместе с этим *сурас* почти всегда описывается через мать, которая считается залюбленной отцом. Возможно, именно такое представление часто порождает желание семьи матери забрать к себе ребенка.

В этой статье я постараюсь раскрыть значения термина *сурас*, хотя в некоторых отдельных нюансах он будет переключаться с другими терминами.

2. О *сурас*, как я уже отметил, писали всегда вскользь. Пожалуй, самые ранние этнографические сведения можно встретить у С.П. Швецова: «<...> существует разница в отношении к незаконнорожденным. У алтайцев (калмык) незаконнорожденные приписываются к роду отца, если он известен; если же его не знают, то к роду того, кто их усыновляет, а в 1-й дючине⁴ — к роду зайсана⁵; в семье усыновивших их они пользуются равными правами с родными детьми, и происхождение их не ставится им в упрек. Киргизы [имеются в виду казахи. — Д.А.] относятся к незаконнорожденным с презрением, если они рождены от постороннего; если же девушка родила ребенка от жениха, за которого потом вышла замуж, то такой ребенок пользуется одинаковыми правами с остальными детьми» [Швцов 1898: 14]. Эти сведения можно сравнить со сведениями конца

XX в., собранными у казахов И.В. Стасевич в ее книге о казахской женщине: «Рождение ребенка девицей считалось позором, в то время как рождение ребенка вдовой, вне зависимости от времени, прошедшего после смерти мужа, расценивалось скорее положительно или, по крайней мере, не порицалось» [Стасевич 2011: 99].

Уже на ранних этапах «внебрачные» ветви инкорпорировались в систему родовых отношений: «Внебрачных детей зачисляют в род отца, причем в сомнительных случаях руководствуются показаниями матери ребенка, которая называет *сӧӧк* отца ребенка. Этот порядок отразился, между прочим, на преданиях о происхождении *сӧӧков*: так, возникновение рода Оргончи предание объясняет тем, что одна девушка рода Тёёлёс, родив ребенка, отказалась назвать его отца, поэтому родовое начальство вынуждено было изобрести для него новый *сӧӧк* — Оргончи (записано в 1932 г.)» [Токарев 1936: 17; см. также: Екеев 2005: 100–101 (сурас-кыпчак), 103 и др.].

Однако, согласно сведениям начала XX в., ситуация изменилась. Проблемой «незаконнорожденных» интересовались и ученики известного на Алтае композитора и этнографа А.В. Анохина. Так, одна из его учениц, Евгения Черневская, записала в с. Ак-Тел в 1924 г. следующую информацию: «Проституция среди обрусевших инородок наблюдается чаще, чем у телеутов. Такими женщинами “гулящими” являются и замужние, и вдовы. Своё поведение они скрывают от окружающих, ибо за это их клеймят позором. За последние годы стали учащаться случаи рождения незаконных детей у женщин и отчасти у девушек. Эти случаи очень редки. Девушку, родившую ребенка, родственники выгоняют из дома вместе с ребенком. Она должна кормить сама. Страх за позор и боязнь быть выгнанной из дома заставляют прибегать девушек к искусственным выкидышам» [АМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 243. Л. 7 об.–8]. Эти же сведения подтверждает и Л.Э. Каруновская, работавшая в 1920-е — начале 1930-х гг. на Алтае, преимущественно среди телеутов. «Внебрачная беременность среди телеутов считается большим позором. Безмужняя не может разрешаться от бремени в своей семье, поэтому мужчины улуса всеми силами принуждают виновника беременности к женитьбе; в тех случаях, когда отца ребенка не удастся обнаружить, родственники девушки подыскивают ей старого вдовца, уговаривают последнего взять де-

вушку в жены, хотя бы на время ее беременности и родов. В подобных случаях не обходится без подкупов со стороны близких девушки. Тетка Степана забеременела от проезжего русского скупщика скота; родные, узнав об этом и желая покрыть позор семьи, предложили работнику жениться на ней за большое вознаграждение; молодой человек отказывался до тех пор, пока цена вознаграждения не достигла 200 лошадей, сотни коров и овец. Совершенно другое отношение к беременности до брака замечается у алтайцев. Близкие, заметив результат увлечения, собираются вместе, приглашают девушку и вынуждают ее назвать виновника беременности. Получив ответ, приглашают и молодого человека на место совета, справляются у него, когда он намерен внести калым и взять девушку в жены. В редких случаях отрицательного ответа ждут разрешения от бремени и, если родится мальчик, виновник его рождения должен отдать родителям девушки коня и ружье; если на свет появляется девочка, отец ее должен отдать корову с теленком или кобылу с жеребенком. Если молодой человек беден, уплатить назначенного не может, он должен поступить в работники, пастухи, заработать и внести положенное. Ребенок остается у родителей девушки, а последняя может с прежним успехом рассчитывать на скорое замужество» [Каруновская 1927: 21].

Тут, видимо, отмечается не столько проблема «нагуленности», сколько то, что мать была не замужем. В.П. Дьяконова на примере теленгитов Улаганского и Кош-Агачского районов указывает, что «наличие у молодой женщины внебрачного ребенка (*сурас*) не являлось препятствием для вступления в брак. У теленгитов такой ребенок, как правило, получал принадлежность к родовому этнониму [так у автора. — Д.А.] деда и воспитывался в его семье не как внук, а как сын и был приравнен по нормам обычного права к родным братьям и сестрам своей матери. Такая акция была действенной и обязательной при экзогамных нормах брака. И в этом случае ответственность за воспитание ребенка и создание ему необходимого “наследства” (*энчи*) не являлось прерогативой вновь создаваемой семьи матери ребенка» [Дьяконова 1988: 152].

Количество «незаконнорожденных» детей — неустойчивый показатель, т.к. он во многом зависит от разных обстоятельств. За последние более чем полвека информанты отмечают, что пик незаконнорожденных пришелся на послевоенное время, когда

был «дефицит» мужчин, результатом чего стало значительное число алтайцев в возрасте 50–60 лет.

3. Возникшая неоднозначность интерпретации представляется еще более сложной, если мы обратимся к социальным контекстам, помогут понять которые несколько историй, записанных мною в поле.

3.1. Первая история произошла в Усть-Канском районе буквально несколько лет назад. В одном селе района решили пожениться два представителя одного рода. Это событие рассматривалось как предосудительное, т.к. молодые нарушали *алышпас* (досл. ‘не брать’) — обычай, запрещающий брать в жены/мужья представительницу/ля своего рода. Однако в семье отношение к девушке было совершенно иным — она, казалось, хорошо подходит для парня. Возникла ситуация конфликта между обычаем и реальной стратегией семьи. Для разрешения этого противоречия на явную хитрость пошла бабушка по отцу жениха (*жаана/жаан эне*), сказав, что отец жениха рожден от другого мужчины и что она «нагуляла» его, когда поругалась с дедом жениха. Но каждый из присутствующих понимал, что это обман, т.к. отец был очень похож на деда. Но слово пожилого человека (а деда к тому времени уже не было в живых) сыграло важную роль, и все признали «правоту» слова бабушки, но уже вскоре после свадьбы ее «сведения» постепенно улетучились, а история эта оказалась случаем временной смены родовой принадлежности — своеобразным компромиссом между обычаем и семейной стратегией.

3.2. Вторая история также имеет отношение к Усть-Канскому району. Я приведу эту историю по записи в полевом дневнике. Это был разговор с моей знакомой, которая в нашей долгой беседе остановилась на истории своей семьи:

— У наших соседей был ребенок — *сурас*. Он точно родился не от русского и не от алтайца вроде. От кого точно, я не знаю, но был он *сурас*. Так вот, когда он родился, то пришел к ним сосед — дед, он был из рода *очы*, как и мой отец. Так вот, пришел дед и дал ему свой род и сказал, что он дает ему свой род и свою силу.

— А дед ему был родственником?

— В деревне — все родственники (смеется).

— Он был *таай* или *аба*?..

— *Жок-жок* [нет-нет], не был. Может, и был родственником, но не прямым — дальним. А дальше было еще удивительнее. Мои родители относились к нему как к родственнику. Папа называл его *карындаш* и

мне говорил, что он из нашего рода. Я же недоумевала: как так, ведь ему род просто дали...

Эта история выявляет еще два сюжета: необходимость рода и возможность его получения «по соседству», когда соседские связи, где коммуникативные практики играют очень важную роль, не уничтожают *сöök* в случае «нарушения» правил, а, напротив, поддерживают родовые связи.

3.3. Вторая история плавно подводит нас к еще одной истории, записанной мной в городе Горно-Алтайске. Моя знакомая, которая и рассказала свою историю, вышла замуж за русского мужчину и родила от него сына. В семье, несмотря на использование между матерью и ребенком родного (алтайского) языка, видимо, в силу городской среды вопрос о принадлежности к роду (*сöökү*) не стоял. Но как только ребенок подрос и стал общаться со своими сверстниками во дворе, то на привычный алтайский вопрос: «*Сени сöбги не?*» [«Ты из какого рода?»] ему нечего было сказать, что создавало череду усмешек, а для парня некоторое расстройство, которым он делился с матерью. Однажды вечером в их дом приехала мать матери (бабушка по материнской линии — *jaana/jaan эне*; в Улаганском районе — *таада*), которая, услышав всю эту историю, «дала» внуку свой род. Тут, правда, нужно иметь в виду, что никакого особого ритуала для такой номинации не было. У этой истории есть продолжение. Эта женщина вскоре развелась со своим мужем и вышла замуж за другого мужчину, также русского, от которого родила второго сына. Как она говорит, второй муж оказался сильнее в своих «жизненных требованиях» и растит сына как русского. Более того, в доме почти не говорят по-алтайски. По ее словам, у второго ребенка проблемы рода просто нет. На вопросы дворовых пацанов он отвечает по-русски и говорит, что он «русский».

Предварительно можно заключить, что изменение коммуникативной среды либо актуализирует проблему родовой принадлежности, либо почти полностью ее снимает.

3.4. Завершить этот ряд историй я хочу еще одной, которая произошла в Онгудайском районе. Она позволяет связать все предыдущие с одной проблемой, поставленной в начале этой небольшой статьи.

Сура-дети всегда похожи на своего отца. Вот у нас был случай. Моя тетя родила... Все удивлялись. Она такая тихая-тихая, никуда не

выходила, все время дома-дома — и раз и родила. Она никому не говорит, и все вот гадают, чей он ребенок. А потом где-то в классе седьмом, наверное, [имя ребенка] стал увлекаться техникой, чинил мотоциклы, потом тоже стал машины чинить. А во всем [название] колхозе был только один мужчина с золотыми руками. Он всегда чинил, а потом заболел... уже стал больной. А тут на смену [имя ребенка] появился. И только тогда люди догадались: «Вот он в кого!» И потом уже посмотрели — он копия оказывается. Вроде и лицом похож, и самое главное, что руки у него такие же. Талант ему передан. Так что все равно не скроешь. <...> Хочешь не хочешь, а люди вычислят.

4. Предлагая интерпретацию каждой истории, нужно начать с конца, где наиболее четко можно увидеть само место «испорченной идентичности» в локальном пространстве социального взаимодействия. Нарушение привычного правила не нарушает, однако, всей модели взаимодействия. Прежде всего возникающая стигма инаковости определяет постоянную ситуацию переговоров и договоренностей, в которой место «нарушителя» становится не периферийным, а центральным. Он поддерживает различные формы социального взаимодействия — от стратегии брачных связей до совершения ритуалов. На это обстоятельство вскользь обратила внимание Агнежка Халемба в ходе своих полевых исследований у теленгитов Республики Алтай. Я позволю привести довольно пространный фрагмент из ее книги: «<...> несмотря на то что род (clan) в основном патрилинейный, при частном рассмотрении можно увидеть более сложные случаи. <...> Молодой человек по имени Саша (имя изменено) родился, когда его мать еще не была замужем. Она была из рода *тодош*, как и ее отец, в доме которого Саша жил ребенком. Позже его мать вышла замуж за мужчину из рода *сагал*, и Саша вместе с ней переехал в дом ее нового мужа. Сашина мать говорила ему, что его биологический отец из рода *көбөк*, но [несмотря на это] Саша принимал участие во всех ритуалах как представитель рода *сагал*, как ему велела его мать. Однажды Саша серьезно заболел, и его мать отвела его к знающему человеку (*билер киж*). Поскольку *билер киж* должен знать, к какому роду принадлежит человек еще до начала лечения, то мать представила его как *сагал*. Тем не менее после консультации ее духи-помощники сказали *билер киж*, что Саша на самом деле не *сагал*. Она не заявила, что он из рода *көбөк* — рода его биологического отца. Вместо этого для неё Саша был представителем рода *тодош*, т.к. в раннем детстве он жил в доме у очага

(очок) его деда по материнской линии. Саша на самом деле был доволен таким заявлением и с той поры считает себя *тодош*.

Этот случай не уникален для теленгитов. Моя пожилая собеседница-теленгитка отмечала, что в прошлом дети, рожденные вне брака, часто рассматривались как *отты балазы* ('ребенок очага'), и их *сёдж* выбирался на основании места рождения и раннего воспитания. Поскольку дети появляются на свет у теленгитов, невзирая на то, родились ли они в браке или нет, такие решения о *сёдже*, к которому должен принадлежать человек, решаются довольно часто. В ходе выборов лидеров родов в селе Кёкёр в 1999 г. этот вопрос горячо обсуждался. Не все одинокие матери хотят объявлять род, к которому принадлежит биологический отец. Несмотря на общее согласие, что общее мнение было, что было бы идеально знать род биологического отца, собрание решило, что мать должна иметь право решать скрывать или нет род отца. В небольшом сельском сообществе это [знание] во многих случаях сходится на конкретном человеке, что может быть нежелательным как для родителей, так и для ближайших родственников. Таким образом, было решено, что такие дети могут считаться членами материнского рода. Важно отметить, что это решение было принято членами группы, которая в научных работах, как правило, считается строго патрилинейной» [Halemba 2006: 24; последний тезис ср.: Степановф 2009].

В этих историях происходят два переплетения: территориальное и генеалогическое. С одной стороны, осознание «биологичности» рода требует соблюдения правил, «доставшихся от предков», с другой — само пространство взаимодействия во многом связано с местом проживания — селом. Именно в связи с последним все чаще в оправдание нарушения *алышнас* можно услышать, что «мы из разных районов». Созданные государством границы и пространства оказываются важными во взаимодействии по поводу родовой принадлежности. В этой связи родство предстает как дискурс и как стратегия. В каждой из историй можно увидеть своеобразные «двойные стандарты», когда общее, чаще всего проговариваемое правило (дискурс) может предполагать многочисленные исключения, не размывающие саму суть родства, а еще более утверждающие его необходимость и оправданность, т.к. невольно отсылают к общему этническому фону и возможности использовать родственные связи (стратегия).

5. Еще одно соображение возникает в связи с приведенным полевым материалом. Среди алтайцев Восточного Алтая (Усть-Канский и Онгудайский районы) расхожим является утверждение о своеобразной «неполноценности» северных алтайцев. Сложившуюся дихотомию северных и южных алтайцев исследователи усматривали в различных физико-антропологических и этногенетических линиях (В.П. Алексеев, Л.П. Потапов), хозяйственной специализации (Л.П. Потапов, А.Н. Садовой), степени русификации и проникновения христианских ценностей (Н.А. Тадина) и пр. Однако к этой череде отличий можно добавить еще одно. Южные группы алтайцев часто подчеркивают, что «северные» обрусели из-за тесных связей с русскими, в том числе и из-за «смешения крови». Эмные примордиальные характеристики выстраивают не только локальные представления о «правильности» и «необходимости» *сõдқа*, но и о нем как своеобразном мериле «этнического здоровья» (см. анализ т.н. соматического национализма: [Oushakine 2010]), что вполне укладывается в привычные эмные представления о родстве как главной идиоме этничности [Eriksen 1993: 108; Banks 1996: 151]. Именно поэтому северные алтайцы, обобщенно называемые *туба*, представляются для «южных» неполноценными, утратившими родство. Иногда говорят: «*Туба тууганы тань-бас деген*» («Говорят, что туба не знает своей родни») [Баскаков 1990: 60]. Здесь стигматизирование будто выходит за пределы локального понимания и уже не столько задает тон конфигурации социальных отношений, сколько выстраивает этническую перспективу. За счет большинства перечисленных причин отнесения к «неполноценности» «испорченная идентичность» северных алтайцев обретает своеобразный порядок внутри локального знания южных алтайцев, позволяющий совершать анализ места «северных»/туба/*juu кижилер* в рамках созданной государством Республики Алтай, мыслимой как «этническое поле». Именно этот процесс можно отнести к проблеме, поднятой Э. Геллнером [1997] много лет назад, — как осуществляется переход от родства к этничности. Теория стигмы И. Гоффмана позволяет не только увидеть создаваемые границы социального, но и открыть перспективу конструирования этнического [Эйдхейм 2006].

¹ Отмечу, что этот термин вышел за пределы тюркских языков и попал в том числе и в русский в том же значении (см. например, рассказ В.М. Шукшина «Сураз»).

² Разнообразие терминов этой категории связано с двумя основными векторами. С одной стороны, термины *картошко*, *моркоп*, *капуста* имеют отсылки прежде всего к хозяйственной практике местного населения, по всей видимости, эти термины появились в период коллективизации и активного внедрения русской агрокультуры. К этой же группе примыкает и термин *кабырга* ('ребро'), который связывается не столько с телом человека, сколько с овцой. С другой стороны, термин *кайлык* — это перенесение видового смешения животных на смешение этническое. Та же ситуация сложилась и среди тувинцев, где есть термин *хайнак*, означающий как ребенка, рожденного в этнически смешанном браке [Монгуш 2006: 108], так и гибрид яка и коровы. Примечательно, что государство порой совершает обратный процесс, перенося, например, этнонимы на породы оленей или собак: ненецкая порода оленя или самоедская порода собаки.

³ Однозначно определить эту категорию непросто. Чаще всего имеется в виду, что система родства социальной группы отца «не сходится» с системой родства социальной группы матери. Для алтайцев чаще всего таким «конфликтом» является соотношение между русским отцом и матерью-алтайкой.

⁴ Система административного деления алтайцев в XIX в.

⁵ Старейшина/глава рода.

АМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 243. *Черневская Е.* Замужняя женщина обрусевших алтайцев. Сообщение. Автограф. 1924 г. 9 л.

Баскаков 1990 — *Баскаков Н.А.* Алтайские народные юморески — *сөгүш-сөс* // Эл-Алтай [литературно-художественный и общественно-политический ежеквартальный журнал писательской организации Горного Алтая]. 1990. № 4. С. 53–65.

Геллнер 1997 — *Геллнер Э.* От родства к этничности // Цивилизация. М., 1997. Вып. 4. С. 95–102.

Дыренкова 1926 — *Дыренкова Н.П.* Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР / Под ред. В.Г. Богораза и Л.Я. Штернберга. Л., 1926. Вып. I. С. 247–259.

Дьяконова 1988 — *Дьяконова В.П.* Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: сб. ст. / Отв. ред. И.С. Кон, Ч.М. Таксами. Л., 1988. С. 152–185.

Екеев 2005 — Алтайцы (материалы по этнической истории) / Алтай улус (этнолык түүкизи айыынча жуунты) / Сост., перевод, предисл., коммент. Н.В. Екеева; науч. ред. Б.Р. Зориктуев. Горно-Алтайск, 2005. 176 с.

Каруновская 1927 — *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 6. С. 19–36.

Монгуш 2006 — *Монгуш М.В.* Этническая идентичность тувинцев // Вопросы истории и культуры народов Центральной Азии и сопредельных регионов: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 5–9 сентября 2006 г. / Сост. А.О. Дыртык-оол, У.П. Опей-оол. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 94–109.

Стасевич 2011 — *Стасевич И.В.* Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб.: Наука, 2011.

Степановф 2009 — *Степановф Ш.* Метаморфозы родства у тувинцев // ЭО. 2009. № 4. С. 129–145.

Тадина 2005 — *Тадина Н.А.* Три линии родства и авункулат у алтайцев // АР-9. С. 255–265.

Токарев 1936 — *Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки в Ойроти. Л.: Социально-экономическое издательство, 1936.

Швецов 1898 — *Швецов С.* Обычно-правовые воззрения алтайцев (калмыков) и киргиз. Брачные и семейные отношения // Записки Западно-Сибирского отделения ИРГО. Омск, 1898. Кн. XXV. С. 1–16.

Эйдхейм 2006 — *Эйдхейм Х.* Когда этническая идентичность становится социальным стигматом? // Этнические границы и социальные группы / Под ред. Ф. Барта, пер. с англ. И. Пильщикова. М., 2006. С. 49–71

Banks 1996 — *Banks M.* Ethnicity: Anthropological constructions. L., N.Y.: Routledge, 1996.

Carsten 2004 — *Carsten J.* After kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Eriksen 1993 — *Eriksen T.H.* Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives. L., 1993.

Goffman 1963 — *Goffman E.* Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Prentice-Hall, 1963.

Halemba 2006 — *Halemba A.E.* The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion. L., N.Y.: Routledge, 2006.

Huntsman, Hooper 1976 — *Huntsman J., Hooper A.* The 'Desecration' of Tokelau Kinship // The Journal of Polynesian Society. 1976. Vol. 85. № 2: Special Issue: Incest prohibitions in Micronesia and Polynesia. P. 257–274. URL: <http://www.jps.auckland.ac.nz/document/?wid=4142>.

Oushakine 2010 — *Oushakine S.* Somatic Nationalism: Theorizing Post-Soviet Ethnicity in Russia // In Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia / Ed. by C. Bradatan and S.A. Oushakine. N.Y.: Lexington Books, 2010. P. 155–174.

Weismantel 1995 — *Weismantel M.* Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions // American Ethnologist. 1995. Vol. 22. № 4. P. 685–704.