

みんなのポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Remembering and Forgetting : Culture Change and Indigenous Knowledge in Chukotka in Post-Jesup Era

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: イーゴリ, クルプニク, ニコライ, ヴァフチン メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001197

記憶と忘却

ポスト・ジェサップ期のチュコトカにおける文化変化と土着的知識

イーゴリ・クルプニク、ニコライ・ヴァフチン

本稿は、原住民の環境に関する土着的知識の変換を、シベリア原住民の全般的文化変化の一部として考察する、ひとつのパイロット・スタディをめぐる物語である。「チュコトカ」として知られるチュクチ自治管区において1995年と1996年に実施された本研究は、英国のケンブリッジ大学スコット極地研究所が企画した、より大きな研究プロジェクトの一環として推進されたものである¹⁾。われわれの研究の地理的範囲は、ジェサップ北太平洋調査(JNPE)に参加したボゴラス(Waldemar Bogoras)が1900/1901年に実行した調査の領域と、ほぼ重なる結果となった。ボゴラスの足跡を周到に追ったわけでは決していないが、われわれのデータは、チュクチ半島の南東端に在住するシベリア・ユピク(エスキモー)と、アナディル河口で暮らすトナカイ・チュクチの人たちから採集されている。共著者のひとり(N. ヴァフチン)はその後に、ボゴラスのシベリア旅行で調査基地の役割を果たしたアナディル河谷の町マルコヴォ(Markovo)で、驚くべき追跡調査も行っている(Vakhtin 2001; Vakhtin *et al.* 2004)。われわれは、ボゴラスのデータを広範に参照するなかで、チュコトカで面接した現地の人たちの多くと、それらデータをめぐって詳細な討論を重ねた。

加えて、われわれの研究には、ボゴラスのフィールドワークとの地理的重複というより、寧ろその並行事象が幾つか存在する。挽き犬チームや革張りボート、トナカイ橇を駆使したボゴラスは、チュクチの伝統文化に関する「基本的民族誌」を執筆するため、博物館標本やデータを採集した(Krupnik 1995 参照)。他方で、われわれの調査は、同じ伝統文化の百年後における継続や喪失を記録することが目的であった。ボゴラスの時とは違って、今日の北方コミュニティは、伝統的な狩猟民やトナカイ遊牧民で構成されてはならず、多種多様な原住民の人たちと、年齢や社会的背景、教育歴、職業を異にする非原住系現地住民からなっている。結果として、ボゴラスがかつて記録した「エキスパート」の伝統的知識や信仰は、あれこれの近代的环境思想や、今日の場合のもとで再構成されるか、はたまた「再」発明された多数の伝統文化とも、しばしば重なり合う形で見出される。

われわれの研究課題は、文化的に混成の近代的都市コミュニティや村落コミュニティに暮らす人々が共有する文化的知識の多様性である²⁾。今ひとつの課題は、環境をめぐる土着的知識の変換を通して、文化変化の道筋は果たして単線であるのか、それとも複線かという問題を考察することにある。われわれのデータが示すように、極北に在住する(恐らくは、その他の地域でも同様であろうが)原住諸民族は、文化変化に対する応

答をそれぞれ異にしているであろう。われわれが本稿で議論するように、より若くてより高い教育水準の、伝統に余り縛られない集団が、伝統的なエキスパートからなる古い世代に徐々に取って代わる形で推移する、文化の変換や喪失といった挑戦をめぐっては、共通のシナリオも、また単一の応答もなかったと考えられる。

1. データとデータ収集

1995 と 1996 の両年、われわれはチュコトカの 2 地方都市、アナディリ (Anadyr) とプロヴィデニヤ (Provideniya)、そして原住民人口の卓越する近隣の 2 村落、ノヴォ・チャプリノ (Novo-Chaplyno) とタヴァイヴァーム (Tavaivaam) を訪ねた (図 1)。アナディリ市 (総人口 12,000 のうちおよそ 1,000 人が原住民³⁾) はチュコトカの主要な交通要衝で、行政中心地である (写真 1-a, b, c)。プロヴィデニヤの町は、かつてベーリング海峡の主要港であったが、現在の人口は 400 人ほどのユピクとチュクチを含めて約 2,000。原住民系住民は何れの都市でも、人口的に優勢で政治的にも強力である新渡来者に対して少数派をなしている。プロヴィデニヤから 20 マイルほどの所にあるノヴォ・チャプリノ村は、約 450 人の人口を擁するが、同村の多数派はシベリアのユピク・エスキモーである。550 名ほどの住民を擁するタヴァイヴァーム村は、アナディリ市の西方 3 マイルに所在する、チュクチ優勢のコミュニティである。

われわれの聞き取り調査では、56 名から 60 回を超す長時間の面接を記録し、原住民と新渡来者の双方を含む多くの住民との対話も、数十件記録にとどめた。われわれは原住民の被面接者を、4 組の世代別集団に区分した。土着的な信仰や環境観を記録した 1800 年代末から 1900 年代初めまでの民族学文献を介して、19 世紀末に生まれた人たちが共有した知識の把握も試みた⁴⁾。われわれにとって、これらの人たちは最古の参照集団を構成するが、直接の記録が叶わぬボゴラスの時代に至近の集団である。

われわれが面接した人たちの年齢集団は、次のように定義される。

- 20 世紀の最初の数十年間、概ね 1900 年と 1925 年の間に生まれた人々。彼らは 1970 年代と 1980 年代当時の原住民古老であり、われわれはチュコトカにおける初期の調査で、彼らとともに仕事をした。彼らは大方が「古い」社会に所属していた。つまり、伝統的に襲われ、組織的な学校教育は受けず、ロシア語は余り流暢でないか、成人後にそれを習得した人たちである。本研究では、1970 年代と 1980 年代に実施した面接の記録を情報源として利用した (see Krupnik 2001)。
- 上記世代の弟妹や子供たちで、概ね 1930 年代の生まれ。それぞれのコミュニティにおいて、今日の原住民古老集団を構成する。彼らもまた、純粋に、ないしは圧倒的に土着的な環境で育てられ、チュクチ語やユピク語が母語である。しかしながら、

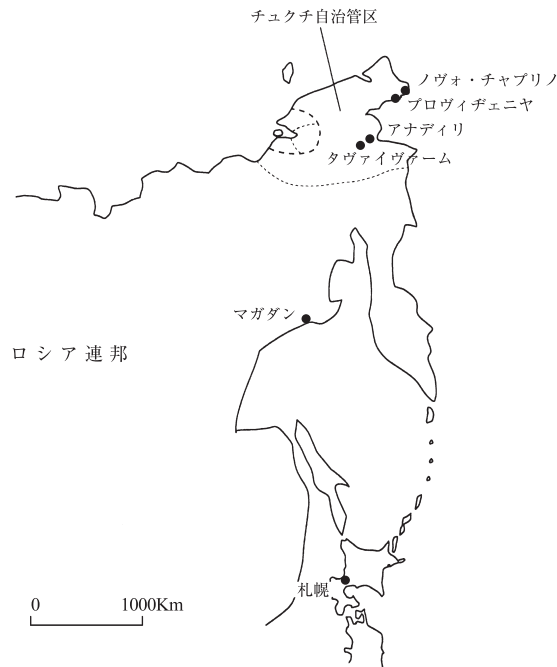


図1 チュクチ自治管区地図。調査地点のアナディリ、タヴァイヴァーム、プロヴィヂェニヤ、ノヴォ・チャプリノが示されている。

ロシア語による数年間の学校教育を経ていて、その多くは自らの生活でロシア語を能動的に使用した。

- 1940年から1955年までの間に生まれた、現在は中年の大人たち。彼らにとっては、前記集団の成員がエキスパートであり、伝統の継承者である。今日の大人の大半にはユピック語やチュクチ語が母語であるものの、彼らの社会化は混成コミュニティで行われ、ロシア語による数年間の学校教育の影響は甚大である。少なくとも大きな村や町では目下、ロシア語が主要なコミュニケーション言語である。
- 1960年代に生まれた「若い大人たち」。大方は前記2集団の弟妹や子供たちである。それぞれの人生のほとんどを、民族的に混成の近代的コミュニティで過ごした。ロシア語で養育され、教育も受けたから、彼らの民族語による古い伝統の知識は断片的である。

自明のことながら、チュコトカ原住民の土着的遺産は過去1世紀間、とりわけソ連の文化変容期である1920年代から1980年代にかけて、顕著なる変貌を遂げた。伝統的な文化慣行の幾つかは維持されたものの、その他の多くは消滅してしまった。しかしながら、例えば言語交代では、古い言語が次第に廃用となってもコミュニティは無言語とはならず、別の言語が人々のコミュニケーション手段として選択される。同じことは文化

の交代についても、間違いなく言えるであろう。特定の文化要素が忘れられたとすると、それは必ずや、別な要素がその代わりに出現することを意味するであろう。かくて、われわれの研究にとって、またこの章のタイトルにとっても重要な問題は、(文化的)忘却 (cf. Vitebsky 1993: 216) や文化的記憶の本質とは何か、ということになる。本稿では、チュクチやユピクの世界観にとって重要であり、またわれわれの面接調査が最も包括的なデータも提供できる、幾つかのテーマに絞って照明を当てることにしたい。

2. 記憶と忘却——1990年代におけるチュコトカの話

チュコトカの原住民に見られる主要な文化的二分法——すなわち、「ツンドラの民」であるトナカイ・チュクチと、ユピクや海岸チュクチの「海の民」との二分法——は、ほとんど3世紀にわたり多くの訪問者や外国の観察者によって記録されてきた。それは、ボゴラスがチュクチの伝統文化をめぐる記述のなかで十分に立証したように、長い歳月にわたって存続してきたことは確かである (Bogoras 1904–1909)。ケルトゥラ (Anna Kerttula) は近年、近代的な視座からこの問題を考察して、「ツンドラ」と「海」が、一方でトナカイ・チュクチの、そして他方ではユピク (と海岸チュクチ) の象徴世界において、それぞれに根源的なメタファーとして機能してきたことを突き止めた (Kerttula 1997, 2000)。これらはふたつのきわめて異なる文化宇宙であって、人々は今なおそれに基づいて自らの世界観を構築し、自らの個別アイデンティティを確立させている (Kerttula 1997: 217–218)。

まさにこの同じ基本的な二分法が、1995年と1996年のわれわれの面接調査においても直ちに浮上してきた。

以下で紹介する数例のケース・ストーリーは、今日のチュコトカで見られる伝統の記憶や忘却、「再」発明の錯綜したメカニズムに対して、一定の説明を与えるであろう。主としてシベリア・ユピクと海岸チュクチの人たちから採集したその他の数事例は、われわれが別途に公開した論文で紹介している (Krupnik and Vakhtin 1997)。

2-1. ツンドラ

樹木のない極北の景観であるツンドラは、トナカイ・チュクチの人々が記憶する個人ストーリーを通底する鍵テーマであった。過去における無数の世代にとって、それは人が安住できるホームであった (see also: Kerttula 1997: 216)。とりわけ、ツンドラでの生活に深い憧憬を表明するチュクチの大人や老人の間には、特別な、そして頗る情緒的な絆が存在する。都市で暮らすチュクチの若者ですら、ツンドラは聖地にほかならず、人生に訪れる苦難や危機に際して避難することのできる退却地と見做している。したがって、ツンドラは個人的な力の重要な源泉であり、またチュクチ民族全体にとっても文化

的活力の主要な貯蔵庫である。

かかる態度は、まず第1に、物理環境としてのツンドラとの深い個人的繋がりに根ざすのが通例である。われわれが面接したチュクチの人たちの大方は、数百平方マイルの広大な領域に対して包括的な視覚的記憶を有している。彼らは自らの土着領域の範囲内であれば容易に地図を読み、現代の地図に記されているロシア化された地名やロシア語の地名をしばしば用いるとはいえ、多くの地名や自然物をめぐって記憶を保持している。

トナカイ・チュクチの年配世代は、チュクチの民族領域に関する伝統的な文化的下位区分に、チュクチ民族内の特定の下位集団を割り振る形でも、個別の記憶を保存している。この情報は幾重もの同心円パターンによって記憶され、人々は自集団のテリトリーを微細にわたって知悉し、自集団の旧名も記憶するのが通例である。彼らはしばしば自らの至近の隣人については十分な知識を有するも、この熟知する円周の外側にあるものに対しては、何らかの一般情報を超えることがほとんど期待できない。

チュクチの若者がツンドラに対して抱く情緒的な愛着については、既に言及した。これは、生涯を通じて変わらぬ感情であり、真の愛情である。多くの人たちにとって、ツンドラとの訣別はドラマであり、意志を以ってなされるツンドラから町への退却は、裏切りと解されることもある。ツンドラへ回帰するという可能性は、以下の陳述に見られるように、安全な隠遁、リハビリテーション戦略、生まれ変わるために残された最後の頼みの綱と考えられている。

もしも、われわれの仲間を全て集められて、もし全員をたとえ一夏でもツンドラに結集させられさえすれば、われわれは全てを思い出すことができよう。全てを「古いやり方」で行うであろう。われわれが必要とするものを蓄え、かつてと同様、ヤランガ（革張りのテント）を立てるため全てのポールを準備するであろう。われわれは生き延び、（そして）2〜3年後には、——私は誓って言うが、ただあちらでのみ、ツンドラでならば——われわれはきっと全てのことを思い出せるだろう（1996）。

多くの人たちは今日、自分らがツンドラへ「戻る」ことができると堅く信じている。若い人たちでさえ、十分な技量を有して「その方法を知っている」から、耐えられると確信している。現実的な選択肢としてあるか否かは別にして、ツンドラはチュクチにとって、いまだにアイデンティの強力なシンボルであり、個人的にもまた集会的にも力強い文化資源である。

2.2. トナカイ

トナカイ飼育に基礎を置く遊牧民の文化にとって、トナカイは当然ながら中核的要素であり、その最も重要な価値を構成する。トナカイの実践的、社会的、象徴的な役割は、ツンドラそれ自体の役割に勝るとも劣らない。トナカイ・チュクチは遊牧民、「鹿の民」

として、トナカイとの間に格別な象徴的絆を有している (cf. Kerttula 1997: 217–218)。われわれのトナカイ・チュクチとの面接においても、ツンドラとトナカイとチュクチ民族の間の緊密な結びつきは歴然であった。

……われわれはトナカイを保持せねばならない。もしもトナカイがいなくなれば、われわれの生活様式は続けられないだろう。われわれの生活を維持するには鹿が必須である。トナカイがなくなると最早それまで、一巻の終わりである (1996)。

ツンドラがトナカイを養い、トナカイはわれわれに生活を与える (1996)。

ツンドラの場合と同様に、トナカイに対する情熱的な態度は、実践的な知識や日常の熟練、技量といった幅広いスペクトラムを通して表現されている。さまざまなタイプのトナカイを区別する高度に洗練された名称体系が、大人の間では、就中チュクチの古老たちの間では、いまだに共通の知識である。同体系は年齢や性別、色調、枝角の形状をめぐって、それぞれに特別なチュクチ語の語彙を付与する形で数十のクラスを識別する (cf. Bogoras 1904/1975: 74–75; Kulikova 1984)。古老の多くは依然として、各個人や家族の繁栄を第一義的に自らのトナカイの健康と同一視しており、その逆もまた真である。

ツンドラの露营地で生まれた人たちは、トナカイの殺し方や腑分け、家族内の社会的地位を遵守する肉の消費をめぐって、それぞれの「正統な」、つまり伝統的な方法に蓋蓄を傾ける。トナカイを殺して腑分けするチュクチの古いやり方が、ツンドラの露营地ではいまだに実践されているが、商業用屠殺の現場では最早行われぬ。この伝統的な方法で殺される場合、骨格の各部分は保存して利用され、地表に残されるのは胃袋の内容物と数滴の血痕だけである (cf. Kerttula 1997: 218)。

この点でもまたその他の面でも、トナカイをめぐるチュクチの伝統的知識の本体は、明らかに生き続けている。われわれがあるチュクチの若者に、自分の祖父は残された骨から個々の個体を識別する能力を有したと語った古老の話を聞かせると、経験豊かな牧夫の多くは今日でも同じ能力を具えていると応えた。放牧に関する伝統的技量、優れた牧地や安全なルートの知識、トナカイの大群のなかで各個体を識別する能力は、町で暮らすチュクチの若者の間ですら高く評価されている。

にもかからず、トナカイにかかわるチュクチの知識の総体は変化に曝されている。第1に、われわれが面接した人たちの多くは、若い牧夫らが彼らの父親たちほどにはトナカイに愛着を覚えず、好奇心も弱化したため、伝統技量が衰退しているところぼしていた。第2には、数十年に及んだソ連期の国営放牧やトナカイの商業屠殺が、退廃的な「二重メンタリティ」を生み出している。われわれが記録した幾つかの面接でも、それは確認できた。

昔はトナカイを叱ることなど決してなく、悪意を抱くことさえなかった。もしトナカイを失い、野生化させるならば、それはお前のせいである。何らかの間違いを犯し、責務を放棄して自分のトナカイを喜ばせなかった己を責めるべきである。今となっては後の祭り——彼ら（牧夫たち）はお互いに罵り合って、トナカイに悪態を吐き、御承知のように今や全てが鼻持ちならない（1996）。

第3としては、人々がいまだにトナカイの遺残物、とりわけ骨や枝角に対しては頗る特別な態度を保持するとはいえ、そうすることの説明は一変した。ボゴラスによると、トナカイ・チュクチはかつて、自らが殺したトナカイの枝角を露営地に集積して、別の場所へ移動する際には、死者に対する供犠としてそれらを積み上げて残したという（Bogoras 1904-1909/1975: 365）。特別な儀式や祭りに際して殺されたトナカイの骨は、トナカイの「健康」を維持すべく、灰になるまで焼却せねばならなかった。伝統的な民族誌は、チュクチがトナカイの枝角の集積や骨の焼却に付与した、純粹に儀礼的な意味づけについて明晰に物語る。今日の人々も依然としてその掟に従うか、あるいは少なくとも、かかる慣行は維持さるべきだと言う。しかしながら、彼らの説明は異なり、65歳の引退した牧夫から聴取した以下の話のように、彼らは幾つもの理由を引き合いに出して熱心に説明する。

トナカイが枝角を落とす春には、至る所に散在する枝角を一箇所に集めねばならない。昔はチュクチから枝角を買ってくれる日本（人）は皆無だった（彼は、袋角を買い付けにくる日本や韓国の商社の昨今の狂奔ぶりを語って、大笑いする）。道すがら枝角を見たら拾わねばならない、放置してはいけないのだ。（彼らがそうするのは）トナカイがその周りで遊ばぬよう、古い骨を齧らぬためである。彼ら（トナカイ）は野生化することさえある。群れが発する折には、全ての骨を集めて、火にくべねばならない。骨を燃やす際は、小骨1本残してはならない。ツンドラを清潔に保つべくそうするのだと、古老たちは言う。そこには植物や草、藪があるからだ。今日のツンドラと来た日には、至る所ゴミ（金属の廃物）だらけだ。ゴミをどけたあとには生きた草など見当たらない。だからこそ、昔の人たちは枝角や骨を全て拾い集めたのだ（1996）。

この陳述が儀礼的な説明と実践的な説明をごちゃ混ぜにしていたとはいえ、トナカイの遺残物の魔力は依然として、しっかり生き続けているようである。ツンドラの民にとって、彼らの文化におけるトナカイの枢要な役割は議論の余地がない。「トナカイが姿を消したら、チュクチもいなくなるだろう」と、彼らが言い続けるように。

3. ツンドラと海辺

——変換のふたつの段階か、それともふたつの類型か

チュコトカにおける「ポスト・ジェサップ期」の文化変化を考察するわれわれの調査は、まさにその構造からして、通文化研究の格好の実験室であった。同地域でのフィールドワークの経験から、「ツンドラの民」であるトナカイ・チュクチと、「海辺の民」の海岸チュクチやシベリアのユピク・エスキモーとの間に、文化伝統やその保存水準に関して多くの差異がある事実を、われわれは十分に承知していた。その上で、ほとんど60年に及ぶ強制されたソ連の近代化のせいで、伝統的知識の保存をめぐる差異は、過程それ自体というより寧ろ、主として文化的細部に見出されるものと、われわれは信じていた。学校教育の導入や古い生業の再建、大規模な住民再配置といった、ソ連の国家政策の影響は、その規模に大小はあれ、結果的には対比可能であると想定していた。

トナカイ・チュクチ出身の人たちを相手に面接調査を重ねるなかで、この仮定が間違っていたことが判明する。「ツンドラの民」がその幼年期や、土着的伝統との最初の出会いをめぐる共有する記憶は、海辺で暮らす彼らの同胞が通常思い出すものとは極めて様相を異にしていた。最も顕著なる相違は、若年の成人や中年層の語りのなかに、いわば1940年から1956年にかけて生まれた人々の間、とりわけ1960年以降に出生した人々の間に認められた。40代のチュクチの人たちはいまだ、自らの幼年期を概ね「われわれの種類の人たちの間」での生活と形容し、より若いインフォーマントの多くですら、その若年期を以下の引用のように回想する。

学校に入るまでいつもツンドラで暮らした私は、幼少からチュクチ語で話し始めた。したがって、チュクチ語が私の母語です。われわれは全て一緒に暮らし、全員がチュクチ語を話した。幼稚園では、ロシア語をしっかりと学んだが、当初は混乱することもあった（1996）。

今日の成人であるトナカイ・チュクチ出身者にとって典型的なライフ・ヒストリーは、桃太郎船のようにほとんど画一的である。その出発点は、家族で暮らすツンドラの露营地での幼年期で、その間は親族や近しい隣人といった、全てが原住民からなる同志的な環境のもとで推移した。その後を訪れるのが、家族から引き離されて深い心的外傷を被ることになる思春期と青年期であり、寄宿制学校に収容されてロシア語で学ぶ数年を経て、大学へ進むか兵役に就いた。その仕上げが、圧倒的にロシア語の話者からなる、文化的には混成のコミュニティにおける、若い成人としての漸進的自己確立であった。かかる自己回復の源泉として理想化して語られたのが、数年間のツンドラでの生活、すなわち、トナカイ飼育班での就労か、家族との暮らしであり、しかるのちに、自分自身の家庭を築くため、定住村や町へ復帰していった。われわれが記録した面接調査では、個人の再生を保証する最も確かな基盤として、またチュクチ民族にとっても最後の文化

的、精神的資源として、ツンドラが常に意識されていた。われわれがしばしば耳にした「ツンドラへの回帰」という表現は、自分の言語を取り戻し、自らの文化的アイデンティティを再活性化させ、また心の平安を成就するための、唯一の方法である。したがって、ツンドラとトナカイはいずれも、チュクチの人々を「守る」道であり、民族の精神的、物質的生き残りに対しても鍵を提供する。

われわれの生活様式を保持するには、鹿が必要である。もし鹿がなくなれば、——最早それまで。……もしもトナカイがいなくなるなら、ひとりのチュクチもいなくなって、われわれの生活様式は失われるであろう（1996）。

「海辺の民」の間でも、1920年代から1930年代に生まれた古老たちと対話するときには、似たような記憶を記録することができる。彼らは家族からも、海辺に立地して急激な近代化を遂げた混成村落という日常的環境からも、取りわけて隔絶していたわけではない。

ユビクや海岸チュクチの人々は、理想化された伝統的コミュニティを有していない。今日の大人たちは、1940年代や1950年代、就中1960年代に、混成人口を既に有した海辺の村落で生まれている。彼らはまた多年にわたって、寄宿制学校での住み込み教育を体験し、この文化的に混成の環境や、ほとんどロシア語で運用される制度に早くから参画していた。かかる幼年期の記憶ゆえに、彼らは戻るべき所をどこにも持たない。態度に見られるこの差は、近年にベーリング海峡地域で催された、汚染や新しい大建設プロジェクト、大規模な石油漏洩の問題をめぐる集会のひとつで、如実に表明された。ロシア人参会者のひとりには次のように語る。

……ユビクの人たちは「そうなればお仕舞だ、われわれはまさに存在することを止めるだろう」と言う。そしてチュクチは語った。「それではトナカイの所まで退却するか。われわれにはまだツンドラが残されている」と（1995）。

最も肝心な問題は、チュコトカにおけるツンドラの民と海辺の民が、その文化変換に際し果たして類似の道を進むか、それとも相異なる道を歩むのかである。これらの顕著な差は単に時間の所産に過ぎないのか、つまり海辺の住民は、ツンドラの住民と同じ文化変容の道を、1～2世代先行しているだけなのかどうか、である。あるいはまた、接触の歴史的設定や文化変容の過程をめぐることは、まさにふたつの別途のシナリオがあり、ふたつの文化はいまや全く異なる変換のルートを進行中であるのだろうか。もしそうだとするなら、そのような差異を示す主要な指標は何であろうか。

- 記憶の度合い 1996年に実施した面接調査は、トナカイ・チュクチの伝統的知識の継承が、数十年にわたる文化変容にも拘らず、(いまだに)危機に瀕してはいないことを明らかにした。いまだ生命力を保持する古老世代と、中年層エキスパートの予備軍が依然として存在する。したがって、若い人々が重要情報を必要とする場合は、それをどこで誰から入手すべきかを心得ているのが通例である。

加えて、トナカイ・チュクチ出身の若者でさえ、自らの伝統を海辺の同胞よりも遥かによく覚えている。記憶の水準も概して1世代、ことと次第では2世代も「古い」。文化的詳細データや専門知識の量に関する限り、若年ならびに中年のツンドラ出身者と、海辺の古老エキスパートが、同水準にあると想定される。いまだ推測の域を出ないのは、多くの伝統的な儀礼具や儀礼慣行がいまだ生き続けるトナカイ・チュクチの露营地において、どのような文化遺産や知識が、そのより伝統的な装置のなかに宝蔵されているか、という問題である。

- 接触の類型 チュコトカでは海辺であれツンドラであれ、膨大な文化変容の圧力が原住民を襲ったにも拘らず、新しい体制がツンドラの露营地にまで物理的に到来したのは、海辺のコミュニティに遅れること少なくとも20年、はたまた30年のことであった。遊牧キャンプに対する経済的支配がすっかり確立されたときですら、日常生活に対するその影響は、海辺の大村落よりも控えめであった。後者では、原住民が新渡来者や彼らの制度と日常的な接触があったからである。当然ながら、現地語や文化的価値、知識、そしてまた古い伝統における変化は、ツンドラにおけるより遥かに急速に進行した。

トナカイ・チュクチはまた、別の面でも幸運であった。彼らの生活様式が、望ましくない部外者の居住を抑制する効果的な障壁として作用しただけに留まらない。僻遠の地に立地する彼らのキャンプもまた、「文化的安全弁」としての機能を果たした。別言するなら、ツンドラの露营地では必ずしも全員が「伝統主義者」である必要はないのに、現地の「近代主義者」は、少なくともそこへ移り住むべき大村落や新生活を有していた。混成の社会環境に置かれた海辺の民はしばしば、支配の手段も避難先も持ち合わせない、そこでの少数派集団であった。

- 忘却の類型 トナカイ・チュクチ出身の人たちの間ですら、無論、土着的知識の高水準の保持が均し並に観察されるわけではない。第1に、チュクチ・コミュニティの特定部分——ほとんどが都市に在住する若者たちであるが——は脱落して、伝統的信仰は完全に放棄している。第2に、伝統への執着が地域ごとに、隣接する村の間でも、はたまたそれぞれのキャンプごとに異なる。言い換えると、ある村は他の村より「伝統的」と見做される。第3は、現今のツンドラの民の文化的宇宙が目に見えて縮みつつあるという事実である。環境や精神世界にかかわる伝統情報も、ある部分はかなりよく保持されるのに、他の部分は忘却の彼方へ追い遣られる。

海辺の民同様に、ツンドラの民も一般に自らの生活空間を、動物や精霊と共有するという観念はいまだに保持している。しかしながら、かつてのツンドラは、今日よりも遥かに稠密な「居住」密度を擁していた。かつては各々の動植物や無数の精霊が人間や「他界」と、意味や相互関係のネットワークによって濃密に結びついていた。今日の遊牧民の宇宙では、構成員も目に見える行為者もすっかり少なくなったが、それは勿論、ツンドラの動植物の絶対数が減少したからではなくて、重大な文化的喪失が出来たためである。

他方で、トナカイ・チュクチの世界観における幾つかの中核的シンボルの価値——つまり、ツンドラやトナカイの価値——は、劇的に肥大した。両者は、チュクチの文化宇宙やチュクチ民族を支える大黒柱のようなものへ転換される。われわれは一度ならず、「もしトナカイがいなくなれば、チュクチ文化もチュクチ民族もない。もしツンドラが消えてしまうなら、チュクチもまた姿を消すであろう」という語りを耳にする機会があった。

4. 文化変化の「混成」モデルと「線状」モデル

もしわれわれがまさに文化変換の——ツンドラ対海辺という——相異なる類型を想定するのであれば、文化伝達（「記憶」）ならびに文化喪失（「忘却」）の過程において、ある種の基本的不一致に逢着することになる。われわれは別の著作で、フォン・ユクスキュル（Uexkuell 1982）やインゴルド（Ingold 1992）の議論を受けて、文化は環境から特定の要素や物体を、——儀礼や信仰、神話、分類を介して——それぞれに承認された意味を付与することによって、自らの内へ取り込むと論じた。文化喪失という状況のもとで逆のことが起きるとき、かつては有意であった要素やシンボルが「グレイ・ゾーン」に復帰し、もしそれらに帰せられていた文化的意味づけが失われる場合には、再び中立的な物体と化すことすらありうるであろう。

チュコトカではツンドラの民と海辺の民の何れにおいても、かつて承認されていた宇宙が縮んでゆくにつれて、文化的「盲点」が次第に広がってゆく。しかしながら、われわれが考察したふたつの文化では、伝統的知識に新たに生じた空隙が別個の手段によって埋め合わされている。トナカイ・チュクチでは既述のように、彼らの伝統遺産における幾つかの中核的生業やシンボル、何よりもまずはツンドラとトナカイの価値が、超越的価値（super-values）の地位にまで高められる。海辺の民であるユピク・エスキモーと海岸チュクチは、自らの伝統的知識に生じた空隙を別途に充填する。彼らは外部の文化から価値や解釈、信仰を積極的に取り込んでおり、その際には非精神的解釈や実践的論証、そして汚染や狩猟獣の過剰殺害、はたまた宇宙線といった環境をめぐるパラダイム

に焦点を絞っている。

われわれは別の労作において、後者の変換を比喩的に「混成」言語の発展と比較してみた (Krupnik and Vakhtin 1997: 248-249)。あらゆる言語は他の諸言語から借用を行っているわけだから、混成言語とは、単に他言語からの借用が著しい言語ではなくて、寧ろその基本構造が別の源泉に由来する言語のことである。例えば、語彙に注目する限り明白にある語族に帰属する言語が、形態論や文法的特徴に関しては、別のきわめて異質な語族に分類されるような事例である (Bakker and Mouse 1994: 5)。

今ひとつの言語学からの類推は、言語情報が致命的に不足するような状況で混成言語は順調に発展するという命題である。同様に、「混成」文化は文化情報が極度に不足する状況のもとで出来し、その旧遺産に生じた欠損部は、そのままで伝達されるのではなくて、他の文化伝統からの借用材で充填されるのである。とはいえ、この新しい混成物は次第にコミュニティに定着するようになって、あらゆる文化の主要な——つまり、その担い手の独自のアイデンティティを支える——機能を果たすことができる。

今ひとつの、恐らくもっと頻繁に見られる文化変化のタイプは、われわれが「線状変換」と命名した事象、つまり、その原初の可視的な始祖にまで容易に辿れるような文化をもたらす。近代における変化の過程で、それもやはり原初の遺産の相当部分を失うものの、多くの要素を新たに獲得することもできる。その象徴空間もやはり大幅に縮むことがありえ、現在の担い手には何らの意味も有さない多くの「盲点」を残すかも知れない。だが、幾つかの中核的シンボルを「超越的価値」のレベルにまで高めることによって、かかる文化はその継続と持久力を、明瞭かつきわめて目に見える形で提示することができる。取り返しのつかぬ断絶は皆無であるから、その担い手のみならず外部の人たちまでがしばしば、そのような文化を再活性化させることができ、「ルーツへの回帰」を通じての復興すら可能である、と信じるのである。

一例として、トナカイ・チュクチのキルヴェイ (Kilvei) という春の祭りに言及するが、われわれは1996年、タヴァイヴァーム村で上演された同祭典を親しく観察する機会に恵まれた (写真2-5)。タヴァイヴァーム村や近隣のアナディリ市に在住する、多くのチュクチの人たちと面接調査を重ねるなかで、キルヴェイ祭の儀礼やシンボルの意味づけに関する知識は、その核心部しか記憶されないこともありうる、という事実が判明した。祭典の次第は、われわれの観察した、演出されたパフォーマンスがまさにそうだったように、(トナカイの枝角とその肉以外は) 生きたトナカイさえ会場には不在であるところまで、簡略化されることもありうる。しかし、最小の知識しか有さぬ人たちでさえ、祭典のエッセンスを説明し、その古いルーツを強調することは、依然として可能である⁵⁾。しかも、町で行われる祭典は「本物のキルヴェイ」の象徴的代替物である、と人々は異口同音に語るとともに、ツンドラの最果ての露营地では「本物のキルヴェイ」が、時を同じくして挙行中であることも信じていた。こうして、「本物のキルヴェイ」

はいつでも再創造することが可能である。誰しものがなすべきであるのは、古い祭りの真版を求めて遠隔のツンドラ・キャンプまで赴くことである。文化の継続は——その担い手の心のなかで——このように維持されるわけである。

ここには、われわれが「線状」と命名した文化変化のパターンと、「混成」と称されるパターンとの重要な違いが認められる。後者の場合では、ある儀礼の詳細が忘れられたとすると、担い手にはそれを回復すべく赴く所がどこにもない。その代わりに、彼らは再発明によって、はたまたロシア語で記された近代の代替物をもとに、自らの伝統を再構成せねばならない。かかる事態は、1980年代にチュコトカの幾つかの海辺のコミュニティにおいて、ユピクのプロの民族学者テイン（Tasjan Tein）博士がロシア語で執筆した脚本に基づいて、古式「鯨祭り」の再現が試みられたとき実際に起きている（Tein 1984, 1992）。

もとより、文化変化をめぐる「混成」「線状」の両パターンは、確立された様式と言うよりも寧ろ趨勢である。われわれがチュコトカで記録した個々の面接調査の多くは、混成変換や線状変換を示唆する例証の複雑な組み合わせを、しばしば呈していた。われわれは依然として、主として「混成」タイプの文化変化であるのか、それとも「線状」タイプが主流であるかをめぐって評価することを可能にする、何らかの指標が存在すると信ずるものである。

第1の指標は、伝統遺産の空隙を「埋める」パターンである。両タイプの文化は何れも借用に前向きであり、伝統的知識はその相当部分を喪失したか、目下その途上にある。にもかかわらず、「線状」変換のもとでは、現代文化が、先祖の中核的シンボルや価値の幾つかについて、それらの地位を超越的価値のレベルにまで高める形で、保持するであろう。北アラスカに見られる、現代のイヌピウト・エスキモーの世界観におけるセミ鯨や鯨狩りの位置づけは、まさにそれである（see: Lowenstein 1993; Turner 1994; Victor 1988; Worl 1980, etc.）。彼らは幾世代にもわたって鯨猟に従事してきたとはいえ、セミ鯨も、また頗る重要な生業活動であった鯨狩りでさえ、「イヌピウトらしさ」の主要な、そしてまた唯一のシンボルと見做すことは決してなかった。にもかかわらず、今日では確かに、そのように想定されているのである。

「混成」変化パターンのもとでは、古いシンボルや価値の幾つかがしばしば、他の文化から借用された新しいパラダイムに合わせて再解釈されるか、はたまた再発明されることすらある。今日も海辺で生活するユピクの人々はしばしば、自分らが海辺で暮らして海棲哺乳動物を狩るのは、それが「われわれのエコシステム」であるからだと言う。

これまた言及済みながら、第2の指標は「ルーツへの回帰」に共通する態度である。線状変換のもとでは、現在の文化が2車線道路と考えられるのが通例である。人々は常に、自らの民族的知識やアイデンティティの源泉への回帰を、少なくともひとつの潜在的選択肢と見做している。彼らの意見によると、古老に相談するならば、また僻遠のト

ナカイ遊牧キャンプへ赴けば、あるいは単に「ツンドラに行く」だけで、伝統は復興させることが可能と言う。人々は常時、文化の力をどこでどのようにして再入手できるかを、——そのプログラムは完璧に空想的で、理念的ではあるものの——知っていると考えている。そのひとつの好例は、「もしも、われわれの仲間を全て集められて、もし全員をたとえ一夏でもツンドラに結集させられさえすれば、われわれは全てを思い出すことができよう」という、上で引用した1996年採録の陳述である。変化がどれほどであろうとも、安心立命の境地は、伝統の復興を可能にすると想定される人たちや場所、そしてまた活動までも、掌を指すが如く、常に指定することができたという事実によって支えられている。

「混成変換」のもとでは、文化がそのような資源を有していない。人々がもし、放棄された村や伝統的生業活動に復帰するか、あるいは単に古老のもとへ赴くならば、上首尾に伝統的知識やアイデンティティを再興するであろうという願望は、決して共有されることがなかった。まさにこの故に、いかなる文化復興といえども、現代のユビクの人々は自らの文化の特定の象徴的要素との関連でしか捉えられず、原住民のみで構成する村や露营地での「ユビクの真の生活」の再構成が発想されることは決してなかった。

第3の指標は、自らの文化的ルーツに対する忠誠心が強いが弱いかにあるが、それは個人的選択の問題であった。トナカイ・チュクチのもとでは、伝統に関する知識のレベルが、年齢や出生地（例えば、遊牧キャンプか町か）、あるいは両親や祖父母のような経験豊かな古老に対する個人的なアクセスと、ほとんど普遍的に相関している。一般的には、年を取れば取るほど、知識のレベルはそれだけ高くなることが期待される。それに比して海辺に住むユビクの人々のもとでは、専門知識のレベルがしばしば、個人的な決断の問題である。それは、人が成人の初期段階において、「知識を増やし」て「より伝統的である」ことを意識的に選択したか否かに、強度に依存する。混成家族の出身者にもかかわらず、古老との対話から、はたまたロシア語で記された民族学テキストの精読から大量の知識を「学習した」人たちからも、われわれは多くのかかなり洗練された説明を記録した。

「個人的選択」の問題はまた、現代の文化変化を分析する際に新しい、「個人としての関与」という要因を提起する。かつてミード（Margaret Mead）はこの語を、ニューギニア原住民のもとに見られた世代間の溝を記述するために用いた（Mead 1970）。それは、チュコトカの現状にも適用することが十分に可能である。

今日の中心的問題は関与であるが、過去、現在または未来の何れに対して、理想主義的若者は自らに関与させることが可能であろうか。この意味での関与は、文字を解さぬ未開人に対しては無意味な問いかけであったろう。彼はかつてあった儘の人間であり、彼自身のような人たちのひとりに過ぎぬからであった（Mead 1970: xi）。

5. 結 語

文化変化をめぐる「混成」パターンを「線状」パターンから識別するための特徴は、間違いなく、さらに列挙を重ねることができたであろう。ここで重要なのは、ふたつのパターンが何れも、ポスト・ジェサップ期に手痛く解体された文化伝達を背景として出来たという事実である。無論、「古きよき日々」においてさえ自由な情報の流れは決してなかった。文化的専門知識をめぐる顕著なる不平等も、就中、シャマニズムやその他の精神的知識のレベルにあっては、ごくありふれた現象である。にもかかわらず、一定程度の知的文化が共有されるならば、かかる状況はコミュニティを結束させ、その全ての成員に対して共通のアイデンティティを提供してきたのである。

今日のチュコトカにおいて原住民コミュニティに見られる知識の不平等は、全く異なる性質のものである。その変化過程は、まず漸進的な弱化に始まり、次いでは、専門知識の最上位部分——シャマニズムや神話、シンボル、伝統生業にかかわる知識——の、用意周到な根絶へと引き継がれた。その結果、自らの伝統の「イロハ」しか弁えぬ者や、はたまた頗る僅かを知るだけの者の数が劇的に増大した。われわれの議論が示すとおり、少なくともふたつの相異なる戦略が、溝を埋めるために用いられた。「混成」変化パターンのもとでは、海辺で生活するユピクや海岸チュクチの人々の事例のように、中核的伝統における溝が、再解釈や再発明、そしてまた——新しい教育制度やマスメディア、外部者の知識からの——借用を介して、典型的に埋められた。他方で、トナカイ・チュクチ（そして北アラスカのイヌピアト・エスキモー）の事例のように、「線状」パターンに従って変換がなされる場合、残存する幾つの中核的シンボルの価値を拡張することで、知識における溝は埋められた。これらのシンボルは結局、民族の超越的価値となって、「トナカイがいる限り、われわれチュクチは生きるであろう」と語られるように、民族的アイデンティティを支えるために、頗る重要な役割を果たし続ける。

これは決して、文化変化の「混成」の道が、強靱で生き生きとしたアイデンティティを生み出さないという意味ではない。われわれは、プロヴィデニヤの町で生まれ育った15歳の少年から、心を揺さぶられるような事例を聴取した。彼は偶然にも、1970年代にわれわれとともに仕事をしたユピクの4人の古老の曾孫であった。彼が話すのはロシア語だけであり、ユピクの歌や儀礼、物語、踊りについては全く知識がない。彼はセイウチの肉が大嫌いで、海獺に出掛けたのもただの1度だけ、それも「気晴らしのため」だったという。ユピクの伝統に関する彼の知識は、精々が初歩的なものに止まり、しかもそれを彼に伝える媒体はロシア語であった。

それにも拘らず、この少年から受ける全般的印象は、相対的な文化的安定感である。彼は、自分が遠近共々の親族で構成された広範なネットワークの一員として、「彼の土

地」で暮らしている、という強烈な感覚を有している。その土地や、故郷の町の周辺にある海辺を彼は愛しており、しかもそれを熟知している。15歳の少年にしては多くの旅を経験していて、チュコトカの僻遠の地に暮らしている親族のコミュニティも幾つか訪問している。彼は自らをユピクと認識している。そして、自らのアイデンティティの新しいルーツを、彼の子供たちにも伝達することが期待される。重要なことは、そのようなカクテル文化が、近代化のなかで失われた伝統的知識における空隙を充填することを可能とした、という事実である。それはまた、彼自身や彼のコミュニティに対して、持続するアイデンティティも提供している。これをもって、文化の任務は完遂されたといえよう。

謝 辞

われわれの研究は、「チュコトカとアラスカにおける環境変化と土着的知識」と題するプロジェクトのもとで実行された。われわれのプロジェクト・コーディネーターである、英国ケンブリッジ市のケンブリッジ大学・スコット極地研究所のヴィテプスキー博士 (Dr. Piers Vitebsky) に対し、まずお礼を申し上げたい。チュコトカでは、さまざまな個人や現地機関が、われわれの調査に支援の手を差し伸べてくださった。チュコトカのユピク協会 (Chair, Ms. Ljudmila Ajanganga), 「チュコトカ」研究センター (then-Director, Dr. Aleksandr Galanin, staff members Dr. Anna Belikovich, Nadezhda Vukvukai, Tamara Koravyje, and others), チュコトカ高等教員訓練研究所 (then-Director, Ms. Margarita Lytkina) の支援は、格別の謝辞に値する。最後に、われわれが出会ったユピクとチュクチの古老や文化的エキスパートの多くの方々にも、心からの感謝を申し上げる次第である。彼らには、面接や洞察、現地ネットワークへのアクセス、批判、そして優れた助言を通じて、われわれの調査へ寛大な支持を与えていただいた。ポスト・ジェサップ期の変化と近代化をめぐる複合的面接調査の記録に何らかの欠陥がある場合、その責任は偏にわれわれ両名のみが負うべきものである。

[英文原稿から井上紘一訳]

注

- 1) «*Environmental Change and Indigenous Knowledge in Chukotka and Alaska*» と題する本プロジェクトは、英国の社会調査評議会から研究助成を受けた。Coordinator はケンブリッジ大学スコット極地研究所の Piers Vitebsky 博士。
- 2) 同プロジェクトにかかわる既刊労作 Krupnik and Vakhtin 1997, 1999; Vakhtin 2001 も参照されたい。
- 3) とりわけ一時的居住者は多くがロシア中央部へ帰郷し、また村落部に在住する原住民も同管区ならびに地区中心地へ引切りなしに流入するなど、恒常人口は常時変動するため、より

正確な数値を得ることは困難である。

- 4) この関連では、チュクチの民族誌や精神文化、フォークロアに関するボゴラスの古典的コレクションが、われわれの一次資料である (Bogoras 1904–1909/1975; 1909; 1917, etc.)。この地域を訪れたその他のロシア人 (e.g., Kalinnikov 1912) や、セントローレンス諸島で活動したアメリカ人宣教師 (Doty 1900; Lerrigo 1901, 1902), またアラスカ原住民の間で採集された現代の民族誌データ (e.g. Nelson 1899/1983) が伝える僅かな同時代報告は、副次的な情報源となろう。1900 年代初頭のシベリア・ユピクの精神文化を伝える最良の記録は、ウシャコフ (Georgij Ushakov) の報告である (Ushakov 1972)。ソ連で最初の将校としてウランゲル島へ派遣されたウシャコフは、1926–1928 年に 10 家族からなるユピクの小集落を担当した。
- 5) 伝統的キルヴェイ祭については、概略ながらボゴラスが記載し (Bogoras 1904–1909/1975: 377–378), そしてクズネツォヴァ (Vera G. Kuznetsova) は微に入り細を穿って儀礼を描写している (Kuznetsova 1957)。ボゴラスはこれを、トナカイの枝角の成長に関する年周期を記念する「枝角の儀式」と同定した。一方で、クズネツォヴァはキルヴェイを、春のトナカイの出産を祝う祭りと解している。

参考文献

Bakker, P. and M. Mouse

1994 *Mixed Languages: 15 Case Studies in Language Interwinning. Studies in Language and Language Use* 13. Amsterdam: IFOTT.

Bogoras, W.

1901 Владимир Богораз, Очерк материального быта оленных чукчей составленный на основании коллекции Н.Л. Гондатти (The Overview of Material Culture of the Reindeer Chukchi as Based Upon Collection by N.L. Gondatti). *Сборник музея антропологии и этнографии* 2. Санкт-Петербург.

1904–1909 *The Chukchee. (Memoirs of the American Museum of Natural History* XI. Leiden & New York). Reprinted by AMS Press, New York (1975).

1910 Chukchee Mythology. *Memoirs of the American Museum of Natural History* XII (1): 1–197. Leiden & New York. Reprinted by AMS Press, New York (1975).

1928 Chukchi Tales. *Journal of American Folklore* XLI (161): 297–452.

Doty, W.F.

1900 The Eskimo on St. Lawrence Island, Alaska. *Ninth Annual Report on Introduction of Domestic Reindeer into Alaska*, pp. 186–223. Washington, D.C.

Ingold, T.

1992 Culture and the perception of the environment. In E. Doll and D. Parkin (eds.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, pp. 39–56. London and New York: Routledge

Kalinnikov

1912 Николай Калинин, Наш крайний Северо-Восток (Our Far North-East). *Записки по гидрографии* (Suppl. to Vol. 34). Санкт-Петербург.

Kerttula, A.

1997 Antler on the sea: Creating and maintaining cultural group boundaries among the

- Chukchi, Yupik, and newcomers of Sireniki. *Arctic Anthropology* 34(1): 212–226.
- 2000 *Antler on the Sea: The Yupik and Chukchi of the Russian Far East*. Ithaca: Cornell University Press.
- Krupnik, I.
- 1996 The ‘Bogoras enigma’: Bounds of culture and formats of anthropologists. In Václav Hubinger (ed.), *Grasping the Changing World. Anthropological Concepts in the Postmodern Era*, pp. 35–52. London and New York: Routledge.
- 2001a Игорь Крупник, *Пусть говорят наши старики. Рассказы азиатских эскимосов-юпик. Записи 1975–1987 гг.* (Let Our Elders Speak. Stories of the Siberian Yupik Eskimo, 1975–1987). Moscow: Russian Institute of Cultural and Natural Heritage.
- 2001b In the ‘House of Dismay’: Knowledge, culture, and Post-Soviet politics in Chukotka, 1995–1996. In Erich Kasten (ed.), *People and the Land. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*, pp. 7–44. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Krupnik, I. and N. Vakhtin
- 1997 Indigenous knowledge in modern culture. Siberian Yupik ecological legacy in transition. *Arctic Anthropology* 34(1): 236–252.
- Kulikova
- 1984 Идея В. Куликова, *Оленеводческая лексика в современном чукотском языке* (Reindeer Breeding Lexicon in Contemporary Chukchi). Candidate of Sciences Dissertation. 179 Pp. Leningrad: Institute of Linguistic Research.
- Kuznetsova
- 1957 Вера Кузнецова, Материалы по праздникам и обрядам амгуемских оленных чукчей (Data on Rites and Beliefs of the Reindeer Chukchi of the Amguema River Area). *Сибирский этнографический сборник II (Труды Института этнографии АН СССР 35)*. Стр. 263–326. Moscow-Leningrad.
- Lerrigo, P.H.
- 1901 Report from St. Lawrence island and abstracts of (daily) journal, Gambell, St. Lawrence Island, 1900/1901. *Tenth Annual Report on Introduction of Domestic Reindeer into Alaska*, pp. 98–133. Washington, D.C.
- 1902 Abstract of daily journal on St. Lawrence island, 1901/1902. *Eleventh Annual Report on Introduction of Domestic Reindeer into Alaska*, pp. 97–123. Washington, D.C.
- Lowenstein, T.
- 1993 *Ancient Land: Sacred Whale. The Inuit Hunt and Its Ritual*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Mead, M.
- 1970 *Culture and Commitment. A Study of the Generational Gap*. New York: The American Museum of Natural History.
- Nelson, E.
- 1899 *The Eskimo about Bering Strait*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office. Reprinted in 1983, Smithsonian Institution Press.
- Takakava
- 1990 Маргарита Такава, *Праздники и обряды народностей Чукотки* (Festivals and Rituals of the Peoples of Chukotka). Compiled by M. Takakava. Магадан: Магаданское

книжное издательство.

Tein

1984 Тасян С. Тейн, *Праздники эскимосов* (Eskimo Festivals). Магадан: Магаданское книжное издательство.

1992 *И было так* (And So It Used to Be...). Магадан: Магаданское книжное издательство.

Turner, E.

1994 The effect of contact on the religion of the Inupiat Eskimos. In Takashi Irimoto and Takako Yamada (eds.), *Circumpolar Religion and Ecology. An Anthropology of the North*, pp. 143–161. Tokyo: Tokyo University Press.

Тымневье

1992 Виктор Н. Тымневые, *Мелодии Тавайваамской тундры* (The Melodies of the Tavaivaam Tundra). Анадырь: Чукотский окружной центр народного творчества.

Uexkuell, J. von

1982 The theory of meaning. *Semiotica* 42: 25–82.

Ushakov

1972 Георгий Ушаков, *Остров метелей* (The Island of Blizzards). Ленинград: Географгиз.

Vakhtin, N.B.

1993 Towards a typology of language situations in the Far North. *Anthropology and Archeology of Eurasia* 32(1): 66–92.

1994 Native peoples of the Russian Far North. In *Polar Peoples. Self-Determination and Development*, pp. 29–80. London: Minority Rights Group (Originally published in 1992).

2001 Franz Boas and the shaping of the Jesup research in Siberia. In I. Krupnik and W. W. Fitzhugh (eds.), *Gateways*, pp. 71–89.

Vakhtin *et al.*

2004 Николай Б. Вахтин, Евгений Головкин, и Петер Швейцер, *Русские старожилы Сибири. Символические и социальные аспекты самосознания* (Russian Old-Settlers in Siberia. Symbolic and Social Aspects of Self-Identification). Санкт-Петербург: Новое издательство.

Vakhtin, N.B. and I. Krupnik

1999 Power, politics, and heritage: Undercurrent transformations in the Post-Soviet Arctic: The case of Chukotka. In Frank Sejersen (ed.), *Topics in Arctic Social Sciences* 3: 27–42. Copenhagen. (Keynotes Presented at the Third International Congress of Arctic Social Sciences: entitled “Changes in the Circumpolar North. Culture, Ethics, and Self-Determination”).

Victor, A-M.

1987 Éléments symboliques de la chasse ... la baleine. *Études/Inuit/Studies* 11(2): 139–164.

Vitebsky, P.

1993 *Dialogues with the Dead*. Cambridge: Cambridge University Press.

Worl, R.

1980 The North Slope Inupiat whaling complex. In Y. Kotani and W.B. Workman (eds.), *Alaska Native Culture and History (Senri Ethnological Studies 4)*, pp. 305–332. Osaka: National Museum of Ethnology.



(a)



(b)



(c)

写真1 (a, b, c) アナディリ市風景 (1996年5月, イーゴリ・クルプニク撮影)。



写真2 タヴァイヴァーム村で開催されたキルヴェイ祭（1996年5月，I. クルブニク撮影）。



写真3 特設のヤーランガ（トナカイ飼育者のテント）を背景に，再生されたキルヴェイ祭の儀礼を上演する子供たち（1996年5月，I. クルブニク撮影）。



(a)



(b)

写真4 (a, b) タヴァイヴァーム村や至近のアナディリ市からキルヴェイ祭に参集した人々(1996年5月, I. クルブニク撮影)。



(a)



(b)

写真5 (a, b) モダンなチュクチ・ロックバンド演奏に引き続いて上演された、現地のユビク・チュクチ混成チームによる古式舞踊 (1996年5月, I. クルブニク撮影)。