

УДК 398.4

DOI: 10.17223/2312461X/28/14

## ВОСПОМИНАНИЯ О ЧУДЕСАХ И КАМЛЕНИЯХ ЭСКИМОССКОГО ШАМАНА: СОВРЕМЕННАЯ АТОМИЗАЦИЯ РИТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ И ПОСТСОВЕТСКАЯ НОСТАЛЬГИЯ\*

---

Дмитрий Анатольевич Опарин

**Аннотация.** В первой половине 1970-х гг. в преимущественно эскимосском прибрежном селе Новое Чаплино (Чукотка) умер шаман по имени Аг'лю, о котором у его современников сохранилось множество воспоминаний. Аг'лю является, с одной стороны, героем современного мифа, а с другой – героем относительно недавнего советского прошлого. Он уважаемый шаман, воплощение традиции и чудесного дара, свойственного отдельным эскимосам, и одновременно фокусник, шулер, обманщик, любивший выпить и всегда нуждавшийся в деньгах для того, чтобы опохмелиться. Собранные зимой 2020 г. воспоминания о подпольных шаманских камланиях послевоенного времени и анекдотических чудесах, творимых Аг'лю, рассматриваются в контексте современной рефлексии о «старой жизни» и постсоветской ностальгии по чувству общности и ритуальной насыщенности, имевших место в тот период. Почему Аг'лю называли «сильнейшим шаманом», а живших позже *знающих* эскимосов шаманами не называли? Что нам говорят мемораты о шаманах о ритуальной динамике в прибрежной Чукотке? Можем ли мы писать об исчезновении шаманизма у азиатских эскимосов, или похороны этой традиции преждевременны?

**Ключевые слова:** шаманизм, Чукотка, эскимосы, советский период, мемораты о шаманах, анимизм, духи, ностальгия

*«...я помню, бабушка у меня немножко была шаманка. Я помню, в нулевом или первом классе мне зуб вырвали. Я ревела страшно, больно было, а она начала молиться монотонно. Я так поняла: “Морж нырнул под воду и начал вытаскивать себе корм, иманак’ [эск., моллюски, которыми питается морж]”. И вот она мне [издает всасывающий звук], и я прям чувствовала, как она мне тянет.*

**– Боль вытаскивает.**

*– И вот прошло. Потом нашего отчима собаки раскушали. Свора собак, которые на нартах ездят, бортовые собаки. Всю спину, аж куски мяса висели. А он был в кухлянке [верхняя меховая одежда]. И бабушка моя его так языком [слизывает]. Он [когда] умер – шрама не было. Хороший у нее был язык. Я постоянно спрашивала: кем ты вернулась, кем ты была? Я с любопытством, вот поэтому я запоминала.*

---

\* Исследование осуществлено при поддержке Российского научного фонда, проект «Частная история и ритуальная динамика в прибрежной Чукотке», № 19-78-00070.

– *А бабушка немного шаманила?*

– *Она немножко шаманила, то только для своих. Бывают такие люди, которые для всех, а она в основном для своих. Для родных, для нас. Втихаря».*

Это отрывок из разговора, состоявшегося в феврале 2020 г. в селе Новое Чаплино (Чукотка) с местной жительницей 1953 г. рождения. Она вспоминает о способах лечения, которые применяла ее бабушка в случае заболевания кого-нибудь из членов семьи. Излечение через «высасывание» болезни – далеко не самая распространенная ритуальная форма избавления от физического недуга среди азиатских эскимосов. Однако сейчас повсеместно встречаются другие практики исцеления – лечение старыми документами и фотографиями умерших родственников, отдельными старыми предметами, обладающими своей биографией и силой, связанной с помощью предков. Эти практики актуальны практически для каждой аборигенной семьи региона.

Современная ритуальная повседневность прибрежной Чукотки вариативна. Каждый эскимос и чукча имеет местное имя, данное ему в честь чаще всего умершего родственника – так новорожденный возвращается кем-то из своих предков (Вахтин 2001; Опарин 2015). Люди продолжают интерпретировать сны и общаться во снах с ушедшими близкими, местные жители просят у духов летной погоды или удачи в том или ином деле, бросают бусинки на дорогу. Во многих домах висят «охранники», как местные жители сами их называют, – старые колотушки для выбивания снега из меховой одежды, сделанные из рога оленя, защищающие дом и его обитателей от злого влияния. Некоторые помнят наизусть заговоры, переданные им предками, у других хранятся тетради, в которых заговоры записаны от руки на эскимосском языке. Кормление духов (умерших людей, в том числе и предков) – разнообразная ритуальная практика, широко распространенная среди всех коренных жителей Нового Чаплино, за исключением отдельных христиан (Опарин 2012; Опарин 2013). Люди отламывают от еды небольшие кусочки и бросают их в окно, кидают в доме или высыпают в специально разведенный для ритуала костер. Многообразны поводы, места и материальные объекты кормления (часто люди кормят предметы, символизирующие умерших и обладающие их силой). Поминки по всем предкам и умершим родственникам сразу, известным участникам церемонии лично и тем, которых они не застали, чаще всего проходящие ежегодно ранней осенью или поздней весной, являются наиболее организованным и ритуализированным видом кормления. Однако в течение года совершается множество других менее упорядоченных актов кормления духов.

Ритуал присутствует в той или иной степени и с разной частотой в повседневной жизни каждого аборигенного жителя региона. В основе

религиозных представлений современных эскимосов лежит вера в возможность коммуникации, в том числе и прямого диалога, с умершими. Эта, иногда каждодневная коммуникация проявляется в разнообразных индивидуальных ритуальных практиках. За то время, что я общаюсь с местными жителями, а впервые я поехал на Чукотку в 2011 г., никто из них ни разу не ответил утвердительно на мой вопрос о существовании сейчас эскимосских шаманов. Однако многие говорили так: «есть те, кто по-женски шаманит», «шаманов нет, но каждый сам себя лечит», «шаманов нет, но он / она, я знаю, шаманил / а раньше», «у нас шаманов нет, а в Чукотском районе [соседний район с преобладающим чукотским населением] должны быть». Одна эскимоска из Нового Чаплино в 2012 г. показала мне копыто снежного барана, обтянутое оленьими жилами, на которые были нанизаны старые бусинки. Это копыто досталось ей от матери, а ей в свою очередь – от ее предков. Копыто используется в лечении; его следует немного опалить и стряхнуть с его помощью с человека болезни, а потом «отблагодарить» копыто бусинкой, нанизанной на оленью жилу. Мать этой эскимосской женщины перед смертью говорила: «Я не шаманка, не могу вас молитвам учить. У меня осталось только вот это копыто». В данном случае *молитвами* женщина называла эскимосские заговоры (*к'анымсюк*), которые обладают большой силой. Так, женщина, умеющая лечить копытом и сохранившая этот сакральный предмет, не называла себя шаманкой, в том числе потому, что она не знала заговоры. Какие смыслы закладывают люди в такое действие, как шаманить? Почему отдельный человек может шаманить, однако, шаманом или шаманкой его / ее не называют? Что значит «каждый сам себя лечит», и почему ритуальные целительские практики, ограниченные семейным кругом, люди не называют шаманством или шаманизмом?

Исследователи шаманизма в Сибири разделяют такие понятия, как *шаманство* (*бытовое шаманство*) и *шаманизм*. Под *шаманством* понимается «четко оформленная и широко распространенная в конкретных этно-культурных вариантах *система представлений*» (здесь и далее курсив мой. – Д.О.) (Функ, Харитоновна 2012: 121), тогда как шаманизм определяется как «феномен, сформированный шаманом как *личностью*» (121–122). В настоящее время в селе Новое Чаплино с подавляющим эскимосским населением, если пользоваться данной классификацией, речь может идти о *бытовом шаманстве*, которое характеризуется как «магико-мистическая и ритуально-практическая сторона жизни социума, определяемая системой верований и представлений, сформировавшихся на основе сведений о шаманском знании и практике с включением в эту вторичную (по отношению к шаманизму) систему собственных и заимствованных верований и представлений» (122). В определенные периоды и в определенных обществах мы можем говорить о сложной системе под названием *шаманизм*, в центре которой

стоит личность одного или нескольких шаманов, наделенных исключительным талантом и обладающих социальным капиталом. Тогда как в других случаях, в том числе и в современной ситуации в эскимосских селах Чукотки ритуальный повседневный фон, наполненный целительскими практиками, анимистическими представлениями и микроритуалами, связанными с коммуникацией с духами умерших, может именоваться *бытовым шаманством*, в котором нет ни фигуры шамана, ни соответственно шаманских камланий.

Истории о сильных эскимосских и чукотских шаманах в регионе вокруг крупнейшего поселения азиатских эскимосов Ун'азик', или Старое Чаплино (закрыто в 1958 г., все жители были переселены в только что основанное Новое Чаплино), встречаются, в частности, в довоенной советской периодике (Богораз-Тан 1932; Сергеева 1935), в воспоминаниях, записанных И.И. Крупником и М.А. Членовым (Крупник 2000; Krupnik, Chlenov 2013). Многие из исследователей обществ и культуры азиатских эскимосов, касавшихся темы шаманизма, солидарны с тем, что, несмотря на сведения о крупных и харизматичных шаманах среди этого народа, мы не можем говорить об эскимосских религиозных авторитетах прошлого как об определенной дифференцированной группе ритуальных экспертов (Богораз-Тан 1932: 153–154; Теин 1981; Krupnik, Chlenov 2013: 230), как о «жреческом классе». Крупные эскимосские шаманы, известные по историческим документам и воспоминаниям, записанным в первую очередь И.И. Крупником в 1970-е гг., предстают как обычные жители села, включенные в социальные и экономические отношения наравне со всеми, однако, отличающиеся целительскими навыками и особенными чудесными способностями. Этот дар не передавался по наследству и не давал шаманам каких-то определенных предпочтений. Шаманы не были кулаками или привилегированными специалистами. Известная Богоразу и некоторым информантам И.И. Крупника история о том, как чукотский шаман Ак'ыр с 1915 г. «окупировал» моржовое лежбище на острове Аракамчечен и брал с местных дань за охоту, угрожая им проклятием, а потом в 1928 г. был выгнан председателем исполнительного комитета недавно созданного Эскимосского туземного района Матлю (Богораз-Тан 1932: 156; Крупник 2000: 488–490; Krupnik, Chlenov 2013: 232–234), является, скорее всего, своеобразным смешением традиционных рассказов о шаманах и ранней советской колониальной мифологии, иллюстрацией ситуативной победы одной онтологии над другой.

### Воспоминания о шамане Аг'лю

В данной статье я хотел бы представить воспоминания местных жителей о самом известном на нынешний момент эскимосском шамане – Аг'лю (1920 (1916?) – первая половина 1970-х гг.) (рис. 1).



Рис. 1. Шаман Аг'лю (справа). 1960-е гг. Из личного архива Ирины Атаку

В ходе полевой работы я записывал истории и о других шаманах, но они были гораздо старше Аг'лю, и воспоминания о них незначительны, основаны чаще всего не на собственном опыте информантов, а на рассказах старших, уже ушедших родственников. Некоторые из жителей Нового Чаплино, родившиеся до переселения 1958 г., кое-что помнят о слепом шамане Айвых'ак'е. Одна жительница 1950 г. рождения рассказывала, что Айвых'ак' вошел в транс, чтобы найти пропавшие у кого-то тогда американские часы, и не смог выйти. В другой семье сохранилась история о том, что он повесился, и старшая сестра вернулась самим

шаманом Айвых'ак'ом (была названа именем этого шамана), а средняя – веревкой, на которой он повесился. Известным шаманом считался эскимос по имени Галмугйи, умерший в середине 1950-х гг. Он был дедом эскимосского танцора второй половины XX в. Владимира Насалика, основателя местного танцевального ансамбля «Солнышко». По рассказу вдовы Насалика, когда жена Галмугйи была беременна, тот отправился на птичий базар и обнаружил там мертвого мужчину с туго завязанным капюшоном (по-эскимосски капюшон – *насяк'*). И Галмугйи с женой назвали родившегося сына, отца Владимира, Насилком (дословно – «в капюшоне»).

Аг'лю – один из любимых героев историй местных жителей. Его практически все знают, кто-то помнит лично. В селе сейчас живут племянники и племянницы Аг'лю, его единственный сын Владимир Умкагье умер. Рассказы, записанные мною об Аг'лю, можно разделить на две группы – детские смутные воспоминания о закрытых ночных камланиях и анекдотические истории, в которых Аг'лю чаще всего выступает не в роли целителя или сказителя, а оказывается скорее фокусником и даже хулиганом. Воспоминания о шаманах – отдельный жанр полевых источников по бытовому шаманству или шаманизму (Доронин 2019: 101). Е.П. Батьянова, собиравшая рассказы о телеутских шаманах, считает, что бытование таких рассказов поддерживает в обществе «определенный уровень шаманской идеологии, способствует ее межпоколенной трансляции, влияет на формирование исторической и генеалогической памяти» (Батьянова 1995: 24). Фольклорист Е.С. Новик отмечает особенное разнообразие таких нарративов, которые сложно классифицировать: «...это и шаманские мифы, и предания о легендарных шаманах прошлого, и истории шаманских посвящений, и рассказы о состязаниях шаманов, шаманских путешествиях, фокусах, чудесах и т.д. Собиратели именуют их то сказками, то мифами, то бытовыми рассказами, генеалогическими или историческими преданиями, легендами, быличками и т.д.» (Новик 2004: 229). Д.Ю. Доронин, работающий на Алтае, выделяет две группы современных локальных нарративов о шаманах, которые записывают исследователи в Сибири: рассказы о ныне живущих шаманах и воспоминания о преследовании шаманов в советское время и их взаимодействии с властью (Доронин 2019: 101–102). Следует отметить, что встречи шаманов с представителями советской власти не всегда имели, казалось бы, предсказуемый репрессивный характер (Доронин 2013). Д.А. Функ, работающий среди шорцев и телеутов в Южной Сибири, призывает с осторожностью относиться к такого рода нарративам и не смешивать их с рассказами самих шаманов (Функ 2005: 34). Е.В. Ревуненкова в статье, посвященной шаманизму у теленгитов, пишет об особенной ценности воспоминаний о шаманах, которые могут свидетельствовать о том, «насколько сильна память по-

колений и прочность традиций» (Ревуненкова 1995: 66). Е.Н. Романова, специалист по якутскому шаманизму, склонна рассматривать такие рассказы, как «'культурный текст' общей памяти коллектива» (Романова 2008: 325). Исследователь считает, что старый коллективный текст генерирует новый: так, воспоминания об одной легендарной якутской шаманки начинают конструировать биографию ныне живущей другой шаманки. Вопрос о социальной жизни воспоминаний в ходе передачи и интерпретации в аборигенных обществах сибирской Арктики уже задавался (Stammler, Ivanova, Sidorova 2017: 2). Исследователей интересовала в первую очередь, как и когда серия личных историй становится историей коллективной и как это соотносится с локальной памятью, официальной или национальной, почему один личный опыт забывается, а другой становится общим камертоном.

Я не могу с полной уверенностью назвать записанные мною послевоенные воспоминания об эскимосском шамане Аг'лю «культурным текстом общей памяти коллектива». Одни рассказы индивидуализированы, повествуют о личных отношениях с шаманом, другие – вариативны (одна и та же история рассказывается разными людьми по-разному, с разными деталями и даже сюжетом). В данном случае речь идет о «памяти в группе, а не о памяти группы» (Bartlett 1995: 294; Stammler, Ivanova, Sidorova 2017: 4). Аг'лю является, с одной стороны, героем мифа, а с другой – героем относительно недавнего советского прошлого. Он – уважаемый шаман, воплощение традиции и чудесного дара, свойственного отдельным эскимосам, и одновременно фокусник, шулер, обманщик, любивший выпить и всегда нуждавшийся в деньгах, для того чтобы опохмелиться. Отдельные воспоминания об Аг'лю записал И.И. Крупник еще в 1970-е годы (Крупник 2000: 484–487; Крупник, Chlenov 2013: 264–265). Аг'лю, как любитель пострелять по столбам из китовых челюстей у заброшенного поселения Сиклюк, упоминается в исследовании «Китовая аллея» (Арутюнов, Крупник, Членов 1982: 98).

Первый рассказ об Аг'лю, который я собираюсь привести, был записан мною в феврале 2020 г. от женщины 1953 г. рождения, вдовы уже упоминавшегося эскимосского танцора Владимира Насалика (1938–2005). Ей же принадлежит и высказывание, которое я привел в начале статьи.

### Воспоминание 1.

*«– Аг'лю каким был? Вы говорите, бабушка только для своих шаманила, а Аг'лю – всему селу?»*

*– Всему селу.*

*– Откуда у него силы?»*

*– Не знаю. Володя рассказывал, что когда он, Аг'лю, был мальчишкой, дядя его убил нерпу. В Старом Чаплино, что ли. И Аг'лю побежал*

помочь ему. А нерпа была мерзлая совсем. И дядя ему дал веревку и вперед сам пошел. Шел-шел и что-то назад резко повернулся, смотрит – Аг'лю идет спокойно, а нерпа мерзлая за ним. И когда он повернулся, нерпа опять замерзла, и Аг'лю пришлось тащить. Вот, наверное, он тогда еще, мальчишкой, был шаманом. Шаманил. Бывает же у некоторых талант. А мы тупые вообще».

Второе воспоминание рассказала мне в январе 2020 г. внучатая племянница Аг'лю 1965 г. рождения.

### Воспоминание 2.

«Ну вот она [бабушка] говорила, что он фокусник, что много что мог. Я дома иногда вспоминаю и невестке своей рассказываю <...> Сейчас смотришь, по телевизору показывают иллюзионистов, фокусников знаменитых. Мне кажется, он был на их уровне, наравне с ними был бы такой знаменитый. Что-то умел такое делать, но выпивал, конечно, выпивал! Был такой грешок за ним. И его посадили за решетку – в вытрезвитель, в милицию. Закрыли на ключ, а он, Аг'лю, говорит милиционеру: 'ты лучше выпусти меня, я пойду домой, в Чаплино'. В Провидении [районный центр в 20 километрах от Нового Чаплино] это было. Нет уж, сиди, тот говорит, и закрыл его. И идет себе куда-то милиционер, поворачивается, а он за ним идет, рядом с ним! Тот в недоумении: как это, я ж его закрыл на ключ? А он за ним идет, сзади. Он опять, и несколько раз так. Он сам рассказывал бабушке, смеялся: он меня закроет, а я за ним иду.

Третья история повторялась несколькими жителями села Новое Чаплино в разных вариациях. Записал я ее от местной эскимоски 1950 г. рождения.

### Воспоминание 3.

«Раньше, когда мы были детьми, у нас ездил автобус. Старинный автобус. И там водил Кирилыч. Такой высокий старик. А раньше верхней дороги не было – только нижняя. Дебоширил Аг'лю – такой вот был, deboширил. А водитель ему говорит: хватит deboширить, успокойся! Надоело ему, остановил автобус и выгнал его. Выходи! Тот вышел и говорит водителю, Кирилычу: ну пока! Тот вошел, дверь закрыл, включает и не может уехать. Потом психанул и позвал его: иди! Этот сел, и они уехали. Вот такое я знаю. И его спрашивали. Он всегда стоял возле магазина, выпрашивал по 50 копеек, по 20 копеек. Раньше одеколон продавали, и он просил, и они, старики, пили. А потом его кто-то спросил: почему ты в магазине не берешь, ты же можешь? Он говорит: такое нельзя. Не то что честный, а нельзя. Дар пропадет.



**– Обмануть в магазине нельзя?**

– Да. Обмануть в магазине, говорит, я не могу. Не положено. Он никого не обманывал, просто он был такой сам по себе».

Последнее воспоминание включает два анекдотических случая. Записано от упоминавшейся вдовы Владимира Насалика.

#### Воспоминание 4.

**«– А Аглю вы помните?»**

– Этот вообще был! Я сама помню: мама водку купила, уголь привезли в кладовку. Она мне водку дает, говорит: спрячь. Это была суббота. Я пошла в угольник положила, засунула, а рано утром слышу – стучится Аг'лю. – Кто это? – Это я, Аг'лю. – Я опохмелиться пришел. Только он по-эскимосски. А мне любопытно. – Нету у меня опохмелиться! – Не ври: у тебя есть. – Я не вру, у меня нету. – Не ври: есть, есть! Вот послушай. И вдруг я слышу: комната у нас была и через стенку – угольник, а там бутылка вот так: ыыы!

**– Перекачивается?**

– Перекачивается. Мама тихонько мне: где ты спрятала? Я говорю: в угольнике. – Придется ему открыть. Он знал, а ведь я прятала! А потом Володя мой рассказывал: кто-то из его детей сильно упу [асцидия] хотел. Это было летом, что ли, тогда не было лодок. И Аг'лю зашел: а чего он плачет? – Да вот, упу хочет, а где взять! Он говорит: кружку дайте, простую такую. Не железная, а такая алюминиевая. – Воды наберите! Он что-то поговорил, накрыл платочком, засовывает руку, вытаскивает – упа! Аж с камнем и еще течет. – Еще надо? Еще вторую из этой кружки. Аж Володя с Кларой удивились. Вот он был сильнейший шаман!».

В 2011–2020 гг. я слышал и другие истории про Аг'лю – как он достал со дна винт от мотора лодки, постоянно находил у людей разные пропавшие вещи. И.И. Крупник записал в 1970-е гг. истории о том, как однажды Аглю нашел потерянные портфель и деньги председателя сельского совета соседнего села, «оживил» скелет чайки, а также купил три бутылки водки и колбасу на 1 рубль. Тема обмана в магазине вошла в местный шаманский фольклор и проявилась в разных вариациях – от установки не обманывать до анекдота про обман. В 1981 г. Крупник записал историю про винт, которую мне через почти 40 лет рассказала внучка информанта Крупника (Крупник 2000: 487).

Отдельную группу нарративов о шамане Аг'лю составляют рассказы о закрытых ночных камланиях. Что объединяет эти детские воспоминания (все рассказчики родились в середине – конце 1950-х гг. и воспоминания относятся к первой половине 1960-х гг.), так это то, что

камлания проходили ночью в пустой темной комнате в атмосфере секретности и при относительно большом скоплении людей, в том числе детей, которые не приходились шаману родственниками. Камлания сопровождались пением, игрой на бубне, и в ходе этих сеансов происходили чудеса, например, неожиданно мог заиграть патефон, к которому никто не подходил.

### Камлание 1.

*«Собирались все родственники близкие. Из комнаты всю мебель выносили. Ну какая раньше мебель была? Железные кровати, конечно, легко было убрать. Во всяком случае, так оставляли пустое. С этой стороны вот так вот дверь в комнату. Матрасы, одеяла, и мы все сидим <...> все сидят, лежат, кому как удобно. А он в центре комнаты, там тоже ничего. И он в крошечной темноте шаманил себе <...>. Ничего не увидишь, крошечная темнота. Во-первых, вечером, окна закрыты. Хоть у него и свечка, но он гасит потом. Вот это я помню хорошо. Звуки хорошо разносились, дом пустой, раньше и ковров-то не было, и всю мебель вынесут. Крошечная тишина, темнота, даже если заходят – не увидят ничего. Вот это я помню».*

### Камлание 2.

*«Кстати, дядя Аглю. Я его плоховато помню. Я в младших классах [была], когда его не стало. Я помню, маленькая, в садик еще ходила, и вот эта бабушка, которая меня воспитала, говорит: сегодня мы пойдем на вечеринку. Хорошо, я уже жду этого вечера. И вот вечер, идем к ним. Рядышком буквально они жили. Приходим – пение, бубен, свет они выключат, кому-то что-то показалось, я прислушивалась. Я слушала, как он поет. Поет постоянно и в бубен играет. Я сижу рядом с бабушкой, которая меня растила. Она меня почему-то сильно хотела то ли прикрыть, даже уши закрывала. А потом свет зажгут, и какие-то изменения были, но я плохо помню. Только как ходили на эти вот пения».*

### Камлание 3.

*«– Например, когда отец утонул, я помню хорошо <...> А мы пошли к соседям. Я помню, по снегу, потому что хрустел снег. Рядышком – крылечко к крылечку. Зашли, разделись. Ни кроватей, ничего не было, только вот эти вот на полу шкуры. Заходим – холодно, с правой стороны печка. Стенка, и вот здесь вот печка. Где греешься все время. И там стоял граммофон. Не граммофон, а патефон, и сверху пластиночки. Когда мы вошли, он уже сидел напротив. Ни шкафов, ничего у стенки. На чем-то таком, весь был голый. Ой, прости меня, что я рассказываю! Просто был закрыт тряпкой или чем-то. Сидел по-турецки, и рядом бубен лежал. Ужас, конечно, было страшно, но мы не плакали,*

не кричали, ничего. Обычно дети же от страха плачут. Сколько мне было? Три-четыре года. Я закрываю глаза и помню отчетливо.

– **И что он делал?**

– Шаманил. Он начинал петь: ыыы, и как будто бы собаки пищали, то ли чайки кричали. Будто бы кто-то пищал, кричал. Он бил в бубен и пел: аыыыы! Как будто по-чукотски пел. Вот закрою глаза, и прямо вспоминаю. Вот этот дом и все это отчетливо вижу. Коридор. Как заходишь, коридор и кладовочка. Где угольник. И он начинал петь. Мы с Людой как будто не верили в это, но, наверное, поглядывали. Не знаю, как. И Люда даже помнит...

– **Люда – это ваша...**

– Старшая сестра. Здесь жила которая. Патефон стоял, все закрыто, он в бубен бьет, и прям слышно бубен в полной кромешной темноте. Темно, света нет, темнотища полная, хоть глаз коли! И он бьет: ыыы! И вдруг заиграла музыка.

– **Патефона?**

– Патефонная. А в двенадцать свет гасили. И вот пока он играл, жена его подошла, свет включила, а патефон закрыт и пластинки сверху. И когда она включила свет, музыка прекратилась. Люда говорит – у нее не то что волосы [зашевелились], а по спине холодок, а у меня как будто вот здесь что-то, как будто голова зачесалась. Наверное, мурашки или что-то типа того».

### Атомизация vs публичность ритуала

Современная ритуальная повседневность Нового Чаплино отличается особенной закрытостью – ритуальные практики эскимосов ограничиваются узким семейным кругом, сакральное знание не распространяется широко и транслируется исключительно внутри семьи. Люди стараются не показывать ритуальные предметы и амулеты, которые они используют как связующее звено между ныне живущими и умершими предками, на чью помощь в кризисных ситуациях эскимосы надеются. Жители села пытаются не рассказывать о ритуальных способах лечения, никогда не распространяются о заговорах, семейных праздниках, если такие в отдельных семьях еще проводятся. Люди могут поделиться рассказами о том, как они кормят духов предков или как справляют поминки, однако за этими широко распространенными практиками скрывается богатый и насыщенный репертуар, включающий другие формы взаимодействия с умершими родственниками, остающийся чаще всего семейной тайной. «Секрет должен быть», как сказала мне одна эскимоска средних лет, которую я знаю почти десять лет – с ее семьей я наиболее тесно общался. Она считается одной из самых *знающих* в селе. Мы с ней провели много времени в разговорах о ритуальном,

скрытом и сакральном. Я понимал, что эта женщина видит мою заинтересованность и хотела бы рассказать больше, с ее точки зрения, дозволенного. Однажды она мне показала спрятанный за шкаф камень, обмотанный жилами оленя. Камень, который ей достался от матери, она время от времени «кормит» – крошит на него кусочки еды или мажет капельками напитков. Много дней после того, как эта женщина показала мне свой камень, она с улыбкой сожалела о сделанном. Однако я помню, что несколько лет назад, также борясь со своей скрытностью, она разложила передо мной содержимое стеклянной банки – старые бусинки, билетики, шкурки, пуговицы. Такие, казалось бы, не ценные вещи, доставшиеся от предков, эскимосы называют *paq'utak'* – драгоценные, семейные, старые предметы, обладающие силой исцеления.

Неготовность людей рассказывать о ритуальном и сакральном и демонстрировать *paq'utak'* не означает, что они не показывают и не объясняют. Такая скрытность является нормой, но в определенных ситуациях норма может быть нарушена, однако нарушение нормы, т.е. денормализация привычного обращения с ритуальным и сакральным, должно быть нивелировано. При демонстрации чего-то тайного, связанного с силой предков, происходит частичная десакрализация знания или предмета. Однако за десакрализацией должна последовать обратная сакрализация, нормализация отношений между хозяином предмета / знания и предками, с которыми как раз и происходит коммуникация через этот предмет или посредством тайного знания и которые, скорее всего, являются «дарителями» этого предмета или знания. В определенной степени это напоминает описанную норвежским антропологом Рэне Виллерслевом, работавшим с юкагирами, дегуманизацию мужчины перед охотой на лося (превращение в лося) и следующую после добычи зверя гуманизацию охотника посредством разговора с другими людьми по возвращении в таежную хижину (Willerslev 2011).

Это отрывок из интервью с одной эскимоской, в котором она подробно описывает, как ей и членам ее семьи помогает старый блокнот ее отца, куда он записывал в советское время добычу местных охотников. Также она рассказывает о десакрализации и обратной сакрализации своего семейного *paq'utak'*:

*«Я тебе показывала в свое время лекарство. Папин. Ты пролистал.*

*– Папин что?*

*– Папин блокнот. Ты пролистал. Я его сейчас после тебя уберу. Я с ним посплю: это наше, мое. Я тебе показала, ты пролистал – наверное, улетело вот это вот все. Надо, чтобы оно было всегда закрыто. Сейчас я вечером с ним посплю. Вот когда заболеешь, я отрываю листок. Никому от этом не рассказываю, потому что может потеряться сила блокнота. Но она такая действенная, помогает. Ляля моя*

*заболела, я листочек оторвала и вот так вот рву надо ним, говоря, чтобы папа помог, мама помогла. Ляля поспит. А потом, утром, умылся. Вот это – самое наудейственное!»*

Скрывание ритуальной повседневности, знаний и практик, может иметь и другие мотивации. Например, незнание или сомнение в ритуальной сфере, страх перед совершением ошибки. В ходе своей полевой работы я часто встречался с досадой о потере ритуала, нежеланием делиться знанием ввиду отсутствия уверенности в достоверности этого знания и собственной ритуальной силе. Иногда семьи сталкиваются с тем, что не могут понять, как называть ребенка, – нет никаких знаков, указывающих на то, кем из умерших вернулся новорожденный. Тогда семья может прибегнуть к помощи кого-нибудь из *знающих* в селе, кого-нибудь, кто обладает опытом взаимодействия с духами. И в данной ситуации ищущая семья может получить отказ из-за страха *знающего* ошибиться или неуверенности в своей компетентности вмешиваться в ритуальную повседневность чужой семьи.

*«Кто-то ко мне пришел: а, кем вернулся ее сын или внук. Я начала спрашивать, она говорила-говорила, я говорю: я вас не знаю, тем более не знаю твоих родных. Вдруг я неправильно сделаю, и мне и моим хуже будет, так что я не буду. Она обиделась».*

*«У каждого свои правила. Это сейчас мы немножко обрусели, поэтому рассказываем, а так свое не сказали бы.*

*– А почему считается, что нельзя рассказать?*

*– Я же говорю – частичку себя теряешь».*

Я хотел бы вернуться к отрывку из интервью, опубликованному в самом начале статьи. Он заканчивается ответом на вопрос о специфике шаманства бабушки моей собеседницы: *«Она немножко шаманила, то только для своих. Бывают такие люди, которые для всех, а она в основном для своих. Для родных, для нас. Втихаря».* Почему она не называет свою бабушку шаманкой, а лишь употребляет однокоренной глагол в отношении нее? Однако она же называет современника своей бабушки Аг'лю «сильнейшим шаманом» (воспоминание 4). Мне кажется, что ответ кроется не только в поразительных чудесах, творимых Аг'лю, не только в его легендарной силе, но и в том, что его камлания были открыты практически для всего села (за исключением приезжих), а свидетелем его чудес и соответственно клиентом мог стать каждый эскимос, вне зависимости от того, находился он с шаманом в родстве или нет. Аг'лю был шаманом всего села, тогда как остальные предпочитали ограничивать свои знания и ритуальные практики семейным кругом.

Современная атомизация ритуальной активности и экспертизы среди аборигенного населения контрастирует с публичностью и открытостью шамана советской эпохи. Об атомизации села местные жители говорят не только применительно к ритуальной сфере. Это касается и публичного пространства. Многие сетуют, что сейчас все сидят в своих канадских коттеджах – в 2000-е гг. в период губернаторства Романа Абрамовича практически весь советский жилой фонд был снесен, на месте старых домов появились новые коттеджи, рассчитанные на одну семью. Старшее поколение с ностальгией вспоминает «старый поселок»: тогда у домов на лавочках сидели старики и говорили на эскимосском языке, в доме культуры регулярно показывали кино и проводили массовые мероприятия.

Публичность чудес и камланий Аг'лю была относительной. Сеансы, сопровождаемые игрой на бубне и песнопениями, скрывались от приезжих. Таким образом, с одной стороны, характерной чертой этих камланий была открытость, наличие большой аудитории, а с другой стороны, сеанс являлся подпольным. После смерти Аг'лю в первой половине 1970-х гг. эскимосский ритуал практически больше не выходил за пределы семьи, за исключением трехдневного прощания с умершим, на которое в дом к семье покойника обычно приходит каждый житель села.

### **Шаманизм как один из маркеров советской эпохи и «ироничная внеаходимость» Аг'лю**

В советское время на Чукотке существовало многокомпонентное и динамичное религиозное поле, которое никак нельзя назвать атеистическим. Я соглашаюсь с подходом Н.В. Ссорина-Чайкова, рассматривающего традиционные верования сибирских народов в рамках советского периода не через призму забвения и уничтожения, а представляющего ритуальное пространство того времени в его историческом контексте (Ssorin-Chaikov 2001: 2). Советские социальные реалии в разное время оказывали различное влияние на сибирский шаманизм и анимизм, не только и не просто уничтожали ритуальные практики, но и трансформировали их, заставляли их адаптироваться к новой жизни, инициировали рефлексию приверженцев традиционных верований и выступали даже в роли конструктивного, новообразующего начала в аборигенной ритуальной сфере.

Новое Чаплино находится в 20 километрах от районного центра поселка городского типа Провидения, т.е. в нескольких километрах от морского порта и аэропорта. В 1960–1970-е гг. местное население уже активно контактировало с приезжими учителями и врачами, военными и партработниками, образовывались смешанные семьи, дети и молодежь свободно говорили на русском языке, некоторые из них возвра-

щались домой после получения высшего образования «на материке». Наряду с модернизационными явлениями и русификацией, перестройкой социальной структуры, распространением новой идеологии подпольно транслировалась совершенно иная понятийная система, существовала иная символическая реальность, основанная на вариативных отношениях с духами. Ритуал не проходит в вакууме, он совершается конкретными людьми в конкретное время в определенных социальном и политическом контекстах. Ритуальную жизнь в советское время в Новом Чаплино нельзя было назвать бедной и «умирающей», и одно из самых ярких ее проявлений – шаманские камлания Аг'лю.

Все чудеса и камлания, отраженные в рассказах об Аг'лю, имели место в 1960–1970-е гг. Эти воспоминания о шамане оказываются неотъемлемой частью современной памяти о советском прошлом наряду с воспоминаниями о звероферме, интернатах, пионерии и комсомоле, учебе в Магадане или Ленинграде, пошивочном цехе и танцах в клубе. Советская эпоха, в частности период позднего социализма, ассоциируется не только с модернизацией и идеологией, но и с определенным историческим периодом в аборигенной культуре. Та языковая и ритуальная повседневность Нового Чаплино 1960–1970-х гг., которая сохранилась в воспоминаниях среднего и старшего поколений, отличается от нынешней ситуации.

Люди склонны вспоминать советское прошлое с ностальгией, которая направлена на потерянное, как многие считают, чувство общности. Местные жители скучают по социальной насыщенности, проявлявшейся в собраниях, митингах, парадах и голосованиях, советских праздниках, кинопоказах, школьных походах в тундру и в заброшенные поселения, а также в единении села, в настоящее время, по мнению многих, утраченном. С ностальгией вспоминают уровень владения эскимосским языком, который еще сохранялся в то время. Многие росли у бабушек и дедушек, которые зачастую совсем не говорили на русском языке. Применимость эскимосского языка была намного более широкой тогда – его можно было услышать практически в каждом доме, на улице и в магазине, на охоте, в школе, где на уроки родного языка выделяли больше часов, чем сейчас. Отрывок из разговора о советском прошлом с бывшей учительницей эскимосского языка 1959 г. рождения:

*«Были большие у кого завалинки. Или просто две полубочки поставят, дощечку и сидят. На всю улицу могли громко разговаривать. Например, вот здесь две бабушки могли разговаривать – возле магазина было слышно, как они разговаривали. Летом особенно, когда эхо, тишина.*

*– По-эскимосски?*

*– Все по-эскимосски. Мы все понимали <...> в выходные дни, праздники, на улице прям ой. Народу было много. На завалинках старички*

*сидят с палочками, разговаривают, танцы. Здорово было, весело, друг к другу в гости. Праздники классные были».*

Дар Аг'лю свидетельствовал о преемственности со старой жизнью, ассоциировавшейся тогда для большей части жителей Нового Чаплино с ритуальной и социальной повседневностью закрытого властями в 1958 г. Старого Чаплино. В 1960–1970-е гг. еще отчетливо ощущалась, по сравнению с настоящим времени, инерция «старой жизни», или, пользуясь терминологией И.И. Крупника, «контактно-традиционного периода» (Krupnik, Chlenov 2013). Проявлениями той инерции были сохранявшиеся ритуальные практики и социальные знания (например, знания об эскимосских родах), широкое бытование эскимосского языка, и не в последнюю очередь камлания Аг'лю. Если для людей среднего и старшего поколений, живших в Новом Чаплино, в 1960–1970-е гг. «старая жизнь» ассоциировалась со Старым Чаплино, то для современных эскимосов Нового Чаплино понятие «старая жизнь» распространяется и на эпоху позднего социализма, отличительными чертами которой был «старый поселок» с его советской инфраструктурой, эскимосский язык повседневного общения, интернаты и шаманские камлания Аг'лю.

Можем ли мы говорить о шаманских практиках Аг'лю и реакции на них со стороны местного окружения как о советском явлении? Мне представляется, что такая мысль может иметь под собой почву. Многие мои собеседники называли Аг'лю не только «сильнейшим шаманом», но и фокусником, хулиганом, дебоширом. Его шутки и чудеса, часто мотивированные желанием выпить, были частью сложного социального и материального ландшафта арктического советского села, где в районный центр ходил рейсовый автобус, за проезд на котором надо было платить, милиция задерживала пьяных и отправляла их в вытрезвитель, а водку надо было покупать в магазине. Аг'лю своеобразным образом «подрывал» выстроенную советскую реальность, избегал нормативного поведения. Его хулиганский шаманизм и дар, о котором не написала бы местная газета и который нельзя было бы продемонстрировать в сельском доме культуры, являлись, используя терминологию Алексея Юрчака, проявлениями «иронии вненаходимости» (Юрчак 2017: 490–491). Его практики и представления не были советскими, но они оказывались в том или ином неизбежном диалоге с советской реальностью. Отрицание и игнорирование советского, своеобразный эскапизм в мир шаманизма, связанный очевидными нитями с миром мертвых и ушедшим миром старых поселений, был одной из форм существования в то время. Чудеса, творимые Аг'лю, вызывали у местных смех и восхищение, могли они вызывать страх и уважение, а его пьяные выходки – жалость и понимание. Однако, безусловно, можно утверждать, что сейчас очевидцами тех событий Аг'лю воспринимается как «советский шаман» (Доронин 2013), как фигура ушедшей советской



реальности. В памяти людей он вписан в тот несуществующий уже социальный ландшафт, в котором находилось место звероферме, пошивочному цеху, пионерской линейке, плану по добыче моржей, широкому бытованию эскимосского языка и намного более болезненной, чем сейчас, тоске по практически только что закрытым селам предков.

### Заключение

Я ни разу не назвал Аг'лю «последним шаманом», хотя местные жители говорят о нем как о последнем большом эскимосском шамане. Это известный не столько академический, сколько журналистский и кинематографический штамп (Харитоновна 2006; Функ 2013), который свидетельствует скорее о романтизации и экзотизации автором того или иного произведения той действительности, которую он / она наблюдали в поле. Действительно, после смерти Аг'лю в первой половине 1970-х гг. в Новом Чаплино и Сирениках (два крупнейших эскимосских села Чукотки) не было выдающихся фигур, обладавших подобным социальным капиталом и признанным даром. На мои вопросы о шаманском даре других известных мне эскимосов, живших в конце XX – начала XXI в. и имеющих репутацию *знающих*, тех, кто мог «делать» погоду или лечить людей, местные жители отвечали отрицательно – они подвергли сомнению их исключительность («все так делают») и не могли назвать их шаманами. Почему, несмотря на характеристику Аг'лю местными жителями как «последнего шамана», я все равно не склонен называть его «последним»?

С одной стороны, это связано с неопределенностью самого понятия «шаман». Если исследователи, работающие в таких регионах с развитым шаманизмом, как Тува, Якутия, Бурятия или Алтай, могут предложить развитую классификацию и дать развернутые дефиниции разным религиозным лидерам и экспертам из числа аборигенных народов, то Чукотка, как и многие другие циркумполярные и сибирские регионы, не предоставляет подобной возможности. Это связано с еще Богоразом отмеченной семейной спецификой шаманизма у чукчей и эскимосов (Богораз 2011; Богораз-Тан 1932). Кого можно считать шаманом, а кого нельзя? Я отталкивался в первую очередь от мнения моих респондентов, которые, как один называли Аг'лю шаманом, тогда как в отношении других *шаманствующих* такого слова принципиально не использовали. Однако можем ли мы исключить предположение о существовании непризнанного шамана или шаманки? Как быть с теми, кто «шаманит по-женски» или «немного шаманит»?

С другой стороны, мое сомнение в правомочности определения Аг'лю как «последнего шамана» связано с наблюдаемой мною насыщенной ритуальной жизнью в селе. В.И. Харитоновна, основываясь на

полевом материале из «шаманских» регионов, пишет о том, что шаманские знания и практики «не-шаманов» никуда не исчезли, не пропал и «мировоззренческий комплекс шаманистского общества» (Харитоновна 2009: 152), а значит, и есть предпосылки для появления фигуры шамана или неошамана. Е.В. Ревуненкова пишет о шаманизме как о живучем, постоянно повторяющемся неподвластном времени явлению (Ревуненкова 1995). В Новом Чаплино живут *знающие* люди, до сих пор используются «эскимосские» формы лечения, в ходу у них заговоры на эскимосском языке, и в целом каждый из моих информантов самостоятельно, основываясь на собственных представлениях о традиции, выстраивает взаимоотношения с умершими.

О.Б. Христофорова в статье, посвященной причинам исчезновения шаманов у нганасан, отмечает, что «разрушение хозяйственно-бытового уклада арктических охотников» привело к «разрушению традиционной духовной культуры» (Христофорова 2019: 50). В селах прибрежной Чукотки до сих пор сохраняются различные формы традиционного природопользования – в первую очередь, охота на морского зверя, а также рыболовство и собирательство. «Традиционная духовная культура» не разрушается, а трансформируется, в том числе атомизируется и «доместизируется», о чем речь шла выше. На мой взгляд, шаманом местные жители могли бы опять назвать того магического специалиста, который применил бы свой дар, экспертизу и знания вне семейного круга. Я предполагаю, что в первую очередь именно публичность (хоть и ограниченная, как в советское время) делает из *шаманствующего* шамана. Однако тут должны быть и другие условия, в том числе реализация дара в рамках сложной и вариативной традиции, основанной на различных формах взаимодействия с духами посредством определенных ритуалов и материальных объектов. И, наконец, шаман всегда является героем своего времени. Он реализует свой дар в конкретный исторический период, находится в своеобразном диалоге с эпохой наравне, как и в диалоге с миром духов. Шамана как раз и отличает особенное чувство времени, в котором он живет, и общества, с которым он коммуницирует и которое его признает как шамана. Новый эскимосский шаман может обойтись без бубна и костюма, а также без знания эскимосского языка, однако он не сможет обойтись без относительной публичности и признания, которое основывается, с одной стороны, на вере остальных в его дар, а с другой стороны, на его контекстуализации в рамках существующей сакральной традиции, или, скорее, определенного исторического этапа этой традиции.

#### Литература

Арутюнов С.А., Крупник И.И., Членов М.А. «Китовая аллея». Древности островов пролива Сенявина. М.: Наука, 1982.

- Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления: сб. ст. / отв. ред. Д. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 48–62.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Религия. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Богораз-Тан В.Г.* Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера // Советский Север. 1932. № 1–2. С. 5–13.
- Вахтин Н.Б.* Возвращение умерших и наречение имен на северо-востоке Сибири // Канун. Вып. «Чужое имя», № 6. СПб., 2001. С. 216–231.
- Доронин Д.Ю.* Конструируя шаманизм: новые значения для алтайской фольклористики // Зеркала культур: Памяти А.М. Сагалаева: сб. ст. / сост. К. Сагалаев; отв. ред. А. Деревянко, А. Элерт. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. С. 92–105.
- Доронин Д.Ю.* Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. ст. / сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013. С. 81–91.
- Крупник И.И.* Пусть говорят наши старики. Рассказы азиатских эскимосов-юпик. Записи 1975–1987 гг. М.: Институт Наследия, 2000.
- Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: «Восточная литература» РАН, 2004.
- Опарин Д.А.* Поминальный обряд азиатских эскимосов и современное ритуальное пространство Нового Чаплино и Сиреников // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 53–69.
- Опарин Д.А.* Современные ономастические представления азиатских эскимосов // Сибирские исторические исследования. 2015. № 4. С. 30–46.
- Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию д-ра ист. наук, профессора Л.П. Потапова: сб. ст. / отв. ред. Д. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 64–73.
- Романова Е.Н.* Мифология современного шаманства. К интерпретации феномена «помнящая культура» // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири: сб. ст. / сост. С. Неклюдов. М.: РГГУ, 2008. С. 309–326.
- Серегеева К.* В Уреликском нацсовете // Советский Север. 1935. № 1. С. 95–101.
- Теин Т.С.* Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории и общественного сознания аборигенов Сибири: сб. ст. / отв. ред. И. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 218–232.
- Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.
- Функ Д.А.* Очерк современного состояния эпической традиции у шорцев (частные материалы и общетеоретические проблемы) // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 91–108.
- Функ Д.А., Харитонова В.И.* Шаманство или шаманизм? // Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Баилова (1937–1998): сб. ст. / отв. ред. В.И. Харитонова. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2012. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 17.)
- Харитонова В.И.* «Возрожденный шаманизм» в России: контексты функционирования // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. ст. / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 238–258.
- Харитонова В.И.* «Шаманизм» в современной России: к проблеме возрождения // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 148–164.
- Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Христофорова О.Б.* Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири и вызовы времени // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 4. С. 40–54.
- Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: НЛЮ, 2017.

- Bartlett K.* Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Krupnik I., Chlenov M.* Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960. Fairbanks: University of Alaska Press, 2013.
- Oparin D.* The commemoration of the dead in contemporary Asiatic Yupik ritual space // *Inuit Studies*. 2012. № 36 (2). P. 187–207.
- Ssorin-Chaikov N.* Evenki Shamanistic Practices in Soviet Present and Ethnographic Present Perfect // *Anthropology of Consciousness*. 2001. № 12 (1). P. 1–18.
- Stammler F., Ivanova A., Sidorova L.* The Ethnography of Memory in East Siberia: Do Life Histories from the Arctic Coast Matter? // *Arctic Anthropology*. 2017. Vol. 54, № 2. P. 1–23.
- Willerslev R.* Seeing with Others' Eyes: Hunting and 'Idle Talk' in the Landscape of the Siberian Iukagir // *Landscape and Culture in Norther Eurasia* / ed. by P. Jordan. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011. P. 49–70.

Статья поступила в редакцию 6 апреля 2020 г.

*Oparin Dmitriy A.*

**MEMORIES OF THE MIRACLES AND ECSTATIC SÉANCES OF THE SIBERIAN YUPIK SHAMAN: CONTEMPORARY ATOMIZATION OF RITUAL LIFE AND POST-SOVIET NOSTALGIA\***

DOI: 10.17223/2312461X/28/14

**Abstract.** In the first half of the 1970s, in the predominantly Yupik coastal village of Novoe Chaplino (Chukotka), a shaman named Aglu died, and his contemporaries have many memories about his death. On the one hand, Aglu is the hero of the nowadays myth; on the other, he is the hero of the relatively recent Soviet past. He is a respected shaman, the embodiment of tradition and a wonderful gift; at the same time, he is a magician, a cheater who loved to drink and always needed money for more alcohol to ease his hangover. The memories, collected in the winter of 2020, of the underground shamanistic ecstatic séances in the post-war period and the anecdotal miracles performed by Aglu are considered here in the context of modern perception about the “old life” and post-Soviet nostalgia for the sense of community and ritual saturation. Why was Aglu called the “strongest shaman”, and *knowledgeable* Yupik who lived after him were not? What do memories of shamans tell us about ritual dynamics in coastal Chukotka? Can we write about the disappearance of shamanism among the Siberian Yupik, or is the funeral of this tradition premature?

**Keywords:** shamanism, Chukotka, Siberian Yupik, Soviet period, memories of shamans, animism, spirits, nostalgia

\* The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) under the project No. 19-78-00070, titled ‘Private history and ritual dynamics in coastal Chukotka’.

**References**

- Arutiunov S.A., Krupnik I.I. Chlenov M.A. «*Kitovaia alleia*». *Drevnosti ostrovov proлива Seniavina* [The ‘Whale Alley’. Ancient objects on the islands in the Senyavin Strait]. Moscow: Nauka, 1982.
- Bat'ianova E.P. Teleuty rasskazyvaiut o shamanakh [The Teleuts tell about shamans]. In: *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia. K 90-letiiu d.i.n., professora L.P. Potapova. Sb. statei* [Shamanism and early religious ideas. A collection of papers dedicated to the 90<sup>th</sup> Anniversary of Professor L.P. Potapov]. Ed. by D. Funk. Moscow: IEA RAN, 1995, pp. 48–62.

- Bogoraz V.G. *Chukchi. Religiiia* [The Chukchi. Religion]. Moscow: Knizhnyi dom "LIBROKOM", 2011.
- Bogoraz-Tan V.G. Religiiia, kak tormoz sotsstroitel'stva sredi malykh narodnostei Severa [Religion as a hindering factor in the building of socialism among the small-numbered peoples of the North], *Sovetskii Sever*, 1932, no. 1-2, pp. 5-13.
- Vakhtin N.B. Vozvrashchenie umerskhikh i narechenie imen na Severo-vostoke Sibiri [The return of the dead and name-giving in the north-east of Siberia]. In: *Al'manakh Kanun, vypusk «Chuzhoe imia»* [Almanac *Kanun*, Issue 'Foreign Name']. no. 6. St. Petersburg, 2001, pp. 216-231.
- Doronin D.Iu. Konstruiruia shamanizm: novye znacheniiia dlia altaiskoi fol'kloristiki [Constructing shamanism: new meanings for Altai Folklore Studies]. In: *Zerkala kul'tur: Pamiati A.M. Sagalaeva. Sb. statei* [Mirrors of cultures: In memory of A.M. Sagalaev: a collection of papers]. Compiled by K. Sagalaev; eds. A. Derevianko, A. Elert. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 2019, pp. 92-105.
- Doronin D.Iu. Sovetskii shaman: mezhdru vlast'iu karaiushchei i vlast'iu-klientom [The Soviet shaman: between power as a punisher and power as a customer]. In: *Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve: Sb. statei* [Mythological models and ritual behaviour in the Soviet and post-Soviet space: a collection of papers]. Compiled by A. Arkhipova. Moscow: RGGU, 2013, pp. 81-91.
- Krupnik I.I. *Pust' govoriat nashi stariki. Rasskazy aziatskikh eskimosov-iupik. Zapisi 1975-1987 gg.* [Let our grandfathers speak. Stories of the Asian Yupik Eskimo, documented between 1975 and 1987]. Moscow: Institut Naslediiia, 2000.
- Novik E.S. *Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme* [Rite and folklore in Siberian shamanism]. Moscow: «Vostochnaia literatura» RAN, 2004.
- Oparin D.A. Pominal'nyi obriad aziatskikh eskimosov i sovremennoe ritual'noe prostranstvo Novogo Chaplino i Sirenikov [Commemoration of the dead among Asiatic Yupik and the contemporary ritual space of Novoye Chaplino and Sireniki], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 2, pp. 53-69.
- Oparin D.A. Sovremennye onomasticheskie predstavleniia aziatskikh eskimosov [Contemporary onomastic perceptions of the Asian Eskimo], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2015, no. 4, pp. 30-46.
- Revunenkovna E.V. Zametki o sovremennoi terminologii, sviazannoi s shamanizmom, u telengitov [Notes on Teleut contemporary shamanism-related words]. In: *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia: K 90-letiiu d.i.n., professora L.P. Potapova: Sb. statei* [Shamanism and early religious ideas: A collection of papers dedicated to the 90th Anniversary of Professor L.P. Potapov]. Ed. by D. Funk. Moscow: IEA RAN, 1995, pp. 64-73.
- Romanova E.N. Mifologiiia sovremennogo shamanstva. K interpretatsii fenomena «pomniashchaia kul'tura» [The mythology of contemporary shamanism. Toward an interpretation of the 'culture that remembers']. In: *Mif, simvol, ritual. Narody Sibiri: Sb. Statei* [Myth, symbol, and ritual. The peoples of Siberia: A collection of papers]. Compiled by S. Nekliudov. Moscow: RGGU, 2008, pp. 309-326.
- Sergeeva K. V Ureliskom natssoвете [In the Ureliki National Council], *Sovetskii Sever*, 1935, no. 1, pp. 95-101.
- Tein T.S. Shamany sibirskikh eskimosov [Siberian Eskimo shamans]. In: *Problemy istorii i obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri: Sb. Statei* [Issues of history and social consciousness of the indigenous population of Siberia: A collection of papers]. Ed. by I. Vdovin. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 218-232.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [Worlds of shamans and storytellers: A comprehensive study of the Teleut and Shor material]. Moscow: Nauka, 2005.
- Funk D.A. Ocherk sovremennogo sostoianiia epicheskoi traditsii u shortsev (chastnye materialy i obshcheteoreticheskie problemy) [A survey of the present state of epic tradition

- among the Shors (specific materials and general problems)], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 2, pp. 91–108.
- Funk D.A., Kharitonova V.I. Shamanstvo ili shamanizm? [Shamanism or not?]. In: *Izbravshie dukhov: Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamiati V.N. Basilova (1937–1998): Sb. statei* [The ones that have chosen the spirits: Traditional shamanic practices and neoshamanism. In memory of V.N. Basilov (1937–1998)]. Ed. by V.I. Kharitonova. 2<sup>nd</sup> ed., revised. Moscow: IEA RAN, 2012.
- Kharitonova V.I. «Vozrozhdeniyi shamanizm» v Rossii: konteksty funktsionirovaniia [‘Revived shamanism’ in Russia: contexts of functioning]. In: *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem: sb. statei* [Epic legacy and spiritual practices: past and present. A collection of papers]. Ed. by V.I. Kharitonova. Moscow: IEA RAN, 2013, pp. 238–258.
- Kharitonova V.I. «Shamanizm» v sovremennoi Rossii: k probleme vozrozhdeniia [‘Shamanism’ in the present day Russia: Toward the issue of revivalism], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2009, no. 6, pp. 148–164.
- Kharitonova V.I. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moscow: Nauka, 2006.
- Khriforova O.B. Pochemu ischezli shamany u nganasan? Germenevticheskie vozmozhnosti mifo-ritual'nykh sistem narodov Sibiri i vyzovy vremeni [Why did Nganasan shamans disappear? Hermeneutic possibilities of their Siberian religious systems and modern challenges], *Vestnik RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia"*, 2019, no. 4, pp. 40–54.
- Yurchak A. *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'. Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation]. Moscow: NLO, 2017.
- Bartlett K. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.
- Krupnik I., Chlenov M. *Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900-1960*. Fairbanks: University of Alaska Press, 2013.
- Oparin D. The commemoration of the dead in contemporary Asiatic Yupik ritual space, *Inuit Studies*, 2012, no. 36(2), pp. 187–207.
- Ssorin-Chaikov N. Evenki Shamanistic Practices in Soviet Present and Ethnographic Present Perfect, *Anthropology of Consciousness*, 2001, no. 12 (1), pp. 1–18.
- Stammler F., Ivanova A., Sidorova L. The Ethnography of Memory in East Siberia: Do Life Histories from the Arctic Coast Matter?, *Arctic Anthropology*, 2017, Vol. 54, no. 2, pp. 1–23.
- Willerslev R. Seeing with Others’ Eyes: Hunting and ‘Idle Talk’ in the Landscape of the Siberian Iukagir. In: *Landscape and Culture in Norther Eurasia*. Ed. by P. Jordan. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011, pp. 49–70.