

Научная статья
УДК 39
doi: 10.17223/2312461X/38/11

Шаман в музее: опыт изучения наследия индигенного сообщества в регионе ресурсного типа

Мария Алексеевна Мочалова

*Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия,
masha.mochalova@iea.ras.ru*

Аннотация: Представлены некоторые итоги исследовательской работы над кейсом «последнего нганасанского шамана» Тубяку Нгмтусу’о (Костеркина), чье шаманское облачение выставлено в Таймырском краеведческом музее. Костюм Тубяку Дюходовича окружен множеством историй: о становлении шамана, его жизни и камланиях, о передаче комплекса предметов самим владельцем музейным сотрудникам, о заключении некоего «договора» о хранении, о проведении «прощального камлания» и о дальнейшей «жизни» шаманских предметов и самой традиции шаманизма в пространстве музея. Эти истории рассматриваются автором в оптике антропологии наследия, где сочетаются институциональная теория, подходы heritage studies и современные практики этнологической экспертизы процессов управления культурой. Автор представляет шамана Тубяку Дюходовича и его костюм в ситуации, когда они выступают некими «переключателями» между двумя «мирами»: пространством традиции шаманизма и пространством наследия, где сегодня коренное население активно вовлечено в процессы этнической идентификации, рефлексии, саморепрезентации и взаимоотношения с различными стейкхолдерами в публичном пространстве. Главной целью исследования стал поиск описательного ответа на вопрос: каким образом представители индигенных сообществ взаимодействуют с «неиндигенной» идеей наследия как процесса (с)охранения определенных культурных практик и какие проблемы это помогает им решить? Истории о взаимодействии шамана с различными исследователями и об их «совместном» производстве знания, которые также рассматривает автор, позволяют еще глубже погрузиться в проблему управления наследием и взаимодействия трех акторов этого процесса – коренных сообществ, исследователей и представителей власти.

Ключевые слова: производство наследия, индигенная культура, ресурсный регион, шаманизм, шаманский костюм, Таймыр, нганасаны

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта Российского научного фонда «Антропология экстрактивизма: исследование и проектирование социальных изменений в регионах ресурсного типа» (грант № 20-68-46043, рук. Д.А. Функ). Автор выражает благодарность коллективу Таймырского краеведческого музея за всестороннюю поддержку и консультирование по различным вопросам. Я сердечно благодарю всех моих собеседников и собеседниц, а также выражаю признательность участникам ридинг-группы по работе с текстами Мэри Дуглас и коллегам, с которыми велась работа в экспедициях на Таймыр в 2021 и 2022 гг.

Для цитирования: Мочалова М.А. Шаман в музее: опыт изучения наследия индигенного сообщества в регионе ресурсного типа // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 195–220. doi: 10.17223/2312461X/38/11

Original article

doi: 10.17223/2312461X/38/11

Shaman in the Museum: The Experience of Studying the Heritage of an Indigenous Community in a Resource-Type Region

Maria A. Mochalova

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow,
Russian Federation, masha.mochalova@iea.ras.ru*

Abstract. The article presents some results of research work on the case of the "last Nganasan shaman" Tubyaku Ngantusu'o (Kosterkin), whose shamanic vestments are exhibited in the Taymyr Local History Museum. The costume of Tubyak Dyuhodovich is surrounded by many stories: about the formation of a shaman, his life and rite, about the transfer of a complex of objects by the owner to museum staff, about the conclusion of a certain "contract" for storage, about holding a "farewell rite" and about the further "life" of shamanic objects and the tradition of shamanism itself in the museum space. These stories are considered by the author in the optics of heritage anthropology, which combines institutional theory, approaches of heritage studies and modern practices of ethnological expertise of cultural management processes. The author presents the shaman Tubyak Dyuhodovich and his costume in a situation where they act as some kind of "switches" between two "worlds": the space of the tradition of shamanism and the space of heritage, where today the indigenous population is actively involved in the processes of ethnic identification, reflection, self-presentation and relationships with various stakeholders in the public space. The main purpose of the study was to find a descriptive answer to the question: how do representatives of indigenous communities interact with the "non-indigenous" idea of heritage as a process of (safe)-guarding certain cultural practices and what problems does this help them solve? The stories about the interaction of the shaman with various researchers and their "joint" production of knowledge, which the author also considers, allow us to dive even deeper into the problem of heritage management and the interaction of three actors in this process – the indigenous communities, researchers and government representatives.

Keywords: heritage production, indigenous culture, resource region, shamanism, shamanic costume, Taymyr, Nganasan

Acknowledgements: The article was prepared within the framework of the RNF project " Anthropology of Extractivism: Research and Design of Social Changes in Resource-Type Regions" (grant no. 20-68-46043, by D.A. Funk). The author expresses gratitude to the staff of the Taymyr Local History Museum for comprehensive support and advice on various issues. I cordially thank all my interlocutors, and also express my gratitude to the members of the reading group for working with texts by Mary Douglas and colleagues with whom work was carried out on expeditions to Taymyr in 2021 and 2022.

For citation: Mochalova, M.A. (2022) Shaman in the Museum: The Experience of Studying the Heritage of an Indigenous Community in a Resource-Type Region. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 195–220 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/11

В 2021 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Тубяку Дюходовича Нгамтусу'о (Костеркина) (1921–1989), известного как «последний нганасанский шаман». С ним, настоящим знатоком традиционных верований, языка и фольклора, на протяжении многих лет работали известные отечественные исследователи (Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский, О.Э. Добжанская и др.) и получили от него большое количество ценных сведений. Помимо объемных этнографических, этнолингвистических и этномузыкальных материалов Тубяку Дюходович оставил после себя еще одну интересную историю. В 1982 г. он передал свой шаманский костюм (а точнее – целый комплекс предметов) Таймырскому краеведческому музею (ТКМ) в г. Дудинка, где эти вещи хранятся и по сей день. Этот добровольный акт передачи ценных ритуальных предметов их хозяином для хранения и выставления в качестве экспонатов являет собой пример заключения своеобразного «договора» между представителем индигенного сообщества и сотрудником музея, как акторами процесса производства и управления наследием. Предметом этого договора стало нечто гораздо большее, чем пополнение коллекции шаманской атрибутики и появление новой экспозиции. Взаимодействие с костюмом его хозяина при передаче и после нее, отношения с шаманом и его «доспехом» музейных работников и посетителей, работа исследователей, кинематографистов, журналистов – все это перевело традицию нганасанского шаманизма, считающуюся большинством исследователей угасшей (Добжанская 2013; Христофорова 2019), в новое институциональное поле. Это поле – сфера наследия, которое историк Рафаэль Самюэль охарактеризовал как «одно из самых значительных социальных движений нашего времени» (Samuel 1994) и в котором традиционная культура индигенных народов и различные культурные практики нередко становятся ресурсами в процессе этнической идентификации и объектами различных типов социальных и властных отношений между членами профессиональных и локальных сообществ, представителей государства и других заинтересованных лиц – акторов наследия (Мочалова, Галактионов 2021: 191–200).

В этой статье представлена попытка собрать воедино и проанализировать в оптике антропологии наследия некоторые истории о «последнем нганасанском шамане» и новой «жизни» шаманского костюма в стенах музея. Важно отметить, что при этом я придерживаюсь позиции исследовательницы Л. Смит (2013: 28–29), которая полагает, что все наследие по своей сути является нематериальным, так как именно взаимодействия акторов, выстраиваемый при этом социальный порядок, их цели, задачи и вопросы выгоды становятся составляющими всего процесса сохранения и репрезентации объектов – как материальных, так и нематериальных, а само деление – это, скорее, «техническая» процедура, позволяющая сузить экспертное поле.

Целью моего исследования стал поиск одного из возможных ответов на вопрос, сформулированный исследователем наследия и практик его производства, фольклористом и делегатом ЮНЕСКО В. Хафштайном: «если наследие – это решение, то что является проблемой?» (Hafstein 2018: 161). Иными словами, какие проблемы люди пытаются решить с помощью концепции наследия, помещая объекты и практики в это поле, и какого эффекта они ждут? В поиске ответа на этот вопрос я проанализировала историю исследований нганасанского шаманизма и работы ученых с «последним нганасанским шаманом» и его родственниками (возможными наследниками дара). Далее был подробно рассмотрен сюжет передачи шаманского комплекса музею с фокусом на определении возможных причин этого акта, которые фигурировали в текстах исследователей, работавших с ним, нарративах родственников Тубяку Дюходовича и сотрудников музея. При этом еще одной важной задачей стало рассмотрение историй, раскрывающих детали существования комплекса в качестве музейного предмета. Прежде всего, это сюжеты, иллюстрирующие связь музейного предмета с его живым хозяином (например, общение шамана с костюмом в музейных помещениях), договор о хранении предметов (например, требование шамана к сотрудникам музея регулярно бить в шаманский бубен) и появление некоего «музейного фольклора» о костюме.

В качестве источников использовались научные и научно-популярные публикации исследователей, в которых содержатся как записанные рассказы самого шамана, так и рассказы исследователей, работавших с Тубяку Дюходовичем в разные периоды его жизни, их воспоминания об этом человеке. Также в исследовании используются полевые материалы (интервью с сотрудниками музея и родственниками шамана), собранные автором в экспедициях на Таймыр в 2021 и 2022 гг. при посещении ТКМ, а также документы из научного архива этого музея. Еще один важный источник – это книга «Из рода Нгамтусу'о» за авторством двух представительниц этого рода – Лидии Аксеновой и Светланы Кудряковой (2018), с которыми мне также посчастливилось общаться во время экспедиций. Книга издана небольшим тиражом Таймырским Домом народного творчества (г. Дудинка). В ее основе лежат личные воспоминания о конкретных близких авторам людях (дедушках, бабушках, тетушках, братьях и т.п.) или сохранившиеся в памяти рассказы родственников, изложенные живым языком в жанре семейной истории. В повествование вплетены фрагменты из научных публикаций различных исследователей. Работа с этим изданием и личное общение с его авторами позволили наблюдать процесс интерпретации и встраивания в личный коммеморативный нарратив о семье этнографических экспертных текстов, созданных исследователями, работавшими с членами этой семьи. Для моей работы в междисциплинар-

ном поле антропологии наследия, связанном также с исследованиями памяти, это оказалось особенным опытом, раскрывшим этнографические данные о нганасанах и шаманизме в новой необычной плоскости.

Шаманы у нганасан: наследование и наследие

Нганасаны (самоназвание *ня*) – коренной малочисленный народ Севера, язык которого относится к самодийской группе уральской языковой семьи. Они населяют восток Таймырского полуострова и являются самыми северными жителями Евразии. Численность нганасан всегда была относительно устойчивой – около тысячи человек (Симченко 1996а: 5), по переписи населения 2010 г. – 862 человека. Перевод с кочевого на оседлый образ жизни советской властью, активно развернувшийся в 1930-е годы и в целом завершившийся в 1960-х – начале 1970-х гг., когда большинство нганасан было сселено в поселки (Усть-Авам, Волочанка, Новая) со смешанным национальным составом, расположенных южнее основных районов их кочевания, был ключевой составляющей переустройства хозяйственной деятельности (Хелимский 1994: 4).

Традиционная форма нганасанского оленеводства (менее масштабного, чем, например, ненецкое), при которой олени использовались преимущественно в качестве транспортного средства, в целом не пережила перевод на оседлость, и нганасаны, по выражению исследователя Е.А. Хелимского, «стали отрезанными от родных мест», хотя у жизни в поселках имелись свои преимущества – образование, медицинское обслуживание, бытовые удобства и т.п. (Хелимский 1994: 5). Исследователь, работавший у нганасан в 1980-е и начале 1990-х гг., отмечает, однако, что эти преимущества сопровождались и определенными проблемами – невозможностью постоянного использования прежних промыслово-хозяйственных навыков, безработицей, иждивенчеством и другими социальными проблемами в поселках, в то время как семьи, живущие на промысловых точках в тундре, более вовлеченные в традиционные области хозяйства, находились в этом плане в ином положении. Именно о жителях промысловых точек чаще говорится как о тех, чей уровень владения нганасанским языком и сохранности традиционных практик и верований в быту существенно выше, чем у других нганасан в поселках (5–6). Именно на промысловой точке большую часть своей жизни жил главный герой этой статьи шаман Тубяку Дюходович Нгамтусу'о.

Первые этнографические описания шаманских камланий у нганасан и истории о шаманах мы находим у А.Ф. Миддендорфа, А.А. Мордвинова и П.И. Третьякова (Добжанская 2013). В советского время детальные исследования культуры и быта нганасан проводили А.А. Попов и Б.О. Долгих: оба выдающихся этнографа оставили большое количество работ, в которых приводятся истории о становлении шаманов, описа-

ния шаманских функций, камланий, костюмов и атрибутики. Продолжая исследования своих предшественников, следующее поколение ученых-североведов (Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский и другие) оставили наиболее подробные сведения о нганасанских шаманах второй половины XX в., которые используются в данной работе.

С опорой на материалы своих ежегодных экспедиций с 1969 по 1976 г. Г.Н. Грачева рассматривала нганасанский шаманизм как не выходящий за пределы круга сибирского, но при этом отмечала отсутствие деления шаманов на определенные категории, в отличие от, например, соседей нганасан – ненцев и энцев: «...каждый, кто считался шаманом, был призван в меру своих способностей выполнять все шаманские функции» (1981: 71). Опираясь также на работы своих предшественников, исследовательница относит к этим функциям все действия, при которых, по мнению нганасан, требуется вмешательство невидимых сил: содействие удаче в промысле, отыскивание пропавших людей и вещей, лечение, предсказание будущего, толкование снов, общение с культовыми предметами, которые были связаны со всем вышеперечисленным и общим благополучием хозяев (71–73). Как и Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский также называет шаманов у нганасан интеллектуальными лидерами и «распорядителями», а также представителями своего рода для внешних («иноэтнических») контактов (1994: 17). Именно этой представительской функцией он объясняет открытость нганасанских шаманов в отношении исследователей на протяжении всего XX в.

Г.Н. Грачева отмечала, что критерий, по которому тот или иной человек считался шаманом, был достаточно расплывчатым, однако споров не возникало, «когда речь шла о сильных шаманах» или когда ими высказывалось суждение о других шаманах. Тогда, как правило, «настоящими шаманами» назывались те, кого уже нет (1981: 70–71). При этом у авамских нганасан, к группе которых принадлежит род Нгамтусу’о, каждый из пяти родов имел своего шамана, а род, который не имел шамана, оказывался в невыгодном положении, потому что должен был обращаться за помощью к шаманам других родов. Г.Н. Грачева также утверждала, что род Нгамтусу’о уже в середине XIX в. выделялся среди авамской группы как славящийся наиболее сильными шаманами (72) и сохранял эту славу при жизни Тубьяку Дюходовича. Исследовательница выделяла также, что именно у этого рода прослеживается преемственность шаманов от поколения к поколению (73).

Тубьяку Нгамтусу’о был сыном шамана Дюходе, которого Г.Н. Грачева называла самым большим шаманом первой трети XX в. Трое детей Дюходе от первой жены стали шаманами (Тубьяку, его брат Демниме и сестра Нобобте), а младший сын Бендимяку (Борис) считался *дючи́лы* (сновидцем и (или) ясновидцем), а также выступал в роли помощника-*туоптуси* шамана во время камланий. Мои собеседницы (внучки ша-

манов) повторяли историю о ссоре братьев Тубяку и Демниме на почве выяснения, кто является настоящим (или «более настоящим») шаманом, однако сообщали, что люди признавали силу и способности каждого, к обоим обращались за помощью. Оба шамана лечили людей от болезней и совершали различные чудеса, но каждый на своей территории, так как два шамана не могли находиться в одной семейной группе (Грачева 1981: 86). Упоминания об этой «шаманской конкуренции» братьев, связанной в том числе с написанием доносов друг на друга, встречается и в рассказах самих шаманов (Симченко 1996б: 144, 148). Жизнь Демниме Дюходовича Нгамтусу'о полна историй, которые могут лечь в основу другого объемного исследования, в том числе связанного и с костюмами этого шамана, описанными Г.Н. Грачевой и также хранящимися в Таймырском краеведческом музее. Однако в данной статье не представляется возможным уделить этим сюжетам достаточно внимания, поэтому я использую только избранные, связанные с взаимоотношениями с Тубяку Дюходовичем.

В научном архиве Таймырского краеведческого музея хранится текстовая запись рассказа о становлении Тубяку Дюходовича шаманом, записанная с его слов в 1986 г. в музее (видимо, в один из приходов шамана для «общения» с костюмом после его передачи) научным сотрудником музея В.И. Листгартен (ТКМ 1986). Стоит отметить, что в целом шаман оставил несколько подобного рода рассказов. В данном варианте Тубяку рассказал, что его отец Дюходе очень хотел иметь сына, но «парни рождались и вскоре умирали». Верховное божество, которому с целью рождения сына камлал Дюходе, в ответ дало ему пуговку со словами «такой парень будет». Дюходе был недоволен и даже разгневан, но вскоре у него родился сын с бородавкой (или родинкой) в виде пуговицы. В отношении этого сюжета мои собеседники повторяли нарратив, что именно поэтому мальчика и назвали «Тубяку», что означает «пуговица» (ПМА 2021, январь, Дудинка). Случившееся было воспринято в семье как знак, что мальчику суждено стать шаманом. По словам Тубяку, отец стал испытывать его способности, когда ему было 3 года, он справлялся с заданиями, но однажды Дюходе «вдруг спохватился: два шамана в одном роду не могут быть» (ТКМ 1986). Его отец в рассказе Тубяку испытал страх смерти: «...хоть и старый, но жить хочу, а сын, однако, шаманом растет». В итоге Дюходе «собрал духов, загнал в кость мамонта и забросил в Тундру». В 1939 г. Тубяку вступил в комсомол, был секретарем комсомольской ячейки, занимался охотой. «Однажды уже после смерти отца в тундре натолкнулся на меня один *дымада* [дух] и сказал: “Один я вырвался, а главный дух там сидит. Камлать надо, год тяжелый будет, война будет”. Я стал камлать».

Сведения из вышеописанной истории содержатся и в другом более объемном рассказе шамана, записанном экспедицией Ю.Б. Симченко и

А.В. Оськина на 8 лет раньше. Тубяку рассказывает о том, что «когда я начал свое шаманство, сильное мучение прошел»: ребенком он чуть не утонул и его спас («оживил») отец, назвав после этого сына «своей сменой». Также его отец Дюходе однажды «чуть не застрелил меня из винтовки – пуля здесь, между лопаток вышла на другую сторону». В этой истории Тубяку говорит и о наказе Дюходе: «Отец, оставляя меня, говорил: “Как я жил, так ты и живи. Если не по моей дороге пойдешь, не будешь хорошо жить”. Я теперь отцовский приказ исполняю» (Симченко 1996б: 146–152).

Из этих рассказов, а также воспоминаний его родственников известны сведения о жизни и работе Тубяку в тундре, о его семье: после получения начального образования он работал в колхозе на приеме и засоле рыбы в поселке Кресты. Тубяку так же, как и его брат Демнине, дважды побывал в заключении: в 1949 г. и в 1952 г. Во второй раз братья-шаманы даже оказались в одной камере. Причиной заключения были гонения со стороны местных властей – Тубяку был обвинен в получении от клиентов оленей в качестве гонорара за камлание (Хелимский 1994: 19). Также из рассказов шамана известно, что у него было 14 детей от двух жен, но в 1978 г. в живых из них были только пятеро – два сына и три дочери. Дети выступали в роли помощников при проведении шаманских камланий, о чем свидетельствуют записи экспедиций в разные годы (Хелимский 1994; Симченко 1996б).

Почему же именно Тубяку Дюходовичу, имевшему большое количество родственников, которые могли наследовать дар, досталась роль «последнего нганасанского шамана»? Здесь стоит остановиться на следующем поколении рода Нгамтусу’о. Одним из наиболее вероятных наследников шаманского дара в этом роду, по свидетельствам как членов семьи, так и этнографов, которые вели работу с представителями рода, являлся Мутямяку (Игорь), внук шамана Демнине, которого тот по сути усыновил. Г.Н. Грачева отмечала, что уже ребенком он обучался камланию в форме игры – имел маленький бубен, шаманскую шапочку по размеру, повторял шаманские напевы своего деда и даже привязывал себя к шесту в чуме, чтобы подражать движениям Демнине в трансе (1981: 77). В тексте записи камлания Демнине, сделанной в 1978 г. экспедицией Ю.Б. Симченко (1996б: 145), зафиксированы слова двенадцатилетнего Игоря о том, что он хочет «стать» своим дедушкой, т.е. шаманом. Мальчик неоднократно сбегал из школы-интерната в Дундинке, не желал отказываться от использования нганасанского языка, усваивал шаманские песни. Именно Игорь является главным героем документального фильма «Внук шамана» (2003, реж. С. Серегин), где идет повествование о возможном продолжении почти угасшей традиции. Игорь трудился в госпромхозе, воспитывал сына в одиночку, ра-

ботал с исследователями. «Он мог исполнить несколько дедовских песен (в манере сольного исполнения без бубна), но никогда не делал попыток объединить песни в ритуал», – отмечает О.Э. Добжанская (2012: 56), которой удалось поработать с Игорем и сделать несколько записей, представляющих шаманских духов.

Другой возможный наследник дара, который также работал с исследователями и исполнял для них некоторые из шаманских песен, – сын Тубяку Латымяку (Леонид). Именно его называли мои собеседники «хранителем шаманского костюма отца», имея в виду костюм, уже находящийся в музее и требовавший особых взаимодействий, о чем подробнее будет написано ниже.

Еще одна история о наследнике касается седьмого ребенка Бендимяку (Бориса) – младшего брата Тубяку и Демнине. При камлании Тубяку, записанном в 1978 г. экспедицией Ю.Б. Симченко, происходило наречение именем Нгудамяку этого еще не родившегося ребенка, когда шаман говорил, что мальчик заменит его и духи дали на то благословение (Симченко 1996б: 77–78), но ребенок впоследствии заболел и умер (Аксенова, Кудрякова 2018: 48).

Леонид и Игорь ушли из жизни в 2011 и 2012 гг. соответственно. При жизни, как и после смерти, в сообществе их не называли шаманами, но говорили о проявляющихся способностях. О.Б. Христофорова полагает, что они не стали шаманами, потому что не прошли ритуал посвящения (2019: 44). Многие мои собеседники повторяли нарратив о том, что за некоторое время до своей гибели Игорь испытывал внутренний конфликт в связи с проведением большого количества сценических камланий, которые вызывали особый интерес у исследователей и кинематографистов, но не имели отклика у его родственников и соседей. Как важный момент в судьбе Игоря его двоюродной сестрой отмечено его участие в Международном музыкальном фестивале стран Азиатско-Тихоокеанского региона в Красноярске совсем незадолго до смерти: «Тогда он впервые выехал за пределы родного Таймыра. Он очень боялся этой поездки, даже приходил к моей маме, его тетушке, просить разрешения и благословения. Я тоже принимала участие в фестивале... И я видела, как было тяжело Игорю! Облаченный в шаманский костюм, сшитый матерью, он, уставший, сидел в стилизованном чуме и проводил гадания желающим. А очередь людей была нескончаемой. Он жаловался мне, что ему не хочется проводить это действие, что его мучают головные боли, и что он как будто потерялся. На что я его просила прекратить выступления. Но он отказался, сказав “Я не могу. Ведь я обещал. На мою поездку культура столько потратила денег! Надо было еще в Дудинке отказаться”. Сейчас мне кажется, не было бы этой поездки, возможно, мой двоюродный брат был бы жив» (Аксенова, Кудрякова 2018: 40).

О.Б. Христофорова считает, что инсценировка камланий на сцене оценивалась среди коренных жителей скорее негативно, а ранняя смерть Игора и его матери Нины, дочери шамана Дюходе, и вовсе объяснялась «сценической профанацией» (2019: 45). Также исследовательница отмечает, что «исполнять шаманские камлания в рамках фольклорных концертов в клубах и домах культуры начали родственники шаманов, не получившие посвящения, выполнявшие в реальных ритуалах как максимум роль *туоптуси* – помощника шамана» (Там же). Однако у Г.Н. Грачевой мы находим упоминание, что еще шаман Демниме в 1973 г. выступал на Международной фольклорной конференции в Москве, а в 1977 г. с Таймырским ансамблем художественной самодеятельности «Хейро» был на зональном смотре. Г.Н. Грачева сообщает, что при этом Демниме называл себя артистом (1981: 89). Также Ю.Б. Симченко в своей статье «Компьютер для шамана» рассказывал о камлании Тубяку на Международном фольклорном фестивале в Москве в 1988 г. и отмечал, что именно он всё устроил, чтобы показать настоящего шамана своим коллегам по цеху (сотрудникам Института этнографии АН СССР; сегодня ИЭА РАН), которые «знали о шаманах только понаслышке»; они испытали «неподдельный восторг, когда к нам в Институт приехал американец с шаманским бубном из синтетических материалов и весьма правдоподобно продемонстрировал “как это делается”», но так и не видели «настоящего шамана» (Симченко 1989: 19).

В.И. Харитоновна, обращаясь к современной истории рода Нгамтусу’о, так говорит о 1970–1980-х гг.: «...когда практически прекратились преследования шаманизма и он стал восприниматься больше как реликт традиционной культуры, чем как явление советской действительности. Ученые основательно помогли (в этом конкретном случае [рода Нгамтусу’о. – М.М.] – совершенно очевидно) сохранению интереса к практике отцов и дедов» (2006: 122). Таким образом, можно сказать, что сама практика шаманизма у нганасан в конце XX в. оказалась на перепутье – в ситуации, когда шаман утратил свою центральную роль для коренного сообщества (Хелимский 1994: 18), но представлял большой интерес для исследователей как «носитель культуры», знающий и язык, и фольклор, и систему традиционных верований. При этом особенно интересен случай Тубяку Нгамтусу’о, который, кажется, довольно рано и отчетливо понял, насколько значительно изменилась жизнь к концу XX в., и пророчески высказался на сей счет на одной из сессий с исследователями: «В готовый разгладиться (исчезнуть) день шаманства и обращения к идолам вместо меня ребенок не возбудится. Всех духов-помощников я сметаю в один клубок, будет один только советский закон» (Хелимский 1994: 29).

Д.А. Функ и В.И. Харитоновна в одном из многих своих исследований сибирских шаманов предлагали разделять такие понятия, как *ша-*

манство (бытовое) и *шаманизм*: под первым понималась «четко оформленная и широко распространенная в конкретных этнокультурных вариантах система представлений», а под вторым – «феномен, сформированный шаманом как личностью» (2012: 121–122). Д.А. Опарин в исследовании воспоминаний о чудесах и камланиях одного эскимосского шамана продолжает эту мысль, выделяя определенные условия для появления *шамана* в *шаманствующем* сообществе (2020: 231). Одно из главных таких условий, по мнению исследователя, – реализация дара, являющегося частью сложной и вариативной ритуальной традиции, сложившейся за долгие годы, в конкретный исторический период, который проживает аборигенное сообщество: «Шаман находится в своеобразном диалоге с эпохой наравне, как и в диалоге с миром духов» (246).

Активные взаимодействия Тубяку с исследователями, вплетенные также и в семейные отношения – его дочь Надежда была лингвисткой и фольклористкой, одним из авторов-составителей нганасанско-русского словаря на 7 тыс. слов (Костёркина 2001) и публикации перевода текста одного из последних камланий отца (Хелимский 1994), – могут быть рассмотрены как часть его «диалога с эпохой», в котором он размышлял о себе, родных, шаманской практике и ее будущем, был напрямую вовлечен в производство как научного знания о своем сообществе, так и наследия, поскольку именно он передал свой костюм музею.

Говоря о производстве наследия в данном исследовательском контексте, я основываюсь на концепции Р. Бендикс, развивающей в свою очередь идею исследовательницы музеев Б. Киршенблат-Гимблет (Kirshenblatt-Gimblett 1995) и определяющей производство наследия как «*отбор* с приданием ценности (“value-adding”) отдельным аспектам или вещам из повседневной жизни» (Bendix 2021: 44). Целью процесса отбора, включающего рефлекссию, классификацию и многие другие составные этапы, является удовлетворение определенных запросов каждой из сторон при взаимодействии локальных сообществ, исследователей и государственных структур в их движении к достижению некоего «общего блага», лежащего в основе концепции сохранения идей прошлого для потомков (Смит 2013: 29). При этом объекты наследия (как материальные – вещи, памятники и здания, так и нематериальные – традиции и практики), на которые направлена агентность участников процесса, являются также и ресурсом, позволяющим получать необходимую экономическую или иную выгоду, например, под эгидой музейной работы, фестивального движения, туризма или любой другой системы, обладающей легитимизированной функцией управлять ценностью чего-либо (Bendix 2021: 48). В такой оптике далее будут рассмотрены сюжеты, связанные непосредственно с шаманским костюмом.

«Прощальное камлание» и костюм в музее

Таймырский краеведческий музей в Дудинке «впервые пополнился предметами культовой коллекции в 40-х годах XX в.» (Каталог коллекций музея 2008: 5): в 1949 г. в музейных собраниях числился один шаманский костюм, два бубна и два нагрудника. В 1953 г. коллекция пополнилась еще одним комплексом шаманской атрибутики, а 1959-м годом датировано поступление в коллекцию парки и нагрудника брата Тубяку Нгамтусу'о Демниме. В 1960-е гг. при участии сотрудников милиции в музей поступил еще один шаманский костюм и бубен без указания владельца (12–14). В 1970–1980-е гг. сотрудники музея активно вели сбор экспонатов для пополнения коллекции предметов культа и проводили экспедиционные выезды в поселки Таймыра (5). В предисловии к каталогу коллекции шаманских предметов ТКМ подчеркнуто, что в ней «нет ни одного предмета, изъятого с мест погребения или священных мест» (5). История музея в целом представляется его сотрудниками как долгий путь взаимодействия исследовательского сообщества (идею о создании в Дудинке краеведческого музея в 1931 г. выдвинул выдающийся советский этнограф А.А. Попов, а официально он был открыт в 1937 г.) и представителей коренных сообществ. Например, долгое время работавшая с коллекциями шаманских предметов ТКМ Л.А. Чурилова отмечает, что «организация музея на Таймыре свидетельствовала о вполне удавшейся, в конечном счете, попытке взаимодействия традиционной и индустриальной культур» (Чурилова 2012: 9). «Носителями» последней Л.А. Чурилова называет некоренных жителей Таймыра – представителей научных организаций, партийных и советских органов.

Занимаясь разработкой проблемы «собственности на культуру», включающей в себя вопросы работы с индигенным наследием и прав его репрезентации, Э. Кастен расширил определение имущественных отношений как «социальных отношений между людьми по поводу некоторых объектов», добавив к участникам этих отношений сверхъестественные силы, когда речь идет о взгляде на мир представителей коренных народов (Kasten 2004: 9). Такого рода подход, учитывающий представления индигенных сообществ, на территории традиционного проживания и хозяйственной деятельности которых находится сам музей, в целом свойствен работе его сотрудников.

Приобретение костюма и комплекса шаманских предметов у Тубяку Дюходовича в 1982 г. связано с периодом активной экспедиционной работы музея и личным участием в этой работе старшего научного сотрудника музея Людмилы Георгиевны Доровских. Из музейного отчета за 1982 г. известно, что при ее участии в фонды поступило «три шаманских костюма, принадлежащих Костеркину Т.Д.» (ТКМ

1982). При непосредственном участии шамана ею были составлены научные паспорта и описание обрядовых костюмов нганасанского шамана, а также сделаны фольклорные записи – рассказ о пяти предках-духах шамана и о пяти корнях шамана (Там же). В каталоге коллекции представлены фотографии всех трех костюмов (включая парки, головные уборы, нагрудники, обувь и т.д.) с подробным описанием, поэтому я не стану все это перечислять, однако отмечу, что в современной диораме, названной «Камлание шамана», центральное место занимает один «основной» двуцветный костюм. Шаманское облачение (парка, нагрудник, головной убор с бахромой, закрывающей глаза шамана) надето на манекен, изображающий камлающего с бубном шамана у костра в окружении *туоптуси* и духов-помощников. На парке этого костюма осталось значительное количество металлических пластин – частей «доспеха» для защиты шамана или изображающих «караульчиков плеч», оформленных как человеческое лицо, и различных подвесок в форме животных, птиц и небесных светил. Известно, что все эти элементы выполняют определенную функцию в путешествии шамана по мирам духов с различными целями. Ю.Б. Симченко, много работавший с Тубяку Дюходовичем (в архиве ИЭА РАН есть видеозаписи, где исследователь рассматривает вместе с шаманом детали его костюма), подробно описал детали шаманской одежды, правила их изготовления для шаманов разного статуса и подвески-«фетиши» (1996а: 152–157). Исследователь отмечал, что у нганасанских шаманов некоторые детали костюма, например подвески и нашивки нагрудника (одного из основных элементов, порой даже более важного, чем парка), были более или менее единообразны, однако другие имели «произвольный характер», т.е. могли отличаться у каждого шамана, были деталью конкретного личного «доспеха». Тубяку Дюходович в интервью экспедиции Ю.Б. Симченко говорил, что каждый год шаман делает себе новый костюм, бросает прежний, но переносит с него подвески: «Новая парка – железо старое» (1996б: 154). При этом он сообщал, что старые подвески (передающиеся от отца) не всегда удавалось сохранить – например «половину», по его словам, забрал его брат Демнине, пока Тубяку был под арестом (Симченко 1996б: 158).

У Тубяку за всю его жизнь было немало шаманских комплектов: в беседе с сотрудниками музея он рассказывал, что при одном из арестов он демонстративно выбросил бубен в реку в ледоход, а костюм был конфискован и какое-то время выставлялся в музее в Дудинке без каких-либо описаний, судьба еще одного конфискованного костюма и вовсе неизвестна (Чурилова 2010: 39). У Г.Н. Грачевой есть описание одного бубна, который Тубяку Дюходович передал в МАЭ (1981: 86).

Перед передачей костюмов в музей шаманы нередко срезают самые важные подвески, оставляя их себе: так поступил брат Тубяку Демни-

ме, оставив также свой наголовник и сказав про доставшееся музею – «это не костюм, а только половина костюма» (Чурилова 2010: 46). Е.А. Хелимский писал, что подобным образом поступил и Тубяку Дюходович, отдав свои костюмы «без нескольких важнейших подвесок-идолов» (1994: 19). На отсутствие на костюме «важнейших идолов» и нганасанского «рисованного железа» указывала и В.И. Харитоновна (2006: 122).

Сегодня сложно говорить о том, какие именно подвески были срезаны с шаманских предметов Тубяку Дюходовича и почему были оставлены другие. Например, в музее хранится одна из самых известных и при этом «новых» подвесок – так называемый советский закон («вместилище советской власти», по словам самого шамана), представляющий собой металлическую открывающуюся коробочку (навершие шаманского наголовника), внутрь которой был положен засушенный шмель (Чурилова 2010: 39). В целом мои собеседники – сотрудники музея – говорили об этой и других подвесках, помогавших шаману в лечении и дававших защиту, как о большой ценности, делающей костюм особенным в том числе и за счет того, что они были оставлены музеем самим хозяином.

Важными переданными музеем предметами являются также шаманский бубен и колотушка. Именно они фигурируют в своеобразном «договоре» шамана с музейными сотрудниками: Тубяку Дюходович предупреждал, что о костюме нужно беспокоиться тем, кто стал его новым хранителем. По оставшимся в архивах записям и рассказам моих собеседников известно, что эта забота включает в себя необходимость выносить все предметы на улицу, просушивать, а в отношении бубна еще и совершать особое действие. Шаман обязал сотрудников бить в свой шаманский бубен 4 раза в год: в начале лета, осени, зимы, весны. При жизни Тубяку Дюходович старался сам выполнять все необходимые действия с бубном, бывал в музее и надевал костюм, когда появлялся в Дудинке, а после его смерти хранителем стал его сын Леонид, о котором я упоминала выше в связи с наследованием шаманского дара. Взаимодействия Леонида с костюмом фигурируют в нескольких документальных фильмах (например, «Табу. Последний шаман», 2005, реж. Н. Плужников; «Шаманизм. Рисованное железо ня», 2004, Л. Круглов): сын шамана надевал костюм, бил в бубен, отвечал на вопросы исследователей и съемочной команды о своих чувствах по отношению к шаманским предметам и ощущении силы вещей. Облачение происходило при участии родственников и музейных сотрудников, которые открывали витрину и доставали костюм, также говоря о духах, которые вмещает костюм, о его важности для семьи шамана и о том, как одеяние дает этим людям особую силу через взаимодействие с предметом, а с его помощью – с духами. Костюм в этом случае помимо всего прочего

становился триггером воспоминаний о конкретном человеке, который его носил, и о ситуациях, когда шаман помогал людям, проводя камлание. Зная Тубяку и видевшие его облаченным в костюм, вспоминают его чудеса и истории, которые он рассказывал о себе и своих шаманских путешествиях. Глядя на костюм шамана в витрине, они видят в нем самого хозяина, владевшего им. Например, одна из моих собеседниц, сотрудница музея и двоюродная внучка Тубяку Дюходовича, говорит, что когда она проходит через зал, где находится витрина с костюмом, всегда здоровается «с дедушкой». При этом она рассказывает, что в детстве, особенно во время учебы в интернате, стеснялась того, что она внучка шамана (ее родной дед – шаман Демниме), а сегодня ее родство и память являются скорее предметом гордости и большой ценностью, в том числе в ее профессиональной деятельности.

Д.А. Опарин, рассматривая в уже упомянутом выше исследовании воспоминания об одном эскимосском шамане, говорит о постсоветской ностальгии по чувству общности и ритуальной насыщенности, имевших место в «старой жизни» (2020: 229), что применимо и в данном случае. Эта «старая жизнь», которая, кажется, уходит или уже ушла, все же оставила множество вещей, пусть и хранящихся в музее, однако вмещающих личную память живых об ушедших. Мои материалы свидетельствуют о том, что музейная витрина стала для представителей коренного населения своеобразным классическим «местом памяти» (в концепции Пьера Нора), символически демонстрируя как традицию нганасанского шаманизма, так и историю жизни самого шамана и его «договора» с музеем о хранении своего наследия.

Говоря об особом отношении к шаманскому костюму, сотрудники также указывают на важность как для музея, так и для Тубяку Дюходовича «прощального камлания» в стенах ТКМ – камлания, при котором шаман закрепил свое решение оставить костюм через общение с духами. Все действие было названо «прощальным камланием» условно самим Тубяку и сотрудниками музея, которые вели подготовку. Достаточно подробное описание этого камлания оставила Л.А. Чурилова (2010: 19–24), основавшись непосредственно на записях Л.Г. Доровских, сделанных во время камлания, однако оригинальные записи текстов шаманских песен и описание деталей всего действия в архиве музея не сохранились. Л.А. Чурилова сообщает, что аудио- или видеозапись не велась, так как аппаратура не работала из-за внезапных отключений света в музее – такое воздействие костюма на электричество повторяется в сложившемся позже «музейном фольклоре».

Камлание проходило два дня (24 и 26 июля 1982 г.) в одном из залов старого здания музея (в современном здании экспозиция открылась в 2011 г.), где на полу были постелены олени шкуры, вокруг расставлены чучела животных (олени, россомахи, белого медведя и других), а на

стенах размещены изображения личных духов-помощников Тубяку Дюходовича (Чурилова 2010: 21), которые сегодня находятся в одной витрине с костюмом. Также вокруг были помещены «по совету Тубяку три деревянных маски из семейного культового комплекта энецкой семьи Соваловых» (Там же), которые были приобретены музеем в том же 1982 г. Роль *туоптуси* – помощников в ритуале шамана – исполнили его брат Борис и сын Леонид (19), запись текста камлания осуществляли сотрудники музея, в основном Л.Г. Доровских, велась фотосъемка.

В первый день «прощального камлания» шаман облачался в свое одеяние, сидя на оленьих шкурах, с надеванием нагрудника ему помогал его брат Борис. Он же обрызгивал водкой духов-помощников на стене и самого себя, сын Тубяку Леонид окроплял водкой подвески на спине парки шамана, а сам Тубяку – свой наголовник. Во время исполнения шаманских песен водку также выпивали (Чурилова 2010: 21). Бубен, который должен быть нагрет на костре перед камланием, в этот день прогревали на подоконнике под солнцем и, по словам Л.А. Чуриловой, Тубяку сказал, что бубен разогрелся плохо, недостаточно. При камлании шаман говорил, обращаясь к надетому на него костюму: «Отделяемся от тебя, оставляем здесь, в музее за хорошую талантливую (удачную) жизнь, чтобы не было бед» (23)¹.

На другой день, уже перед отъездом, Тубяку, Борис и Леонид снова пришли в музей к костюму. В этот раз костюм уже не надевался; он висел на стульях в том же зале в окружении духов-помощников. Бубен в этот день прогревался над костром и, по мнению шамана, звучал как нужно, подвески окроплял водкой Борис, а с наголовником взаимодействовал сам Тубяку. Слова шаманской песни Бориса были обращены напрямую к костюму: «Дедушка, прощай, чтобы всё было хорошо, мы тебя оставляем. Я напутствую, – не ругай нас, что тебя продали. Чтобы нам не было плохо, чтобы потомки жили, чтобы ни с кем ничего не случилось, чтобы Юре (сын Бориса) было хорошо. Дудинка – нос, клюв, скала. Усть-Авам – хребет. Все предки здесь начинали шаманство. Дудинка – важное, главное (нос суём, живём)» (Чурилова 2010: 23). Тубяку, изменив голос, отвечал на это от имени костюма: «Не страдай, не переживай, всё будет хорошо, правильно всё, по моей воле сделали» (Там же). Далее уже своим голосом, обращаясь к костюму: «Всё верно, ты – мой дед, ты – хозяин моей жизни и поэтому я никогда не забуду тебя». Затем камлание продолжилось пожеланиями удачи и благ в жизни семьи шамана. Записанные отрывки камлания раскрывают рефлексии шамана и его *туоптуси* относительно происходящего: «одобрение» акта передачи духами должно быть выражено эксплицитно для всех присутствующих, а потому озвучивается шаманом и параллельно переводится Леонидом на русский. Это центральный момент

всего «прощального камлания», оно не может считаться законченным без ответа «с другой стороны».

После передачи костюма в музей вокруг него сложился некий пласт «музейного фольклора», основанного на вере, что в костюме остались «запечатанными» духи-помощники шамана. Основные сюжеты этого фольклорного материала связаны с плохой работой или вовсе выходом из строя съемочной аппаратуры при некоторых попытках запечатлеть костюм и с взаимодействием с силами костюма через «кормление» – при мне сотрудница музея высыпала горсть конфет из таблички, запрещающей фотографирование, которые скопились после посетителей, которые, по словам сотрудников, «чувствуют энергетику» (ПМА 2022, сентябрь, Дудинка). Вещи Тубяку Дюходовича, выставленные сегодня в диораме «Камлание шамана», являются прошедшими консервацию музейными предметами, однако сотрудники помнят о договоре между шаманом и Л.Г. Доровских, поэтому чтут традицию особого отношения ко всему комплексу. Главный хранитель музея отвечает за данную коллекцию, а значит на нем или на ней лежат обязательства по выполнению условий «договора» с шаманом.

И все же почему Тубяку Дюходович передал свой костюм музею? Н.В. Плужников, работавший с шаманом в последние годы его жизни, полагает, что главная причина передачи костюма – смерть его второй жены Балоку, после которой от Тубяку ушла половина его духов-помощников (Плужников 2000: 39). У нганасанских шаманов жена шьет ритуальный костюм (хотя, по словам Тубяку, также изготавливать костюм может мать) (Симченко 1996б: 170), помогает надевать перед камланием, исполняя роль *туонтуси*, а также является хранительницей костюма. Более того, Н.В. Плужников сообщает, эта одежда буквально *принадлежит* жене, а в случае смерти шаманская парка кладется к другим погребальным вещам, которые принадлежали женщине при жизни или были ею изготовлены. Однако после смерти Балоку это не было сделано, а костюм был передан именно музею на определенных условиях.

Г.Н. Грачева в описании Таймырских коллекций МАЭ дана характеристика переданных ею в 1978 г. в музей предметов, которые были взяты с наземного женского захоронения, находившегося возле поселка Волочанка (1980: 61). Мои собеседники в Дудинке говорили также о частных собирателях шаманских предметов, которые «добывали» их, забирая с захоронений (ПМА 2022, август, Дудинка). Понимал ли Тубяку Дюходович, что его шаманское одеяние может стать частью подобной истории и хотел ли этого избежать, чтобы умершие не были потревожены, а выгоду от передачи получили бы живущие? Этот вопрос остается открытым и может стать предметом дальнейших исследований истории различных вещей, принадлежавших нганасанским шаманам. Однако, по мнению В.И. Харитоновой, вся история взаимо-

действия Тубяку Дюходовича с исследователями, передача костюма в музей, «прощальное камлание» и последующее общение с вещами «демонстрирует элементы трансформации традиции, вполне закономерной для самого шамана» (2006: 123), который рефлексировал об изменениях, происходивших в жизни его сообщества.

Исследователи шаманизма часто связывают отказ от костюма с давлением внешних обстоятельств (прежде всего гонений): еще С.М. Широкогоров говорил об «отказе от внешних признаков своей профессии» (2001: 150) ради безопасности. Известно о передаче костюма другого таймырского шамана Кузьмы Лырмина со станка Малая Хета в 1931 г. с уточнением, что «шаманством с этого дня он заниматься не будет и шаманом просит его не считать» (Чурилова 2010: 7). В архивах встречаются и такие суждения представителей власти о шаманах Таймыра и их костюмах (1931 г.): «Отречение от шаманского служения, хотя бы и через газету, и сдача костюмов совершенно не изменяют сущности дела. Это только способствует популярности шаманов, так как последние намеренно распускают слухи, что их вынудили отречься» (ГАКК Ф. П-28. Оп. 1. Д. 24. Л. 3).

Однако история с передачей костюма Тубяку Дюходовича не похожа на вышеописанные. За свой костюм шаман получил вознаграждение: «...оговаривая цену за сдаваемые музею предметы, он не ошибался в своих расчетах, строил планы отладить промысловый инвентарь, приобрести хороший лодочный мотор на полученные деньги» (Чурилова 2012: 59). В конце своей жизни он не испытывал гонений, скорее наоборот – интерес исследователей, журналистов и кинематографистов легитимизировал его «профессию», а функция лидера сообщества отчасти реализовывалась при передаче знаний об индигенной культуре, пусть и не совсем аутентичным путем. Шаман продолжал камлать и после передачи костюма в музей, используя те шаманские вещи, которые он оставил себе. Е.А. Хелимский писал, что это «все наиболее почитаемые и сильные идолы, одна из железных шаманских шапок-уойбукээ и долганская шаманская парка (типа куртки). Этими атрибутами он пользовался для проведения камланий в своем доме в поселке Усть-Авам». Исследователь описывает такие ритуалы, как «малые камлания»: непродолжительные (в пределах двух-трех часов), но проводимые регулярно в течение года, а также по особым поводам – в связи рождением детей, крупными проблемами в семье или предстоящими трудными поездками (1994: 19). С исследователями (особенно со своей дочерью-филологом) Тубяку Дюходович стал проводить особенно много времени, выступая в роли сказителя и исполняя эпические повествования, предания и песни, которые записывали на магнитофон или под диктовку. Эти материалы, а также записанные уже после его смерти от его потомков исполнения, часто называемые имитационными камлани-

ями, легли в основу работ по этномузыкологии О.Э. Добжанской. При развитии концепции сохранения нематериального культурного наследия в России и составлении списков объектов, включающих исполнительские и сценические традиции, ремесленные практики и т.д. (подробнее см. (Каталог 2021)), Тубяку Дюходович был внесен в категорию «солисты» в такой список на портале «Культура.рф», где можно найти описание его жизни и исполнительских навыков, а также аудио-записи и фотографии (Культура РФ). Работа с фольклорным наследием, которое шаман и сказитель Тубяку Нгамтусу'о оставил помимо комплекса вещей, живущих новой «жизнью» в стенах музея и ставших неким «местом памяти» для представителей индигенного сообщества, может быть продолжена исследователями и активистами сегодня.

Заключение

Определение «последний шаман» имеет большую силу как для исследователей, так и для исследуемого сообщества, являясь при этом по своей сути неким штампом, повышающим уровень экзотизации и романтизации ритуальных практик и человека, связанного с ними (Харитоновна 2006; Функ 2013; Опарин 2020), а также появления некоего фрустрирующего нарратива, основанного на констатации «упадка традиционной культуры» в век глобализации. Эта статья не имела своей целью ответить на вопрос, последним ли шаманом был Тубяку Нгамтусу'о и будут ли еще шаманы у нганасан. Я постаралась представить интерпретацию историй, связанных с появлением этого статуса у представителя индигенного сообщества, включенного на протяжении всей своей жизни в разного рода взаимодействия с различными акторами из властных, экспертных и других структур.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале, о том, решением какой проблемы является наследие и включение людей, вещей и практик в этот дискурс, можно сказать следующее. Такой проблемой, во-первых, может быть названа потеря проживания опыта ценности в сообществе, которому, по мнению самого шамана, он больше не нужен, так как его функции (например, лечение больных или интеллектуальное лидерство) стали выполнять новые инфраструктуры – больницы, советы, образовательные учреждения. Однако ценность знаний шамана для исследователей, пытающихся поймать «ускользающую» традиционную культуру, только росла. Таким образом, шаман как информант становился проводником ученого в его попытке постичь индигенное знание, а научные публикации становились итогом их коммуникации. Так, к примеру, Е.А. Хелимский называл Тубяку Дюходовича полноправным автором Таймырского этнолингвистического сборника (1994: 3), на который я часто опираюсь в данной работе. Особенно важно, что

в этой роли автора шаман работал вместе со своей дочерью Надеждой, которая по сути являлась индигенным исследователем. Сама фиксация текста камлания или сказания, описание ритуала или костюма связаны с процессом «онаследивания» практики или музеефикации вещи, т.е. запечатления ее в некоем «официальном» виде, становившимся образцом, хотя известно, что каждое новое исполнение сказителем давно известного ему сказания отличается от предыдущего (Лорд 1994: 24–25), равно как и функции подвесок на шаманской парке часто индивидуальны для каждого шамана (Симченко 1996а: 154).

Другая проблема, отчасти продолжающая первую, это поиск нового пространства для процессов этнической идентификации и ресурсов для встраивания коренных сообществ в новый мир через репрезентацию себя и своих культурных практик. Сама сфера культурного наследия и ее легитимность, которые формировались на общемировом уровне в 1970–1980-е гг. (Добжанская 2019), работали таким образом, что для активизации процессов сохранения необходимо было некое сообщество, которому «принадлежал» объект наследия, будь то вещь или практика. При этом в основе «процесса наследия» лежало взаимодействие активистов из сообщества, готовых говорить о себе в разных пространствах, с экспертами и представителями власти. Как было отмечено выше, несмотря на свой образ жизни тундровика-единоличника, Тубяку Дюходович выезжал с родственниками и исследователями на фольклорные фестивали, облачаясь в свой шаманский костюм даже после его передачи музею.

За «сборкой» и презентацией всего, что мы видим на сценической площадке и тогда, и сегодня, стоят взаимодействия членов сообщества друг с другом, с экспертами и учеными извне, инвесторами и спонсорами, представителями власти. Анализируя эти процессы, мы можем обнаружить целый пласт «высказываний» представителей сообщества о собственной идентичности, культурном наследии, языке и т.д., происходящих через сценическую и постановочную деятельность, которую часто клеймят «показухой» или «ненастоящей» культурой в целом, что по мнению ряда исследователей, неверно (Donahoe, Nabeck 2011: 75).

Наконец, использование сферы наследия и музея как представляющего ее института могло также стать вариантом решения более частной проблемы для шамана: вопроса сохранности ценных для него вещей. Вспоминая о работе сотрудницы музея Л.Г. Доровских с шаманом, мои собеседники отмечали, что их отношения действительно можно было назвать доверительными. Любовь Георгиевна вела переговоры о вещах несколько лет, посещая Тубяку Дюходовича, беспокоилась о его здоровье и передавала ему в поселок посылки, организовывала и покупала все необходимое для проведения «прощального камлания» в музее. Шаман знал, что отдает свои ритуальные предметы в место, где их не

«расташат», как случилось, по его словам, с некоторыми костюмами его отца Дюходе (Симченко 1996б: 149).

Вопросы, которые были решены сотрудниками музея при получении в свои коллекции шаманского комплекса от его хозяина, частично являются порождением так называемого авторизованного дискурса наследия (АДН) (Смит 2013). В основе АДН лежит понимание наследия как набора «хрупких вещей», нуждающихся в постоянной охране нынешним поколением, чтобы их могло унаследовать будущее (28–29). В рамках АДН хранителями человеческого прошлого должны быть главным образом специалисты и эксперты, в первую очередь, те, кто имеет дело с материальной культурой, а их первичной задачей должно быть непосредственное хранение, пополнение «фондов наследия» и консервация. С этой позиции решение проблемы увековечивания для потомков хрупкой и ранее долго вытесняемой традиции нганасанского шаманизма через музеефикацию костюма аутентичного шамана является частью АДН.

Критически осмысляя АДН, Л. Смит говорит о ряде негативных последствий, которые несет такое позиционирование. Одно из них связано с пониманием наследия как чего-либо безусловно ценного для всего человечества, что не нуждается в обсуждении или интерпретации, особенно за пределами экспертных кругов, или эти процессы должны быть скрыты от наблюдателя-неэксперта (2013: 30). АДН и власть, которой он обладает в процессе легитимизации конкретных форм культурного наследия, часто мешают проявлению иных (часто незападных) способов понимания своего наследия локальными и этническими сообществами и возможности управлять им. С этой точки зрения мы можем говорить о попытке сотрудников Таймырского музея преодолеть это ограничение АДН через рассмотренные в статье сюжеты о «договоре» о хранении костюма, «прощальном камлании», использовании костюма шаманом и его потомками уже после музеефикации и т.д.

«Шаман в музее» представляет собой пример производства наследия в ресурсном регионе традиционного проживания коренных малочисленных народов – в данном случае нганасан. Культурные практики, традиции и язык этой этнической группы ранее рассматривались как «пережитки первобытного строя», а сегодня помещаются исследователями в категорию «вымирающих», как находящиеся под угрозой тотальной фольклоризации и превращения в ресурс развивающейся сферы этнотуризма, связанной также с экзотизированной репрезентацией наследия самого сообщества. Для шамана Тубяку Нгамтусу’о 40 лет назад наследие стало своеобразным новым институтом, функциями и возможностями которого он «воспользовался» и как некий рациональный агент, чьи действия были направ-

лены на достижение личного блага, и как член группы (сообщества), поддерживающий его устойчивость (Дуглас 2021: 79–93). По моему мнению, работа с подобного рода «переключениями» между институтами верований или культурных практик и институтами их репрезентации позволит в дальнейшем расширить методологический и терминологический аппарат социокультурной антропологии и исследований памяти и наследия, объединив их в новых междисциплинарных подходах с опорой на институциональную теорию.

Примечания

¹ Тексты «прощального камлания» приведены в редакции Л.А. Чуриловой, перевод выполнил Леонид Костеркин.

Список источников

- Аксенова Л.К., Кудрякова С.М. Из рода Нгамтусу'о. Дудинка: Таймырский дом народного творчества, 2018.
- Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. П-28. Оп. 1. Д. 24. Доклад организационному комитету комиссии экспедиционных исследований Академии наук Попова А.И. Постановление северного совещания при Центральном комитете ВКП(б) об оленеводстве.
- Грачева Г.Н. Таймырские коллекции МАЭ (долганы и нганасаны) // Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. К 100-летию образования первого академического этнографического центра. Л., 1980. С. 57–54.
- Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 69–89.
- Добжанская О.Э. История изучения нганасанского шаманства // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. Вып. 2 (2). С. 100–105.
- Добжанская О.Э. Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана (к проблеме имитации шаманского ритуала) // Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festskrift tillagnad Juha Janhunen pa hans sextioarsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 264. Helsinki, 2012. P. 53–64.
- Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2021.
- Каталог 2021 – Нематериальное культурное наследие народов Российской Федерации. Каталог. URL: <http://www.rusfolknasledie.ru> (дата обращения: 15.09.2022).
- Каталог коллекций музея «Предметы шаманского культа коренных народов Таймыра» / сост. Л.А. Симанкова. Дудинка, 2008.
- Костеркина Н.Т. Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский: Ок. 7 000 слов. СПб.: Просвещение. Фил., 2001.
- Культура РФ – Тубяку Дюхадович Костеркин – нганасанский шаман и сказитель. URL: <https://www.culture.ru/objects/376/tubyaku-dyukhadovich-kosterkin-nganasanskii-shaman-i-skazitel> (дата обращения: 15.09.2022).
- Лорд А. Сказитель. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.
- Мочалова М.А., Галактионов С.В. Для кого поет сказитель? Эпическая традиция и производство нематериального наследия в Республике Алтай // Сибирские исторические исследования. 2021. № 2. С. 184–208.
- Опарин Д.А. Воспоминания о чудесах и камланиях эскимосского шамана: современная атомизация ритуальной жизни и постсоветская ностальгия // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 229–250.

- Плужников Н. Живой и вечный источник Тубяку // Северные Просторы. 2000. № 2–3. С. 36–41.
- ПМА 2021 – Полевые материалы автора. Дудинка. Январь.
- ПМА 2022 – Полевые материалы автора. Дудинка. Август–сентябрь.
- Симченко Ю.Б. Компьютер для шамана // Северные просторы. 1989. № 1. С. 19–22.
- Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996а. Ч. 1.
- Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996б. Ч. 2б.
- Смит Л. «Зеркало наследия»: нарциссическая иллюзия или множество отражений? // Вопросы музеологии. 2013. № 2 (8). С. 27–44.
- ТКМ 1982 – Годовой отчет о работе Таймырского краеведческого музея за 1982 год // Научный архив ТКМ.
- ТКМ 1986 – «Рассказ Тубяку Костеркина о становлении его как шамана» в записи научного сотрудника Таймырского краеведческого музея Листгартен В.И. // Научный архив ТКМ.
- Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? // «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): сб. статей. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 109–137.
- Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Хелимский Е.А. Таймырский этнолингвистический сборник: Материалы по нганасанскому шаманству и языку. Выпуск первый. М., 1994.
- Христофорова О.Б. Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири и вызовы времени // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 4. С. 40–54.
- Чурилова Л.А. Шаманский феномен Таймыра. Красноярск, 2010.
- Чурилова Л.А. Шаманский феномен Таймыра. Галерея Таймырских шаманов и ее раритеты (в собрании ТКМ). Красноярск, 2012.
- Широкогоров С.М. Этнографические исследования. Избранное. Кн. 1. Владивосток, 2001.
- Bendix R. An Essay on the Sensory and the (Potential) End of Heritage Making // *Traditiones*. 2021. № 50/1. P. 43–51.
- Donahoe B., Habeck J.O. (eds). *Reconstructing the House of Culture: Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. Oxford; New York: Berghahn Books, 2011.
- Hafstein V.Tr. *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Indiana University Press, 2018.
- Kasten E. *Ways of Owning and Sharing Cultural Property // Properties of Culture – Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / ed. by E. Kasten*. Berlin, 2004. P. 9–32.
- Kirshenblatt-Gimblett B. *Theorizing Heritage // Ethnomusicology*. 1995. № 39 (3). P. 367–380. DOI: 10.2307/924627
- Samuel R. *Theatres of Memory*. London: Verso, 1994.

References

- Aksenova L.K., Kudriakova S.M. (2018) *Iz roda Ngamtusu'o* [From the Ngamtusu'o clan]. Dudinka: Taimyrskii dom narodnogo tvorchestva.
- State Archive of Krasnoyarsk Krai (GAKK). F. P-28. Op. 1. D. 24. *Doklad organizatsionnomu komitetu komissii ekspeditsionnykh issledovaniĭ Akademii nauk Popova A.I. Postanovlenie severnogo soveshchaniia pri Tsentral'nom komitete VKP(b) ob olenevodstve*.
- Gracheva G.N. (1980) *Taimyrskie kollektsii MAE (dolgany i nganasany)* [MAE Taimyr collections (Dolgans and Nganasans)]. In: *Sobraniia Muzeia antropologii i etnografii AN SSSR. K 100-letiiu obrazovaniia pervogo akademicheskogo etnograficheskogo tsentra*

- [Collections of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR. To the 100th anniversary of the foundation of the first academic ethnographic center]. Leningrad, pp. 57–54.
- Gracheva G.N. (1981) Shamany u nganasan [Shamans of the Nganasans]. In: *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Problems of the history of social consciousness of the natives of Siberia]. Leningrad, pp. 69–89.
- Dobzhanskaia O.E. (2012) Nganasanskie obriadovye pesni v ispolnenii naslednikov shamana (k probleme imitatsii shamanskogo rituala). In: *Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue*. Festschrift tillagnad Juha Janhunen pa hans sextioarsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 264. Helsinki, pp. 53–64.
- Dobzhanskaia O.E. (2013) Istoriia izuchenii nganasanskogo shamanstva [The History of Research on Nganasan Shamanism], *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, Vol. 2(2), pp. 100–105.
- Duglas M. (2021) *Kak mysliat instituty* [How Institutions Think]. Moscow: Elementarnye formy.
- Katalog 2021 – *Nematerial'noe kul'turnoe nasledie narodov Rossiiskoi federatsii*. Katalog [Intangible cultural heritage of the peoples of the Russian Federation. A Catalog]. Available at: <http://www.rusfolknasledie.ru> (Accessed 15 September 2022).
- Katalog kolleksii muzeia «Predmety shamanskogo kul'ta korennykh narodov Taimyra»* [Catalog of the museum collections “Objects of the shamanic cult of the indigenous peoples of Taimyr”]. Compiled by L.A. Simankova. Taimyrskii kraevedcheskii muzei. Dudinka, 2008.
- Kosterkina N.T. (2001) *Slovar' nganasansko-russkii i russko-nganasanskii: Ok. 7 000 slov* [Nganasan-Russian and Russian-Nganasan dictionary: About 7,000 words]. St. Petersburg: Prosveshchenie. Fil.
- Kul'tura RF – *Tubiaku Diukhadovich Kosterkin — nganasanskii shaman i skazitel'* [Tubiaku Diukhadovich Kosterkin – Nganasan Shaman and a Storyteller]. Available at: <https://www.culture.ru/objects/376/tubyaku-dyukhadovich-kosterkin-nganasanskii-shaman-i-skazitel> (Accessed 15 September 2022)
- Lord A. (1994) *Skazitel'* [The Singer of Tales]. Moscow: Izdatel'skaia firma “Vostochnaia literatura” RAN.
- Mochalova M.A., Galaktionov S.V. (2021) Dlia kogo poet skazitel'? Epicheskaia traditsiia i proizvodstvo nematerial'nogo naslediia v Respublike Altai [Whom Does the Singer of the Tales Sing For? Epic Traditions and Intangible Heritage Production in the Altai Republic], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia – Siberian Historical Research*, no. 2, pp. 184–208.
- Oparin D.A. (2020) Vospominaniia o chudesakh i kamlianiakh eskimosskogo shamana: sovremennaia atomizatsiia ritual'noi zhizni i postsovetskaia nostalgii [Memories of the Miracles and Ecstatic Seances of the Siberian Yupik Shaman: Contemporary Atomization of Ritual Life and Post-Soviet Nostalgia], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia – Siberian Historical Research*, no. 2, pp. 229–250.
- Pluzhnikov N. (2000) Zhivoi i vechnyi istochnik Tubiaku [Living and eternal source of Tubyaku], *Severnye Prostory*, no. 2-3, pp. 36–41.
- PMA 2021. Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. Dudinka. January.
- PMA 2022. Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. Dudinka. August–September.
- Simchenko Iu.B. (1989) Komp'iuter dlia shamana [Computer for a shaman], *Severnye prostory*, no. 1, pp. 19–22.
- Simchenko Iu.B. (1996a) *Traditsionnye verovaniia nganasan* [Nganasan traditional beliefs]. Moscow, book 1.
- Simchenko Iu.B. (1996b) *Traditsionnye verovaniia nganasan* [Nganasan traditional beliefs]. Moscow, book 2.

- Smith L. (2013) “Zerkalo nasledii”: nartsissicheskaia illiuziia ili mnozhestvo otrazhenii? [The “Patrimonial Mirror”: Narcissistic Illusion or Multiple Reflections?], *Voprosy muzeologii*, no. 2(8), pp. 27–44.
- TKM 1982– Godovoi otchet o rabote Taimyrskogo kraevedcheskogo muzeia za 1982 god [Annual report on the work of the Taimyr Museum of Local Lore for 1982]. Scientific Archive of the Taimyr Museum of Local Lore.
- TKM 1986– “Rasskaz Tubiaku Kosterkina o stanovlenii ego kak shamana” v zapisi nauchnogo sotrudnika Taimyrskogo kraevedcheskogo muzeia Listgarten V.I. [“The story of Tubyak Kosterkin about his formation as a shaman” in the entry of the researcher of the Taimyr Museum of Local Lore Listgarten V.I.]. Scientific Archive of the Taimyr Museum of Local Lore.
- Funk D.A., Kharitonova V.I. (2012) Shamanstvo ili shamanizm? [Witchcraft or shamanism?]. In: *«Izbravshie dukhov»: Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamiati V.N. Basilova (1937–1998): Sbornik statei* [“The Ones Who Chose the Spirits”: Traditional Shamanism and Neo-Shamanism. In memory of V.N. Basilov (1937–1998): Collection of articles]. Moscow: IEA RAN, pp. 109–137.
- Kharitonova V.I. (2006) *Feniks iz pepela? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka.
- Khelimskii E.A. (1994) *Taimyrskii etnolingvisticheskii sbornik: Materialy po nganasanskomu shamanstvu i iazyku. Vypusk pervyi* [Taimyr ethnolinguistic collection: Materials on Nganasan shamanism and language. Issue one]. Moscow.
- Khristoforova O.B. (2019) 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*, no. 4, pp. 40–54.
- Churilova L.A. (2010) *Shamanskii fenomen Taimyra* [Shaman phenomenon of Taimyr]. Krasnoiarsk.
- Churilova L.A. (2012) *Shamanskii fenomen Taimyra. Galereia Taimyrskikh shamanov i ee raritety (v sobranii TKM)* [Shaman phenomenon of Taimyr. Gallery of Taimyr shamans and its rarities (in the collection of the Taimyr Museum of Local Lore)]. Krasnoiarsk.
- Shirokogorov S.M. (2001) *Etnograficheskie issledovaniia. Izbrannoe. Kn. 1* [Ethnographic Research. Selected Writings. Book 1]. Vladivostok.
- Bendix R. (2021) An Essay on the Sensory and the (Potential) End of Heritage Making, *Traditiones*, no. 50/1, pp. 43–51.
- Donahoe B., Habeck J.O. (eds) (2011) *Reconstructing the House of Culture: Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Hafstein, V.Tr. (2018) *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Indiana University Press.
- Kasten E. (2004) Ways of Owning and Sharing Cultural Property. In: *Properties of Culture – Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia* / Ed. E. Kasten. Berlin, pp. 9–32.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (1995) Theorizing Heritage, *Ethnomusicology*, no. 39(3), pp. 367–380. DOI: 10.2307/924627
- Samuel R. (1994) *Theatres of Memory*. London: Verso.

Сведения об авторе:

МОЧАЛОВА Мария Алексеевна – стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Maria A. Mochalova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 28 сентября 2022 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.*

*The article was submitted 28.09.2022;
accepted for publication 27.11.2022.*