УДК 39:299.18(=512.157)»189»(092)Геккер
DOI https://doi.org/10.32782/2663-5984.2026/2.42

Щепанський В. В.
https://orcid.org/0000-0002-1934-2559
Український державний університет імені Михайла Драгоманова

«ДВІЧІ У ШАМАНА»: ТЕКСТ НАУМА ГЕККЕРА 1898 РОКУ ЯК ЕТНОГРАФІЧНИЙ ДОКУМЕНТ СИБІРЯКОВСЬКОЇ ЕКСПЕДИЦІЇ

Стаття пропонує аналітичне прочитання газетного нарису українсько-єврейського політичного засланця Наума Леонтійовича Геккера «Двічі у шамана» (1898) як етнографічного документа Якутської (Сибіряковської) експедиції Східносибірського відділу Російського географічного товариства 1894–1896 рр. Мета дослідження полягає в демонстрації концептуальної щільності цього тексту через рамки сучасної антропології релігії та онтологічного повороту, а також у заповненні лакуни в українській дослідницькій традиції, у якій постать Геккера як учасника експедиції не отримала ані інвентарної фіксації, ані теоретичного прочитання. Дослідження ґрунтується на поєднанні чотирьох методів: історико-філологічний метод застосовано для аналізу газетного тексту 1898 р. в його жанрово-публікаційному контексті; контекстуально-біографічний – для реконструкції експедиційного оточення Геккера й інституційної рамки Сибіряковської експедиції за матеріалами сибірської періодики 1894–1899 рр. та новітніх біографічних довідників; компаративний – для зіставлення Геккерового прочитання шаманської практики саха з прочитаннями інших учасників-засланців; концептуально-аналітичний – для прочитання тексту через рамки сучасної історії антропології релігії. Наукова новизна статті полягає у першому в українській гуманітаристиці аналітичному прочитанні нарису Наума Геккера «Двічі у шамана» та у вписуванні його імені в канон українських дослідників традиційної культури народів Сибіру поряд із Я. Стефановичем, В. Гориновичем і Г. Савченком-Осмоловським. Показано, що нарис Геккера фіксує методологічно й концептуально щільні сюжети, які західна антропологія артикулює як окремі проблеми лише наприкінці XX ст.: перебудову інституту шаманства під тиском адміністративного формування меж сакрального; перформативну структуру ритуалу з обізнаною аудиторією; об'єктну агентність шаманського каптана; синкретичну структуру навернення «без зречення»; ранній першоосібний наратив про шаманську хворобу та шаманське покликання як примус. Газетний жанр публікації не зменшує етнографічної вартості тексту й виявляється єдиним каналом, через який Геккерові експедиційні спостереження збереглися в повному обсязі за життя автора. Постать Геккера має посісти місце поряд із Я. Стефановичем, В. Гориновичем і Г. Савченком-Осмоловським у каноні українських дослідників традиційної культури народів Сибіру, окресленому в монографії В. Білоус.

Ключові слова: *Наум Геккер, Сибіряковська експедиція, шаманство саха, антропологія християнства, синкретизм, перформативний ритуал, етнографія заслання.*

Постановка проблеми. Повернення в український науковий обіг імен дослідників, чий доробок з різних причин лишився поза академічним каноном, набуло особливої ваги в умовах повномасштабної російської агресії, яка прямо загрожує збереженню української культурної й наукової спадщини. У межах історії антропології та етнографії поступово оформився окремий напрям, присвячений участі вихідців з України в етнографічному вивченні неєвропейських народів XIX ст. Найповнішу інвентаризацію цього шару представила В. Білоус у монографії «Українські дослідники традиційної культури та побуту зарубіжних народів (XIX ст.). Нариси» [10]. Шостий розділ цієї книги присвячений сибірознавчій спадщині українських політичних засланців, що працювали в Якутській області у 1880–1900-х рр., із детальним аналізом доробку Я. Стефановича, В. Гориновича та Г. Савченка-Осмоловського – учасників Якутської (Сибіряковської) експедиції Східносибірського відділу Російського географічного товариства 1894–1896 рр.

© Щепанський В. В., 2026
Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Поза цією тріадою лишилася постать Наума Леонтійовича Геккера (1862–1920) – уродженця Бахмута, революціонера-народовольця, учасника Південноруського робітничого союзу, засудженого в 1882 р. до десяти років каторги в копальнях Кари і висланого по її відбуванні на поселення в Якутську область [17]. У 1895–1896 рр. Геккер брав безпосередню участь у Сибіряковській експедиції, відповідаючи в плановому 13-томному виданні «Трудов» за антропологію саха. Його розвідка «До характеристики фізичного типу якутів» [12] була премійована Московським товариством любителів природознавства, антропології та етнографії. Проте найвиразнішим залишився нарис у двох частинах «Двічі у шамана. (Зі спогадів екскурсанта)», який вийшов у томській газеті «Сибірське життя» 11 і 12 липня 1898 р. [13].

Цей нарис не отримав в українській гуманітаристиці ані інвентарної фіксації, ані теоретичного прочитання. Постать Н. Геккера як учасника Сибіряковської експедиції відсутня в монографії В. Білоус [10]; у статті тієї ж дослідниці про Я. Стефановича [11] Н. Геккер не згадується, хоча його газетна публікація 1898 р. з'явилася за рік після нарису «На шаманстве» [16] і тематично з ним прямо перегукується. Проблема полягає в тому, що жанр газетного нарису традиційно сприймається українською дослідницькою традицією як периферійний для академічного канону, тоді як конкретне прочитання тексту Н. Геккера в рамках сучасної антропології релігії показує зворотне.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Історіографія питання розпадається на два несиметрично розвинуті кластери. В українській традиції найповніший опис ролі політичних засланців у Сибіряковській експедиції подала В. Білоус у монографії «Українські дослідники традиційної культури та побуту зарубіжних народів (XIX ст.). Нариси» [10], шостий розділ якої присвячено сибірознавчому доробку Я. Стефановича, В. Гориновича та Г. Савченка-Осмоловського. Пізніша стаття тієї ж дослідниці «Сибірознавчі етнологічні студії політвигнанця Я. Стефановича (90-ті рр. XIX ст.)» [11] дає докладний аналіз його нарису «На шаманстве». Постать Н. Геккера у цих інвентаризаційних працях відсутня. Біографічну довідку про самого Н. Геккера подав П. Усенко в «Енциклопедії історії України» [17], однак виключно у вимірі історії революційного народництва, без урахування його експедиційної діяльності.

У західній антропологічній традиції теоретичні підходи, крізь які має сенс розглянути нарис «Двічі у шамана», розроблялися переважно наприкінці XX і на початку XXI ст. Т. Асад у монографії «Формації секулярного» [1] подав концепцію адміністративного формування меж сакрального в модерних державах. Р. Амайон у праці «Полювання за душею» [4] обґрунтувала перформативну модель шаманізму як структурованої гри з відомою публіці сюжетною схемою. К. Гамфрі і Дж. Лейдлоу розробили концепт «ритуальної позиції» [5]. Ф. Дескола в монографії «По той бік природи і культури» [3] і М. Педерсен у монографії «Не зовсім шамани» [7] розвинули онтологічний поворот у студіях довкола шаманізму. Дж. Роббінс у програмній статті в журналі «Сучасна антропологія» [8] сформулював концепцію синкретичного навернення «без зречення», а В. Кін у монографії «Християнські модерни» [6] – концепт «семіотичної ідеології». П. Вітебські в монографії «Шаман» [9] переглянув феноменологію шаманської хвороби. Жоден із цих теоретичних підходів досі не був застосований до тексту Н. Геккера.

Постановка завдання. Мета статті – подати нарис «Двічі у шамана» як етнографічний документ Сибіряковської експедиції та прочитати його ключові сцени через рамки історії антропології релігії й онтологічного повороту. Робоча гіпотеза полягає в тому, що газетний жанр публікації не зменшує концептуальної щільності тексту, який фіксує методологічні й теоретичні рухи, що в західній антропології артикулюються як окремі проблеми лише наприкінці XX ст. Завдання дослідження: реконструювати інституційну рамку Сибіряковської експедиції та позицію Н. Геккера в її структурі; здійснити аналітичне прочитання етнографічних сцен «Двічі у шамана» через рамки антропології секулярного Т. Асада, перформативної теорії шаманства Р. Амайон, антропології християнства Дж. Роббінса й онтології об'єктної агентності Ф. Дескола та М. Педерсена; зіставити опис шаманської практики саха з прочитаннями інших учасників-засланців Сибіряковської експедиції.

Виклад основного матеріалу. Якутська експедиція Східносибірського відділу Російського географічного товариства, історично відома як «Сибіряковська» за іменем її головного фундатора Іннокентія Сибірякова, була, як свідчать матеріали тогочасної сибірської періодики, першою комплексною стаціонарною експедицією для вивчення корінних народів Якутської області. Її організатор, правитель справ Східносибірського відділу Д. Клеменц, від початку відмовився від моделі «блискучих експедицій європейських знаменитостей» і поклався на місцеві сили, передусім

політичних засланців, які мали довіру серед тубільного населення й знали мову саха [15]. Більшість учасників, як зазначає В. Білоус, і до того ж найбільш дієвих, були політичними засланцями: 15 з 25 загалом [10, с. 233]. Серед них щонайменше троє мали українське походження: В. Горинович, Г. Савченко-Осмоловський, С. Ковалик.

До цього переліку слід додати Н. Геккера. Згідно з біографічною довідкою П. Усенка в «Енциклопедії історії України», Геккер народився 30 квітня 1862 р. в Бахмуті в родині заможного купця, навчався в Бердянській гімназії, де очолював революційний гурток місцевої молоді, у 1879 р. вступив до Новоросійського університету в Одесі, де організував революційний гурток. У 1880 р. виїхав до Києва, де зблизився з членами Південноруського робітничого союзу М. Щедріним, Є. Ковальською, П. Івановим, С. Богомолець; брав участь у таємній друкарні в Києві. У квітні 1881 р. заарештований в Одесі, у 1882 р. засуджений Одеським військово-окружним судом до позбавлення всіх прав і десяти років каторги в копальнях Кари. На Карі перебував із 1884 р., у 1888 р. був випущений у вільну команду, у 1891 р. відправлений на поселення в Якутську область, де жив у Мегінському улусі, а з липня 1895 р. – у с. Доброму Якутського округу. Після заслання повернувся до Одеси, де і помер [17].

У 1895 р. Геккер був залучений до Якутської (Сибіряковської) експедиції. У плановій 13-томній структурі видання, оприлюдненій В. Обручевим у листопаді 1897 р., він відповідав за том II «Антропологія», частину I «Якути Якутського й Колимського округів» [14]. Як члену Російського географічного товариства генерал-губернатор Іркутська дозволив йому перебування в Іркутську для опрацювання при місцевому музеї зібраних матеріалів. Результатом цього опрацювання стала премійована Московським товариством любителів природознавства, антропології та етнографії розвідка «До характеристики фізичного типу якутів» [12]. Із 1896 р. Геккер почав співпрацювати з іркутською газетою «Східний огляд» та «Сибірським збірником»; у 1898 р., після клопотання про лікування, отримав дозвіл на виїзд із Сибіру до «Європейської Росії» з підпорядкуванням гласному нагляду на батьківщині [17].

Доля експедиційних томів виявилася драматичною. Через хворобу й передчасну смерть І. Сибірякова, що настала 1901 р., повне 13-томне видання так і не вийшло у світ. Частина авторів опублікувала свої праці окремо, як Е. Пекарський свій багатотомний «Словарь якутского языка» (1907–1930); більшість матеріалів залишилася в архівних фондах Петербурга, Москви та Якутська [10, с. 234–235]. У цьому контексті газетний нарис «Двічі у шамана» набуває особливого статусу. Це єдиний результат експедиційного зіткнення Н. Геккера з шаманською практикою саха, що вийшов у повному обсязі за життя автора. Парадоксально, але саме «легкий» газетний жанр виявився найбільш стабільним каналом збереження цих спостережень. Академічна частина доробку обмежилась антропометричною розвідкою 1896 р., а решта матеріалів, які автор зібрав під час перебування в Якутській області, у повному обсязі не вийшла.

Нарис «Двічі у шамана» був надрукований у двох частинах у номерах 146 і 147 «Сибірського життя» від 11 і 12 липня 1898 р. і має чітку двоскладову композицію. Перша частина описує підготовку до камлання й саме перше камлання, що відбувається в наслег (якут. нэһилиэк – поселення, частина якутської волості (улусу) в Російській імперії) за двадцять верст від Якутська над хворою жінкою, родичкою приятеля Н. Геккера. Друга частина описує інший випадок камлання, побачений автором у тих же околицях, з аналітично-критичною інтонацією, у якій Н. Геккер виразно відмежовує себе від першого, безпосереднього досвіду.

Уже підготовча частина нарису містить теоретично важливий матеріал. Н. Геккер зауважує, що дістати повне шаманське вбрання для серйозного камлання у приміських улусах надзвичайно складно: «в околицях міста, де так багато уважного й суворого керівництва й де священники так стежать за порушеннями церковних обрядів. Не дивно, що й шамана тут не завжди знайдеш, – вони пішли в глибину країни, а ті з них, хто ще бродить тут поблизу, не мають шаманського одягу і справляють свої служби як прийдеться, іноді й з одним бубоном» [13, № 146]. Це не просто фіксація занепаду традиції. Тут подано опис конкретної інституційної перебудови, у якій шаманська практика розщеплюється на три типи: серйозне камлання з повним облаченням, що потребує приїзду шамана здалеку й добре сплачується; неповне камлання «з одним бубоном» серед бідняків; і камлання аматорів-юродивих, які «без розбору бурмочуть незрозумілі слова» в дешевому балахоні з телячої шкури замість справжнього каптана з ровдуги (шаманський одяг оленячої шкіри особливої вичинки, м'якої й гнучкої, на яку нашивалися залізні бляхи-«кістки», бахрома, дзвіночки та зображення духів-помічників, від чого загальна

вага сягала 10–15 кг.), як обов'язкового атрибуту. Перед нами постає активний процес перерозподілу ритуальної компетенції під тиском церковного й владного нагляду.

Цю сцену продуктивно прочитувати через рамку, яку запропонував Т. Асад [1]. Дослідник показав, як межі того, що відповідна історична культура зараховує до «релігії», формуються владою, яка адмініструє визнані конфесії. У випадку Російської імперії наприкінці XIX ст. ця адміністративна машина створювала тонку градацію між «істинним православ'ям», «терпимими конфесіями інородців» і «небажаними шаманськими дійствами». Останні не зникали, а перебудовувалися: відходили в дальші улуси, ставали дорожчими, набували аматорських замінників на околицях. Шаман з нарису Н. Геккера, який мусить чекати кілька днів і докладати «зусиль для прискорення приготувань», бо в нього є «великі зв'язки серед багатьох городян», – це професіонал, що працює в режимі напівпідпільної високоспеціалізованої послуги.

Н. Геккер далі додає характерну ретроспективу: «За один-два шматки масла давали на ніч шаманське вбрання, а багатим тойонам, приїзду яких так раді наші городяни, воно діставалося і просто так, по одному знайомству; хіба ми не пам'ятаємо той час, коли в зимові свята на ряджені вечори в одного з наших колишніх великих панів не раз закликався ось цей шаман, тоді ще молодий і недосвідчений, закликався для забави й потіхи публіки в повному облаченні з бубоном, які так легко було тоді знайти в місті» [13, № 146]. Перед нами не стерта традиція, а соціальна траєкторія, у якій ритуальний костюм пройшов через цикли від побутової доступності через панську розвагу до напівпідпільного дефіциту. Це чиста асадівська матерія для теоретизації: формація секулярного й релігійного відбувається у формі конкретної інституційної перебудови, а не як ідеологічна декларація.

Дзеркальний випадок з того самого хронологічного й географічного зрізу подає Я. Стефанович у нарисі «На шаманстве» [16]. Як зазначає В. Білоус, працюючи «консерватором» у якутському музеї, Я. Стефанович познайомився з шаманом, який зацікавився експонованим костюмом для камлання й наполегливо просив позичити його для ритуалу зцілення; між чоловіками відбувся «торг», у якому за експонат шаман дозволив Я. Стефановичу бути присутнім на ритуалі й навіть фотографувати, а також забрати до музею всі задіяні атрибути [10, с. 228]. Цей випадок доповнює картину, що була описана Н. Геккером, з протилежного боку, коли шаману доводиться позичати ритуальний костюм із музею, де той уже виставлений як етнографічний експонат. Іконографічна та етнографічна каталогізація переводить активний ритуальний об'єкт у режим репрезентаційного зберігання, де шаман мусить домовлятися з цією системою, щоб отримати тимчасовий доступ до власного ритуального знаряддя.

Друга частина нарису пропонує іншу теоретичну рамку. Н. Геккер бачить камлання вдруге, у іншому місці, з тим самим шаманом, і його реакція принципово інша. Перше камлання залишає автора в стані захопленості, страху, безсонної ночі. Друге, навпаки, переживається з аналітичною дистанцією. Сама ця асиметрія є етнографічним фактом і прикладом методологічного зростання спостерігача, коли автор моделює власне теоретичне дозрівання через повторне зіткнення з тим самим феноменом. Опис другого камлання більш аналітичне і дистанційоване, ніж опис першого: «Яким знайомим і шаблонним здалося мені все це дійство з незрозумілими заклинаннями, з загадковими промовами й голосіннями, сенс яких був не ясний самому заклинателю. І яким досвідченим актором здався мені шаман, кожен жест якого, кожен рух і стрибок, майже кожне слово якого були заздалегідь розраховані й не тільки передвизначені самим ходом дійства, а й точно відомі заздалегідь для більшості публіки, що бачила ці видовища» [13, № 147].

Це формулювання випереджає на ціле століття той теоретичний поворот, який артикулювала Р. Амайон [4]. Дослідниця послідовно критикувала уявлення про шаманізм як стан виняткового екстазу й трансу і пропонувала натомість бачити в ньому структурований перформативний жанр, у якому ролі заздалегідь розподілені, а аудиторія є обізнаним учасником, що знає сценарій і відстежує його виконання. Н. Геккер фіксує саме цю структуру: «А ці наївні й забобонні глядачі! У виразі їхніх облич є щось, крім забобонного страху, – чи то сумнів і лукавий скептицизм, чи то ніяковість і невпевненість» [13, № 147]. Лукавий скептицизм аудиторії, у формулюванні автора, не суперечить участі в ритуалі, а становить її конститутивну частину. Це дзеркальне відображення того, що в працях К. Гамфрі й Дж. Лейдлоу пізніше отримає назву «ритуальної позиції» (англ. *ritual stance*) [5], тобто режиму, у якому учасник може не вірити, але виконувати, і в самому цьому виконанні актуалізує ритуальну дієвість.

Однак текст Н. Геккера не зводиться до лише перформативного прочитання описаних подій.

У ньому є моменти, де камлання має онтологічну щільність, яку театральна метафора лишає поза дужками. Найвиразніший з цих моментів – сцена з фотоапаратом. Н. Геккер просить шамана після другого камлання стати в позу з бубоном у руках для знімка, і шаман охоче погоджується. Але як тільки він береться налагоджувати апарат, шаман починає мимоволі підстрибувати й похитуватися, роблячи мимовільні рухи рукою й усім тілом. Н. Геккер фіксує його пояснення: «Він зізнався мені, що в ровдужному каптані є якась сила, яка рухає ним і не дає йому спокою, поки він стоїть у позі шамана» [13, № 147]. У примітці автор додає, що пізніше, коли шаман опинився сам у галереї фотографа, ця сила вже не турбувала його, і він повністю витримав огляд експозиції. Окремої уваги заслуговує і поряд із цим епізодом зафіксована сцена з динамометром, яким Н. Геккер заміряв силу шамана після камлання й фіксував «небувале» нервове збудження, але цей момент подальшого пояснення у нарисі не отримав.

Ця сцена не описується ні через «віру в духів», ні через театральність. Сам носій традиції говорить мовою об'єктного руху, не суб'єктної дії: не «я рухаюся, бо духи входять у мене», а «у каптані є сила, яка рухає мною». Найадекватніша теоретична рамка для цієї формули – підхід Ф. Дескола, особливо концепція анімістичної онтології [3]. У такій онтології об'єкт, який модерний натуралізм категорично відносить до сфери інертної матерії, виявляється носієм власної агентності, що вступає в активну взаємодію з людським тілом. Для шамана з нарису Н. Геккера каптан і тіло складають єдине агентне ціле, у якому ініціативу тримає не суб'єкт-носій, а сам ритуальний об'єкт у момент, коли тіло прибирає відповідну позу.

Це положення безпосередньо розвиває М. Педерсен [7] на матеріалі дархадського шаманства Північної Монголії, близького до традиції саха саме за тюрксько-монгольським комплексом. Він показує, що в подібних випадках ритуальні предмети є не пасивними інструментами шаманської дії, а конститутивними партнерами ритуального ансамблю. Н. Геккер фіксує цю саму структуру на матеріалі саха, не маючи в своєму розпорядженні теоретичної мови, яка дозволила б її назвати.

З цим самим вузлом дотичний фрагментарно зафіксований Геккером сюжет архаїчного регістру ритуального мовлення. У примітці до сцени з тривалим топтанням на одному місці автор зазначає: «У цій дії, як і в інших, багато що залишилося для нас темним, нез'ясованим. Утім, багато що залишалося незрозумілим і самим якутам, які не тільки не могли передати сенс промов шамана, а й зізнавалися, що зовсім не розуміють їх, оскільки в багатьох місцях він говорить давньоякутською говіркою або вживає слова й вирази, що втратили своє значення й нині не використовуються» [13, № 146]. Цей пасаж також залишається в нарисі бічним, не розгорнутим у самостійну тему. Але він фіксує явище, яке через десять років докладно опише В. Богораз [2, p. 437–439], присвятивши окремий розгляд «шаманській мові» чукчів як свідомо архаїзованому регістру, у якому звичайні слова замінюються паралельними «потаємними». Н. Геккер фіксує те саме явище в контексті саха, але лише як примітку, не розгортаючи в систему. Це додає до перформативної рамки Р. Амайон важливе ускладнення, де знайомий аудиторії сценарій співіснує з лексичною непрозорістю самого ритуального мовлення, яке відсилає до глибших шарів традиції й залишається непроникним навіть для своїх. Тут варто наголосити, що В. Богораз і Н. Геккер не просто синхронно фіксували суміжні явища. Вони обидва належали до того самого політико-засланського кола: обидва відсиділи на Карі, обидва опинилися в Якутській області в 1890-х. В. Богораз, як ідентифікує В. Білоус, був «євреєм з Овруча»; перед нами не випадкова паралель, а структурна типологічна спорідненість. Спостереження Н. Геккера потрапили в російськомовну газетну періодику, В. Богораза – у виданий англійською мовою том про релігію чукчів Єсупівської експедиції; на цьому жанрово-публікаційному розходженні значною мірою тримається наступна асиметрія їхнього входження в академічний канон.

Завершальна сцена нарису – найбільш концептуально щільна. За вечерею після другого камлання, перш ніж розпочати їсти, шаман тричі перехрестився «побожним і благочестивим хрестом». Н. Геккер не зміг утриматися від подиву, як той міг хреститися після всього, що відбулося. Відповідь шамана становить парадигматичний кейс для історії антропології релігії у контексту релігійного синкретизму: «Раніше я служив чорту, – сказав він, – тепер я належу Богу. Так учив мене мій батько і дід, які теж були шамани. З сімнадцяти років це почалося в мене, ніщо не допомогло мені позбавитися цього, ні молитви, ні пости, ні молебні в місті, і якби я не шаманив для інших, то шаманили б наді мною, і я напевно зійшов би з розуму, бо я мучився й не мав спокою, поки не почав шаманити» [13, № 147].

Ця формула розпадається на дві аналітично відмінні частини. Перша частина – «раніше я

служив чорту, тепер я належу Богу. Так учив мене мій батько і дід» – є парадигмою того, що Дж. Роббінс [8] назвав «прийняття без зречення» (англ. *adoption without abolition*). Шаман не описує свій «перехід» як зречення; він водночас стверджує лояльність до Бога й безперервність родової шаманської лінії від батька й діда. Категорія розриву, центральна для модерного протестантського розуміння навернення (а опосередковано й для російського православного місіонерського дискурсу XIX ст.), тут не працює. Те, що з боку нагляду священників виглядає як «синкретизм» і «двоєвір'я», з боку самого носія виявляється послідовним сімейним наступництвом, у якому змінилася лише номінальна патронна структура.

Семіотична ідеологія тут, у термінах В. Кіна [6], припускає, що та сама практика може «належати» різним нелюдським патронам без скасування своєї внутрішньої наступності. Симетричне свідчення з того ж шаманського середовища саха фіксує Я. Стефанович: за його спостереженням, шаман у місті «торгується з духами як крамар, заговорює зуби і звільняється від них за допомогою обдурення», що сам Я. Стефанович інтерпретує як свідчення урбаністичних впливів на ритуальне мовлення [10, с. 230]. Перед нами та сама семіотична динаміка: ритуальна форма приймає словник навколишнього соціального світу – торговельний, християнський, адміністративний – без втрати своєї внутрішньої тяглості.

Друга частина шаманської промови є чи не найранішим у російськомовній етнографічній літературі першоосібним свідченням про шаманську хворобу та шаманське покликання як примус (англ. *shamanic vocation*). «З сімнадцяти років це почалося... якщо б не шаманив для інших, то шаманили б наді мною, і я напевно зійшов би з розуму». Ця формула несподівано близька до того, що П. Вітебські [9, p. 57–62] описав як парадигму шаманської хвороби: стан, у якому потенційний шаман переживає поклик духів як страждання, від якого єдиним порятунком є прийняття ролі. Шаман Геккера описує саме цю структуру: молитви, пости й молебні не допомогли йому позбутися шаманського покликання, бо воно не є опцією, з якої можна вийти. Воно є примусом, з яким можна лише або співпрацювати (шаманити для інших), або страждати (шаманили б наді мною).

Ця завершальна сцена не звужується до жодної з попередніх рамок. Вона з'єднує театральну структуру (шаман після виступу, ще в режимі «досвідченого актора», переходить до вечері й хреститься) з онтологічною щільністю (шаманська хвороба, від якої не можна позбутися молитвами) і з синкретичним семіотичним перерозподілом («раніше служив чорту, тепер належу Богу»). Чутливість до такої мережі регістрів є, мабуть, найбільш характерною рисою аналізованого тексту. Н. Геккер не намагається звести все до однієї категорії, не оголошує шамана ні хитруном, ні психічно хворим, ні релігійним новонаверненим. Він фіксує співіснування різних режимів дії й залишає це співіснування як таке.

Корисно зіставити Н. Геккера з його сучасниками з того ж експедиційного кола в питанні інтерпретаційної постави щодо шаманізму саха. Усі троє ідентифікованих В. Білоус українських учасників експедиції, які так чи інакше документували камлання, обирають інші інтерпретаційні стратегії.

Я. Стефанович у нарисі «На шаманстве» [16] дає докладний 20-сторінковий опис камлання, який В. Білоус характеризує як максимально повну емпіричну реконструкцію без концептуалізації; сам Я. Стефанович, як зазначає дослідниця, «не вдавався до розмислів, а ставив своєю метою якнайповніше відтворити всі компоненти лікувального шаманства» [10, с. 227]. Це стратегія сумлінної етнографічної фіксації, що відмовляється від інтерпретативного жесту як такого.

В. Горинович, чий доробок з опису шаманських камлань залишився в рукописі й зберігається в Санкт-Петербурзькій філії РАН, відсуває ритуал у тінь власної інтерпретації, формулюючи його через категорію «гіпнотичного навіювання» в одному ряду з В. Приклонським, В. Трощанським і М. Виташевським [10, с. 240]. Це стратегія психофізіологічної редукції, що зводить ритуальну дієвість до натуралістично описуваного механізму.

Г. Савченко-Осмоловський збирає мисливську й рибальську ритуальну магію саха для запланованого тому IV «Вірування якутів», підготовку якого мав вести В. Іонов; за повідомленням останнього, від Г. Савченка-Осмоловського він отримав «традиційні тексти мисливської та рибальської магії, а також замітки про інші обряди» [10, с. 248]. Це стратегія фольклорно-текстологічної фіксації, що працює з ритуалом як з корпусом вербальних форм.

Н. Геккер у цьому ряду характерний тим, що відмовляється і від чистої емпіричної реєстрації, і від психофізіологічної редукції, і від фольклорного запису як такого. Він пише як автор, що бачить у ритуалі багатошарову структуру, у якій театральність, об'єктна агентність, архаїчний регістр мовлення й синкретичний вокаційний

наратив співіснують і не зводяться одне до одного. Парадоксальним чином саме найменш «академічний» за зовнішнім жанром (газетний нарис, а не наукова стаття чи окрема монографія) текст виявляється найбільш концептуально щільним і теоретично резонантним для пізнішої антропології релігії.

Це не означає, що Н. Геккер свідомо передбачав теоретичні розробки кінця XX ст. Його інтерпретаційна стратегія – позиція засланця-журналіста, який пише для широкої публіки, а не для академічного цеху, – відкривала йому такі регістри спостереження, які академічні рамки його колег з експедиції систематично відсікали. Завдання не зводити побачене до однієї пояснювальної моделі, тримати в полі зору одночасно театральне, онтологічне й релігійне виявилося, як показало пізніше теоретичне опрацювання, методологічно продуктивним.

Висновки. Прочитання нарису «Двічі у шамана» (1898) у рамках історії антропології релігії дозволяє побачити в ньому не газетний нарис екскурсанта, а етнографічний документ, концептуально щільніший за більшість академічних описів камлання шаманів саха того ж періоду. Дослідницька стратегія Н. Геккера, а саме відмова зводити побачене до однієї пояснювальної моделі, чутливість до співіснування адміністративного, перформативного, онтологічного й синкретичного регістрів, виявилася методологічно продуктивнішою за стратегії його колег по Сибіряковській експедиції, які тяжіли або до сумлінної позитивістської емпіричної реєстрації чи до психофізіологічної редукції, або ж до фольклорно-текстологічної фіксації.

Парадокс газетної публікації полягає в тому, що саме «легкий» жанр виявився єдиним каналом, через який експедиційні спостереження Н. Геккера зберіглися в повному обсязі за життя автора. Академічна частина його доробку обмежилась антропометричною розвідкою 1896 р., тоді як планований антропологічний том Сибіряковської експедиції так і не вийшов. Це дає підставу переглянути усталений в українській дослідницькій традиції критерій академічності для пам'яток етнографії кінця XIX ст., де жанрова приналежність публікації не корелює з її пізнішою науковою релевантністю.

Заповнення лакуни в українській гуманітаристиці, що утворилася навколо постаті Н. Геккера, є не лише жестом історичної справедливості щодо забутого засланця-етнографа, а й розширенням поля української сибірознавчої спадщини: до тріади Я. Стефанович – В. Горинович – Г. Савченко-Осмоловський, окресленої В. Білоус, додається четверта постать, чий текст утримує найбільшу теоретичну резонантність для історії антропології релігії.

Список літератури:

1. Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003. 269 p.

2. Bogoras W. The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History, 7. Leiden; New York : E. J. Brill; G. E. Stechert, 1907.

3. Descola Ph. Beyond Nature and Culture / transl. by J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 488 p.

4. Hamayon R. La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre: Société d'ethnologie, 1990. 879 p.

5. Humphrey C., Laidlaw J. The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxford : Clarendon Press, 1994. 312 p.

6. Keane W. Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley : University of California Press, 2007. 354 p.

7. Pedersen M. A. Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. Ithaca : Cornell University Press, 2011. 264 p.

8. Robbins J. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*. 2007. Vol. 48, No. 1. P. 5–38. DOI: https://doi.org/10.1086/508690

9. Vitebsky P. The Shaman: Voyages of the Soul – Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon. London: Macmillan, 1995. 184 p.

10. Білоус В. Українські дослідники традиційної культури та побуту зарубіжних народів (XIX ст.). Нариси. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2019. 256 с.

11. Білоус В. Сибірознавчі етнологічні студії політвигнанця Я. Стефановича (90-ті рр. XIX ст.). Народознавчі зошити. 2020. № 2 (152). С. 267–276. DOI: https://doi.org/10.15407/nz2020.02.267

12. Геккер Н. К характеристике физического типа якутов. (Антропологический очерк). Иркутск : Типолитография П. И. Макушина, 1896. 36 с.

13. Геккер Н. Дважды у шамана. (Из воспоминаний экскурсанта). Сибирская жизнь. 1898. № 146 (11 июля); № 147 (12 июля).

14. Программа изданий трудов экспедиции для этнографического исследования Якутской области. Восточное обозрение. 1897. № 139 (21 ноября).

15. Сибиряковская экспедиция. Письмо I. Сибирский вестник. 1894. № 59 (25 мая).

16. Стефанович Я. На шаманстве. Землеведение. 1897. Кн. I–II. С. 29–48.

17. Усенко П. Геккер Наум Леонтійович. Енциклопедія історії України. Т. 2: Г–Д / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; НАН України, Інститут історії України. Київ: Наукова думка, 2004. URL: https://www.history.org.ua/?termin=Gekker_N

Shchepanskyi V. V. "TWICE AT THE SHAMAN'S": NAUM HEKKER'S 1898 TEXT AS AN ETHNOGRAPHIC DOCUMENT OF THE SIBIRYAKOV EXPEDITION

The article offers an analytical reading of the newspaper essay "Twice at the Shaman's" (1898) by the Ukrainian-Jewish political exile Naum Leontiiovych Hekker as an ethnographic document of the Yakutsk (Sibiryakov) Expedition of the East Siberian Branch of the Russian Geographical Society (1894–1896). The purpose of the study is to demonstrate the conceptual density of this text through the frameworks of contemporary anthropology of religion and the ontological turn, and to fill a lacuna in the Ukrainian research tradition, in which Hekker's figure as a participant in the expedition has received neither inventorial fixation nor theoretical reading. The research rests on the combination of four methods: the historical-philological method is applied to analyze the 1898 newspaper text in its genre and publication context; the contextual-biographical method is used to reconstruct Hekker's expeditionary environment and the institutional framework of the Sibiryakov Expedition based on Siberian periodicals of 1894–1899 and recent biographical reference works; the comparative method is applied to juxtapose Hekker's reading of Sakha shamanic practice with the readings of other exile-participants; the conceptual-analytical method is used to read the text through the frameworks of contemporary history of the anthropology of religion. The scientific novelty of the article lies in offering the first analytical reading of Naum Hekker's "Twice at the Shaman's" in Ukrainian scholarship and in inscribing his name into the canon of Ukrainian researchers of the traditional culture of the peoples of Siberia alongside Ya. Stefanovych, V. Horynovych, and H. Savchenko-Osmolovsky. It is demonstrated that Hekker's essay registers methodologically and conceptually dense issues that Western anthropology articulates as separate problems only at the end of the 20th century: the restructuring of the institution of shamanism under the pressure of administrative formation of the boundaries of the sacred; the performative structure of ritual with an audience knowing the script; the object agency of the shaman's caftan; the syncretic structure of religious conversion "without abolition"; and an early first-person narrative on shamanic illness and shamanic calling as compulsion. The newspaper genre of the publication does not diminish the ethnographic value of the text and proves to be the only channel through which Hekker's expeditionary observations have survived in full form during the author's lifetime. Hekker's figure should take its place alongside Ya. Stefanovych, V. Horynovych, and H. Savchenko-Osmolovsky in the canon of Ukrainian researchers of the traditional culture of the peoples of Siberia outlined in the monograph by V. Bilous.

Keywords: *Naum Hekker, Sibiryakov Expedition, Sakha shamanism, anthropology of Christianity, syncretism, performative ritual, ethnography of exile.*

Дата першого надходження статті до видання: 02.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.07.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 30.10.2026