

Библиография

- Вильсон Д.М.* Англосаксы. Покорители кельтской Британии. М., 2004.
Диллон М., Чедвик Н.К. Кельтские королевства. СПб., 2002.
Нессельштраус Ц. Искусство раннего Средневековья. СПб., 2000.
Хлезов А.А. Предвестники викингов. Северная Европа в I–VIII вв. СПб., 2002.
Arwidsson G. The armour of Vendel warrior // *Tor.* 1940. В. 3.
Evans A.C. The Sutton Hoo Ship Burial. L., 1989.
Harbison P. The Golden Age of Irish Art. The Medieval Achievement 600–1200. L., 1999.
Henry F. Irish Art in the Early Christian Period to A.D. 800. L., 1965.
Salin B. Die altgermanische Thierornamentik. Stockholm, 1904.
Stolpe H., Arne T. La necropole de Vendel. Stockholm, 1927.

Н.В. Ермолова

ЭВЕНКИЙСКИЙ ШАМАН КАК ЛИЧНОСТЬ (ПО МАТЕРИАЛАМ И.М. СУСЛОВА)

В истории изучения шаманизма народов Сибири и прежде всего эвенков важное место занимают труды Иннокентия Михайловича Суслова (1893–1972), одного из ярких представителей знаменитой сибирской династии миссионеров, исследователей, государственных деятелей. Дед и отец Иннокентия Михайловича вели активную православную деятельность среди коренных народов Туруханского края, много ездили по стойбищам, благодаря чему хорошо знали жизнь местных жителей, их языки и с уважением относились к их обычаям. Родившийся в Туруханске и выросший в этой подвижнической семье, И.М. Суслов с детства впитал особый колорит Енисейского Севера, восприняв уважительное отношение к традициям населяющих его народов, в частности эвенков, изучению культуры и обустройству жизни которых в послереволюционной России он посвятил значительную часть своей многогранной деятельности.

После окончания Санкт-Петербургского университета И.М.Суслов как ученик Л.Я. Штернберга участвует в этнографической экспедиции Академии наук в Туруханский район, где делает свои первые полевые сборы по шаманству, включая записи на восковые валики эвенкийских шаманских песен, хранящиеся ныне в Пушкинском доме.

С начала 1920-х годов он включается в активную политико-просветительскую деятельность среди народов Севера, организует первый конгресс коренных народов в Омске, с 1924 г. становится главой Красноярского отдела Комитета Севера, принимает самое деятельное участие в 1926–1928 гг. в строительстве культбазы в Туре, ставшей «столицей» Эвенкийского округа. Эта работа требует постоянных разъездов по краю и разнообразного общения с коренными жителями, что способствует совмещению служебных обязанностей с продолжением изучения эвенкийского шаманства. Используя каждую возможность для сбора информации, он наблюдает шаманские камлания, беседует со знающими людьми и тщательно фиксирует все, что может пролить свет на почти не изученные в то время особенности традиционного мировоззрения эвенков.

Благодаря неустанной работе И.М. Суслову удается в 1931–1932 гг. подготовить и опубликовать две большие статьи, посвященные шаманству эвенков, расселенных в бассейне рек Подкаменной и Нижней Тунгусок [Суслов 1931; 1932] (в работе используется старое наименование «тунгусы», поскольку этноним «эвенки» в 1930-е годы только начал входить в обиход). При несомненной научной ценности этих работ, насыщенных малоизвестными ранее, уникальными материалами, они отличаются выраженной идеологической направленностью, которая проявляется уже в самих их названиях: «Шаманство и борьба с ним» и «Шаманство как тормоз социалистического строительства». Дело в том, что выход их в свет был тесно связан с практическими задачами социалистического переустройства жизни народов Севера, поэтому обе публикации содержат немало критических штампов того времени. Так, шаманство характеризуется в них как «социальное зло», «союзник туземного кулачества», «явление сугубо реакционного порядка, способствующее укреплению межродовой вражды, развитию национальной розни, кабалы и эксплуатации», из-за чего борьба с ним «должна стать одним из участков классовой борьбы на Севере».

Понятно, что это была дань идеологии утверждавшегося социалистического строя, когда без подобного осуждающего «обрамления» работы по шаманству не могли дойти до массового читателя, однако так ли на самом деле считал сам И.М. Суслов? Ответом на этот вопрос может служить его неизданная работа, находящаяся в Архиве МАЭ РАН: «Материалы по шаманизму у эвенков бассейна реки Енисей» [Архив МАЭ № 58], датированная 1935 г., т.е. относящаяся к тому же периоду, что и названные выше статьи. В данной рукописи, основанной исключительно на полевых материалах автора, рассматриваются представления об устройстве Вселенной, о душе человека, о многочисленных духах, приводятся сведения о снаряжении и атрибутах шаманских обрядов, в том числе и о таком уникальном явлении, как «шаманский чум». Дается характеристика различных образцов камланий, приводятся записи шаманских текстов, а также предания о шаманах.

И во всех этих сюжетах в той или иной степени присутствуют данные о фигуре самого шамана, причем не только как отправителя культа, но и как человека. При этом он нигде не называется классовым врагом или эксплуататором, обогащающимся за счет своего народа. Нет даже упоминаний о каких-то его материальных выгодах, будь то плата за камлание либо наемный труд бедняков. И.М. Суслов пишет о шаманах с уважением, как о людях, пользующихся в своем окружении заслуженным авторитетом. И вместе с тем он показывает на многих примерах, какого огромного физического и психологического напряжения требовало от них исполнение «профессионального» призвания.

Судя по именам информантов, И.М. Суслов имел непосредственное и доверительное общение не менее чем с десятью эвенкийскими шаманами и еще о нескольких, недавно ушедших из жизни, знал по рассказам участников их камланий. Кроме того, важные пояснения по интересующей его теме он получал и от обычных людей, не шаманов, но таких, которые являлись настоящими знатоками этой части культуры своего народа и в родне которых тоже были шаманы.

Пытаясь разобраться, по каким родственным линиям наследуется шаманский «дар», И.М. Суслов записывал родословные шаманов, доходя порой до четвертого-пятого и даже более поколений. Из составленных им четырнадцати

генеалогических схем видно, что наследование проходило и по материнской, и по отцовской линиям, с передачей духов к представителям, как следующего поколения, так и через поколение — к детям, племянникам, братьям, внукам. Однако право на старшинство принадлежало шаману, получившему духов-предков «по мужской линии в пределах своего рода», причем этот статус могла получить и женщина-шаманка [Там же: 25–31]. В целом же из общего количества названных в родословных шаманов женщины составляют одну треть, из чего можно полагать, что и в реальной жизни существовало подобное соотношение полов среди шаманов. При этом возраст не имел решающего значения. Среди сильных шаманов называются и 50-летний Конгоньо Хирогир, и 25-летний Спиридон Ялагир. В то же время о знаменитом шамане Хорольконе Камбагире, 60-ти лет, сообщается, что со временем он стал терять свою шаманскую силу.

По материалам И.М. Сулова, объективная необходимость шамана для эвенков определялась их традиционным мировосприятием, в соответствии с которой жизнь людей протекала в окружении множества «духов», чьи действия очень часто были злонамеренными по отношению к человеку. Способность шамана общаться с духами и повелевать ими ставила его в положение единственно возможного в тех условиях защитника своей общественной группы, на помощь которого уповали в самых трудных и страшных случаях жизни.

«Тунгусы считают, что всякая неудача в их жизни, всякая болезнь, как людей, так и оленей, происходит вследствие вторжения к ним различных злых духов». Для охраны от них шаман устраивает гигантское кольцо из своих духов, которое называется «Марыля». «Чужеродные злые духи постоянно рыщут вблизи кольца Марыля и выбирают всякий удобный случай, чтобы проникнуть внутрь его, стараясь быть незамеченными. Самым страшным моментом в жизни тунгусов бывает смерть шамана», потому что тогда защитное кольцо Марыля исчезает. «Поджидавшие такого случая злые духи бросаются на территорию рода и могут погубить его полностью» [Там же: 21–23].

Поэтому почти в каждой родовой общине был свой шаман, а в некоторых даже несколько. Они различались по силе, и один из них признавался главным — «старшим родовым шаманом». Только он мог устраивать кольцо Марыля из своих духов, защищавшее территорию всего рода [Там же: 24].

Об одном из таких заслуженных шаманов по имени Хинкорча И.М. Сулов сообщает следующее. Когда в 1924 г. в роде Чапогир начались частые смертные случаи, то это обстоятельство встревожило людей и «они просили Хинкорчу, как старшего родового шамана, выяснить причину смерти этих лиц и оградить их от дальнейшей потери родных» [Там же: 82]. Для выполнения этой общественной значимой задачи был построен специальный «шаманский чум» со всеми необходимыми атрибутами, где Хинкорча провел многочасовое камлание, подробно описанное И.М. Суловым. Благодаря его действиям благополучие данной группы было восстановлено.

Однако встречались ситуации, когда «свой» шаман отсутствовал, и тогда положение людей становилось особенно уязвимым. В качестве одного из таких драматических примеров И.М. Сулов называет род Ховакигир, члены которого пострадали, так как «не имея своего шамана, не могли защищаться» [Там же: 23–24].

Все эти и подобные им случаи из жизни эвенков, связанные с деятельностью шаманов, описываются в работе без тени иронии или желания представить шамана обманщиком, наживающимся на невежестве сородичей. Наоборот, приводимые примеры показывают, что И.М. Суслов, как подлинный исследователь, сумел проникнуть в самую суть шаманских верований, оценив не только их глубинный мировоззренческий смысл, но и огромное социальное значение. Поэтому он далек от рассмотрения шаманской практики как примитивной или притворно-лживой, что нередко встречается при оценке данного феномена с высоты цивилизованного подхода.

Подробное описание И.М. Сусловым четырех камланий с объяснением жизненных ситуаций, по поводу которых они проводились, убеждает в том, что настоящие шаманы в действительности приносили людям ощутимую пользу. Обладая мощной энергетикой, подкрепляемой острым умом, исключительной мудростью и богатым жизненным опытом, они нередко добивались положительных результатов в исцелении от недугов, снятия нервного напряжения, восстановления нормальной эмоционально-психологической обстановки в социуме. Достижению успеха, несомненно, способствовало и сильнейшее психотерапевтическое воздействие камланий. То, что эвенкийским сообществом шаман воспринимался как особенный человек, призванный к общению с духами, уже само по себе вызывало у людей веру в его чудодейственную силу.

Для укрепления этой веры шаманы часто прибегали и к дополнительным, поражающим человеческое воображение приемам. Речь идет о так называемых шаманских «фокусах», которыми виртуозно владели многие сильные шаманы. Из приведенных в работе примеров выделим три наиболее любопытных: «протыкание» себя в живот острым ножом, «полет» в чуме над головами присутствующих, а также «вылет» из чума через дымовое отверстие. Будучи непосредственным свидетелем этих «чудес», И.М. Суслов пытался дать им приемлемые объяснения, однако они выглядят не вполне убедительными. Даже с учетом его старания оставаться беспристрастным в восприятии шаманского действия и не сводить его к элементам массового гипноза все же не удается до конца понять, за счет каких физических и психических возможностей шаманы исполняли то, что обычному человеку сделать не под силу. Для иллюстрации приведем лишь одну выдержку из описания И.М. Суловым «вылета» шамана Конгоньо через дымовое отверстие чума, в котором происходило камлание.

Нагретый «бубен упал натянутой кожей кверху. Конгоньо быстро вскочил на бубен и начал на нем пляску. Упругая кожа пружинит и подбрасывает шамана высоко кверху. Пляска его, сопровождаемая храпом и отдельными непонятными выкриками, представляет довольно сильное зрелище. Тунгусы не сводят с него глаз и следят за ним, затаив дыхание. Вдруг силуэт шамана мелькнул на фоне дымового отверстия чума, и Конгоньо исчез. В один миг он неожиданно для многих вылетел из дымового отверстия чума. Через минуту гробовое молчание было нарушено песней Конгоньо вне чума. Отдернув покрывку чума, он стремглав вбежал в чум <...> и начал снова пляску. Один из юношей взял бубен <...> и, приплясывая, начал отбивать на бубне с изумительным ритмом особую боевую музыку шаманской пляски. Экстаз Конгоньо, выраженный в пляске, дошел до высшей точки. Трое юношей, сменяя друг друга, неистово били в бу-

бен, доходя до изнеможения, а старик Конгоньо, несмотря на четвертую ночь шаманства, продолжал пляску, все, усиливая ее» [Там же: 109–110].

Оставляя без комментариев это удивительное свидетельство шаманского мастерства, сделанное опытным этнографом-полевиком, пристально фиксирующим все происходившее, подчеркнем два обстоятельства. Во-первых, диаметр дымового отверстия чума был не более полуметра. Во-вторых, столь невероятный акробатический трюк выполнялся далеко не молодым человеком, который, со слов И.М. Сулова, «по внешности своей ничем не отличается от прочих тунгусов его возраста <...> худощавый, низкорослый, с морщинистым лицом, 50-ти лет старик» [Там же: 103].

Рассказы о таких чудесах, передаваемые из уст в уста, имели широкое распространение в эвенкийской среде, подолгу сохраняясь в народной памяти. Самые яркие из них мифологизировались, становясь достоянием фольклора. Так, истории «про знаменитого когда-то по всей Илимпейской тундре шамана Маганкана» повествовали о том, что он, «желая наказать не подчиняющихся <...> духов, сидящих у него в теле, заставлял присутствующих стрелять в него из ружья в упор. При этом <...> ловил пулю при выходе ее из тела и показывал всем присутствующим. В тех же целях Маганкан вонзал в грудь себе со всей силой нож, но ни раны, ни крови не было. Знаменитое падение тунгусского метеорита <...> приписывается также Маганкану» [Там же: 88–89].

Последний пример наглядно показывает, что в представлении народа могущество шамана было поистине беспредельным. Считалось (и, очевидно, это во многом соответствовало истине), что шаманам присуща невероятная сила за гранью человеческих возможностей. Но при этом на их поведение распространялось неукоснительное правило, запрещавшее, в соответствии с неким шаманским кодексом, похвастаться своей чудодейственной силой и демонстрировать ее каким-либо обманным способом. Нарушителей этого запрета ожидало страшное наказание, о чем рассказывается в одном шаманском повествовании.

Как-то заспорили два шамана, кто из них сильнее, и для сравнения продемонстрировали оба, что могут мгновенно взлететь на вершину большого дерева. «Убедившись в равной силе, шаманы начали перелетать с дерева на дерево, как белки, и летали всю ночь. Под утро они, усталые, уснули крепким сном под большим деревом». Тут пришел бог Окшери (верховное божество эвенков. – *Н.Е.*) и убил их. «Нельзя хвастаться шаманской силой. Все <...> знают, что шаманы, как и все люди, могут только ходить по земле, но летать они не могут. Летают только духи. Окшери убил их за то, что они хвастались» [Там же: 132].

В соответствии с выраженной здесь моралью, в реальной жизни эвенков также осуждались любые проявления или попытки шаманского обмана. Правда, как можно понять из материалов И.М. Сулова, в основном это были не целенаправленные намерения ввести в заблуждение, а скорее результат «безграмотного, неумелого отношения <...> со стороны самого шамана. Такие “грехи” <...> наблюдались преимущественно за молодыми шаманами» [Там же: 55].

Внешним выражением шаманской силы воспринимались особенности оформления ритуальных атрибутов, в частности число зубцов на бубне (от девяти до двенадцати) или определенное количество предметов, участвовавших в обустройстве «шаманского чума». Так, символически шаман показывал, с каким количеством духов он способен справляться, получая от них помощь. В связи с

этим чрезмерное количество предметов «шаманского чума» (так же, как и большее число зубцов на бубне) вызывало у эвенков сомнение в «честности» шамана и создавало недоверие к нему. В частности, об одном молодом шамане с озера Агата эвенки рассказывали И.М. Суслову, что он имеет на первом своем бубне 25 зубцов. Над этим шаманом они смеялись и называли его лжецом [Там же: 6].

Однако это, пожалуй, единственный отмеченный в работе случай, который можно воспринимать в качестве заведомо нечестного. Редкость псевдошаманства в эвенкийской культуре была вызвана, скорее всего, двумя причинами. Первая, о которой уже говорилось выше, — это неприятие и осуждение эвенками любых проявлений шаманского обмана, будь то неграмотность, низкое мастерство или явная ложь.

Вторая же причина обусловлена особыми объективными факторами, в соответствии с которыми человек только и мог стать шаманом. Мало было иметь «шаманскую родословную». Например, один из главных информантов И.М. Суслова, 55-летний Лучаткан Мачакугир, не был шаманом, хотя имел предков шаманов в пяти поколениях [Там же: 118]. Собственный выбор здесь тоже не имел значения, тем более что трудно представить, чтобы у обычного человека могло возникнуть желание постоянно переносить тяжелые испытания, выпадавшие на долю шамана. Главным и решающим условием являлось призвание на этот путь свыше, со стороны неких могущественных сил, определяемых традиционным миропониманием в качестве духов. Избрание духами выражалось в особом специфическом заболевании, называемом «шаманской болезнью».

Несколько записанных И.М. Суловым эпизодов свидетельствуют о том, что этот недуг причинял «заболевшему» мучительные страдания, человек всеми силами старался, хотя и безуспешно, избавиться от них. Так, будущий шаман Конгоньо во время приступов «мгновенно просыпался и начинал шаманить против своей воли. В этот период он около трех лет ел <...> горячие угли, ел землю, бегал в реке на глубоких местах (для тунгусов это большая редкость), бегал босиком по льду во время лютых морозов и т.д.» [Там же: 104]. Другой новоявленный шаман также убеждал И.М. Суслова, «что он боится шаманства, шаманить не любит, не хочет, но какая-то сила толкает его на шаманство. <...> Ночью он вскакивает с диким криком, убегает в лес, где <...> непрерывно поет помимо своей воли бесконечные шаманские мелодии с подсказываемыми кем-то текстами» [Там же: 89–90].

Таким образом, очевидно, что сделаться шаманом по личному желанию было невозможно. Этот путь проходили лишь немногие избранные люди. Поэтому, как и среди других народов, у эвенков шаманами являлись самые выдающиеся незаурядные личности. Творчески одаренные и даже по-своему талантливые, обладающие богатым воображением и большими знаниями, с сильным волевым характером и несомненными паранормальными способностями, они могут быть названы лучшими представителями своего народа, его своеобразной элитой. Шаманы играли большую социальную роль, способствуя сплочению коллектива и обеспечивая в нем нормальный психологический климат. Но при этом, несмотря на свое высокое общественное положение, в обыденной жизни шаманы оставались рядовыми тружениками, добывая себе средства к

существованию теми же способами, что и простые люди. Поэтому предпринятая в XX в. борьба с шаманством как с «социальным злом» была неоправданна и нанесла огромный урон эвенкийскому этносу.

Библиография

Архив МАЭ РАН. К. I, оп. 1, № 58. 138 л. (Суслов И.М. Материалы по шаманизму у эвенков бассейна реки Енисей)

Суслов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3–4. С. 89–152.

Суслов И.М. Шаманство как тормоз социалистического строительства // Антирелигиозник. 1932. № 7–8, 11–12, 14, 17–18.

Е.В. Иванова

К ВОПРОСУ О ДАТИРОВКЕ И ШКОЛАХ ТИБЕТСКОЙ БУДДИЙСКОЙ МЕТАЛЛИЧЕСКОЙ СКУЛЬПТУРЫ

Полвека назад, приступая к изложению результатов исследования тибетской буддийской коллекции в Лейденском этнографическом музее, авторитетный голландский ученый П. Потт скептически заметил, что искусство Тибета «решительно противится любой попытке введения хронологической перспективы, <...> насколько нам известно, произведения датированные появляются не ранее XVII в. И хотя фактически более древние вещи обычно отличаются от поздних тщательным исполнением, эти различия слишком незначительны, чтобы поколебать мнение о том, что тибетское искусство в целом представляет собой неизменное единство. Одна из его особенностей — безвозрастность» [Pott 1951: 36].

Датировка произведений буддийской металлической скульптуры действительно затруднена по многим причинам, прежде всего — из-за отсутствия традиции фиксировать дату создания скульптурного произведения. Даже при наличии надписи очень редко удается извлечь из нее информацию, которая могла бы пролить свет на дату создания. У. Шредер, исследовавший массу статуй, нашел среди них лишь одну, которую удалось датировать благодаря надписи — это портрет известного ламы (годы жизни 1646–1714), согласно надписи сделанный в год его 67-летия, т.е. в 1713 г [Von Schroeder 2001: 674].

Способ определения возраста статуй приходится искать, анализируя особенности иконографии, технических деталей, состояние поверхности металла, состава сплава.

Эта работа, требующая знания истории буддийской скульптуры, эволюции ее стилей в самом Тибете и в соседних регионах (Индии, Непале, Китае, Центральной Азии, оказавших сильное влияние на искусство Тибета), по существу только начинается. Идут настойчивые поиски четких критериев, которые помогли бы безошибочно отнести ту или иную статую к конкретной школе и определенному времени и месту. Заслуживают пристального внимания исследования тибетской скульптуры (включая и данные аспекты) на протяжении последней четверти века, ведущиеся немецким ученым Ульрихом фон Шредером. Отвечая коллегам, предлагающим классифицировать металлическую скульптуру