

УДК 39:256

Монгуш М.В.

ЭВОЛЮЦИЯ ШАМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ ТУВА

Аннотация. Статья посвящена эволюции шаманской традиции в Туве; ее функционированию в прошлом и настоящем. В основу статьи легли материалы, собранные автором во время полевых исследований в 2000-2012 гг. Основное внимание уделяется различиям, существующим между традиционным и современным шаманизмом.

Ключевые слова: шаманизм, неошаманизм, шаманские практики, традиционные верования, религии народов Сибири.

Целью настоящей статьи является попытка исследовать шаманскую традицию в Республике Тува (Тыва) во временном срезе. Поскольку за последние 10-15 лет интерес к данной теме заметно



Фото 1. Шаманский оваа на окраине Кызыла

вырос, представляется актуальным сравнить то, что было в начале прошлого века, и то, что наблюдается в шаманских кругах сегодня.

В этой связи следует коснуться проблемы, связанной с употреблением терминов «шаманство» и «шаманизм» и соотношения вкладываемого в них содержания. Большинство ученых-религиоведов не делало различия между этими двумя терминами, поэтому они часто использовались как синонимы. Но некоторые исследователи пытались обосновать

необходимость различения этих понятий. Например, по мнению Д.А.Функа и В.И.Харитоновой, понятия «шаманство» и «шаманизм» следует рассматривать как принципиально различающиеся явления культуры [18. С. 53-61]. Под шаманством ими понимается общая система мировоззренческих представлений, верований и ритуальной практики этносов с развитой

шаманской традицией, в то время как шаманизм охватывает деятельность профессионалов – «посвященных» и их знания. Помимо этого, они вводят в научный оборот третий термин – «бытовое шаманство», который распространяется на шаманские познания и ритуально-бытовую практику простых хранителей традиции, не являющихся «посвященными».

Шаманизм имеет тенденцию к возрождению в период глубоких общественных трансформаций, а также в ситуациях социальных кризисов. То, что происходило в конфессиональной жизни Тувы в постсоветский период, как раз тому является подтверждением.

Традиционный шаманизм

Шаманизм у тувинцев представляет собой древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены сообщества общаются с потусторонним миром благодаря посредничеству шамана. Основными функциями, которые исполнял шаман в традиционном обществе, были лечение, обеспечение удачного промысла (охоты, урожая), отведение несчастий, обнаружение пропавших людей и вещей, сопровождение душ умерших в загробный мир, иногда предсказание будущего. Традиционный шаман не просто «состоял на службе» у своего сообщества, но и являлся его духовным предводителем, а потому его социальная роль в жизни сообщества была чрезвычайно велика.



Фото 2. Здание шаманской клиники в Кызыле

Шаманский дар чаще всего передается внутри одного рода. Если в роду был шаман, то «кровь его непременно отродится в потомках». Если сын или дочь шамана не обнаружат в себе шаманского

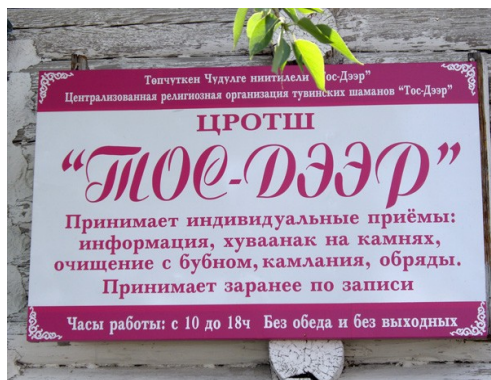


Фото 3. Надпись на шаманской клинике

дара, это не означает, что линия преемственности прервалась – кто-нибудь из будущих потомков обязательно родится с этим призванием. Г.Н.Потанин, например, пишет, что человек, которому суждено стать шаманом, рано начинает чувствовать эту предрасположенность, «он становится болен и по временам впадает в бешенство». Некоторые по несколько лет воздерживаются от этой стези, но им это дорого обходится: «отдаленные звуки бубна сначала приводят такого человека в легкую дрожь; его начинает

подергивать; потом подергивания становятся все сильнее и сильнее; человек начинает кривляться, глаза разгораются, он вскакивает, мечется, дурит». То же самое случается с теми, кто самовольно прекратил шаманскую практику [15. С. 455]. О невозможности избежать шаманской стези писал также Е.К.Яковлев: «Бывает так, что духи одолевают ребенка или взрослого, а он их

никак понять не может; такой, если не выучится, не делается шаманом, так и останется на всю жизнь без рассудка, глупый» [19. С. 112]. Г.Е.Грумм-Гржимайло отмечал, что «шаманская служба далеко не каждому по плечу», эта профессия «не принадлежит к числу привлекательных», а потому многие родители, в роду которых были потомственные шаманы, испытывают страх и ужас, когда в их ребенке проявляются признаки избранничества [4. С. 139-140].

Г.Н.Потанин описывает, как стал однажды свидетелем «общения» шаманки с нечистой силой. Дело происходило в Элегесте в начале XX в. Шаманка имела при себе в качестве помощника своего мужа, который помогал ей одеться, высушить бубен над огнем, воскурить можжевельник. «В камлании шаманки нам пришлось в первый раз видеть иступление и корчи, – пишет он, – бросив бубен, шаманка начала тянуться к сидящим в юрте, с оскаленными зубами и с распыленными



Фото 4. Шаманские бубны.
Экспонаты Национального музея Тувы в Кызыле

пальцами вроде звериной лапы; потом она упала, или лучше сказать, грохнулась на землю, что вызвало у сидящей публики единодушный возглас: «ах, бедная!» Падая, шаманка чуть не попала головой в огнище или на очажный камень; лежа на земле, шаманка корчилась и несколько раз пыталась грызть зубами накаленные камни, которыми был обложен очаг.... А муж удерживал ее за голову...» [15. С. 459]. Таким образом, шаманка укрощала нечистую силу, беспокоившую ее соплеменников.

Интересные сведения о шаманском камлании мы также нашли в работе немецкого исследователя О.Менхен-Хельфена. Дело происходило в селе Хондергей Дзун-Хемчикского кожууна в 1929 г. Молодую шаманку пригласили в дом, где болела маленькая девочка. Менхен-Хельфен описывает действие следующим образом: шаманка била в бубен, зывала к духам, которых она «умоляла, но не принуждала», временами у нее подкашивались ноги, она несколько раз падала в экстазе, но каждый раз поднималась и продолжала бить в бубен, удары ее были очень сильны. Шаманка потела, закатывала глаза, иногда она пила чай и курила трубку. Так она устанавливала контакт с духом болезни ребенка. Она обращалась к духу со словами: «давай покурим», «давай выпьем арагу» [молочную водку. – М.М.], «поезжай со мной на лошади», «разделим вместе плащ-шубу».

Через некоторое время шаманка обратилась к духу уже от имени больной девочки: «я единственная дочь у матери, я еще не пробовала материнского молока, я не лежала у материнской груди»; «у меня больше нет крови, мое тело истощено, мои ребра выступают, мои щеки провалились, я ничего не ем». Это обращение буквально означало «я так бедна и несчастна, а ты, дух, так долго заставляешь меня просить о пощаде».

Наконец шаманке удастся изгнать из тела ребенка духа болезни. Она размахивает бубном над девочкой, чтобы поймать духа и временно поместить его в свой бубен. Как только дух оказался в бубне, шаманка выходит из юрты; она переворачивает бубен и изгоняет духа из него. Обряд закончен. Вернувшись в юрту, она снимает свой плащ и головной убор, «некоторое время сидит тихо, тяжело переводя дух», «затем она вынимает из колыбели девочку и дает матери покормить ее», «муж сидит у очага и смотрит на дочь глазами, полными любви» [20].

О.Менхен-Хельфен явно симпатизирует этой шаманке и одновременно жалеет ее. Каждый раз камлать «от сумерек до полуночи», облачившись в тяжелый шаманский костюм, который едва способны выдержать хрупкие женские плечи, а после обряда обессилев, падать в полном изнеможении, и «все это за какое-то жалкое вознаграждение» – что может быть в этом привлекательного? «Тот человек, который хотя бы раз присутствовал при таком диалоге с духами, – пишет он, – тот никогда не усомнится в честности шамана» [20. С. 126-128].

Во времена вхождения Тувы в состав Цинской династии Китая (1758-1911 гг.), в тувинскую среду активно проникает буддизм. И шаманизму, до этого безраздельно господствовавшему в крае, пришлось выдержать нелегкую борьбу с новой религией. Как заметил В.П.Васильев, «замена одной религии другой никогда и нигде не происходит легко; жрецы старой веры никогда не соглашались добровольно перейти в другую религию или уступить ей свои интересы» [3. С. 57-58].

История острой и длительной борьбы представителей буддийской сангхи против шаманского жречества нашла отражение в народном фольклоре. Ф.Кон приводит легенду о борьбе проповедника буддийского учения монгольского ламы Шаретты против шамана Тунгустея и его матери. В результате этой борьбы шаман Тунгустей умер, могущественный лама силой своих молитв обрушил на него глыбы утеса Хайыракан. Мать Тунгустея отомстила утесу, наклеив на него грозу. Несколько дней свирепствовала стихия, а когда буря и гроза утихли, часть утеса навсегда побелела [9. С. 37]. В.П.Дьяконова приводит рассказ о противостоянии шамана Сонама Царина с ламой. Сонам Царин часто ссорился с ламой, и их ссоры иногда завершались дракой. Лама и шаман, каждый своим способом, старались одержать победу друг над другом. Получилось так, что раньше умер Сонам. Лама чтением мантры отправил душу шамана на седьмое небо, жить же без нее, исходя из бытовавших представлений, было невозможно, и вскоре Сонам скончался. «Чаще всего победа одного служителя культа над другим, – пишет В.П.Дьяконова, – отражала большую приверженность свидетелей или рассказчиков к буддизму, чем к шаманизму» [6. С. 176].

По мнению ряда исследователей, конфликт между буддизмом и шаманством существовал только в начале, но затем он смягчился, и между ними установились мирные контакты [9. С. 36; 6. С. 9]. Это произошло благодаря веками отработанной буддизмом системе приспособления,

трансформации, усвоения сложившихся в обществе сакральных традиций, управляющих повседневной жизнью народа.

В повседневной жизни «сплав шаманства и буддизма» прослеживался в браках между ламами и шаманками, что было довольно распространенным явлением не только у тувинцев, но и у монголов и бурят. Н.Леонов приводит конкретный факт: в устье реки Тапсы он встретил ламу,



Фото 5. Буддийский субурган и шаманские чалана - пример религиозного синкретизма

жена которого была известной в округе шаманкой [10. С. 32]. Этот же феномен подтверждает В.П.Дьяконова: «Известная в свое время шаманка Матпа Ондар, проживавшая в Дзун-Хемчикском районе, была замужем за ламой. После смерти она была похоронена по обряду, характерному для шаманов, но в то же время на месте ее погребения имелись и культовые ламаистские вещи» [5. С. 64]. Информанты отмечают, что браки между ламами и шаманками отличались неординарностью и эксцентричностью; если супруги были дружны и сплочены, они помогали

друг другу в проведении сложных обрядов, делились опытом и «энергетически» подпитывали друг друга; если же они часто ссорились, то каждый находил «свой способ» досадить другому.

Иногда шамана приглашали в буддийский храм, чтобы он совершил жертвоприношения духам по своему обряду. Бывало, что лама обращался к шаману с просьбой изгнать из его юрты злых духов [6. С. 9; 9. С. 38]. Кроме этого, «ламы считают естественным в случае заболевания или какого-либо несчастья обращаться к шаманам, мало того, за отсутствием шамана даже некоторые из шаманских процессов исполняются ламами» [19. С. 120]. П.Е.Островских был свидетелем случая, когда лама, вывихнув руку, лечился разными тибетскими лекарствами, обращался к ламам-лекарям, наконец, приехал за помощью к шаману. Он же отмечает и обратный факт, когда шаман ездил к ламе лечиться тибетскими лекарствами [13. С. 86; 14. С. 7].

Очень специфичным явлением в религиозной жизни общества были особые служители культа, которых в народе называли «бурхан-хам» (буквально будда-шаман). Они одновременно выполняли функции ламы и шамана, что, по нашим данным, было довольно распространенным явлением и в других странах – Бурятии, Монголии, Тибете. Их готовили в монастырях в течение года, после чего выдавали специальную одежду, в которой сочетались элементы одеяний ламы и шамана: головной убор представлял собой шапку ламы, по краям которой была нашита бахрома, характерная для головного убора шамана; к халату бурхан-хама полагалась накидка с текстами молитв на тибетском языке [6. С. 170]. В зависимости от ситуации эти полуламы-полушаманы могли исполнять либо шаманские, либо буддийские обряды, а иногда и совмещать их.

Подобный буддийско-шаманский симбиоз находил отражение и во внутреннем убранстве жилища, где предметы буддийского культа сочетались с шаманскими охранителями, оберегами, что в совокупности составляло как бы домашний пантеон. В частности, П.Е.Островских пишет, что в каждой юрте «рядом с буддийскими иконами привязан за алачину какой-нибудь «ээрен или амулет» [13. С. 87]; А.В.Адрианов неоднократно упоминал, что «на столике для статуэток ламаистских божеств по соседству находились божества шаманистского культа» [1. С. 17]; Д.Каррутерс отмечал, что шаманский охотничий ээрен, представлявший туго набитую заячью шкуру, часто находился рядом с изображением Будды, что, по его мнению, свидетельствовало о «поразительной путанице в религиозных идеях» [7. С. 270].

Шаманизм в советское время

Однако идеологическая политика, активно проводившаяся в советское время, имела печальные последствия для всех народов бывшего Союза, в том числе и для тувинцев. Она прежде всего коснулась такой важной составной части тувинской культуры, как религия. В списке вредных пережитков феодального прошлого, которые нуждались в искоренении, оказались буддизм и шаманство. Однако преимущество последнего состояло в том, что культовые шаманские места находились далеко от властей: на высоких горных перевалах, в родовых местах, у водных источников, в тайге, что позволило им избежать полного физического уничтожения. А действующие шаманы под натиском атеистической пропаганды вынуждены были уйти в глухое подполье.



Фото 6. Шаманский курган на перевале в Тодже



Фото 7. Шаманский курган на перевале

Об их нелегальной деятельности знали те, кто их услугами пользовался. Например, в сумоне Серлиг-Тоджинского кожууна проживал известный шаман Чолдак Кырган, камлавший буквально до самой смерти. Умер он в 1989 г. (Рукописный фонд Тувинского института гуманитарных исследований, д.1098, л.1). У шаманки Хертек Серен-Долумы, жившей в сумоне Кара-Хол Бай-Тайгинского кожууна, еще в 1930 г. конфисковали шаманский бубен, но это не стало поводом для прекращения ее деятельности. Она камлала для лечения больного, а также устраивала «встречу и разговор» с душой умершего на 7-е и 49-е сутки. Когда Серен-Долума умерла в 1990 г., она была похоронена по шаманскому обряду.

В сумоне Шекпээр Барун-Хемчикского кожууна жила шаманка, которую в народе звали Белекмаа. Ни один из информантов не знал ее настоящего имени, но все в один голос утверждали, что шаманка камлала без бубна, что с точки зрения традиционного шаманства было труднообъяснимо. Белекмаа сознательно отказалась от использования бубна, чтобы не подвергать себя насильственной конфискации ритуальной атрибутики (Рукописный фонд Тувинского института гуманитарных исследований, д.1122, л.24, 39). Сложно представить, как она обходилась без бубна. По шаманским представлениям, бубен является конем, на котором шаман улетает в мир духов и возвращается оттуда; чем он громче издает звуки, тем быстрее мчится шаман, а колотушка при этом служит плетью [15. С. 410].



Фото 8. Шаманское ритуальное дерево

По данным 1981 г., в Туве культовой практикой занимались 24 шамана; в 1984 г. – 38. В отчетах партийных органов отмечалось, что с каждым годом увеличивается число шаманов-самозванцев. После выхода постановлений Совета Министров РСФСР и Тувинского обкома КПСС «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» во всех кожуунах республики были проведены соответствующие идеологические мероприятия. Например, только за 1982 г. было прочитано 325 лекций, проведено 104 тематических вечера, организовано 15 выставок книг по атеизму. Однако, несмотря на такую широкомасштабную работу, в 1987 г., по данным информационного отчета о деятельности религиозных организаций, на территории Тувы насчитывалось около 30 шаманов; в 1989 г. их число возросло до 43, из которых восемь были женщины.

Возрождение шаманизма в постсоветский период

После распада СССР в 1991 г. тувинский шаманизм, до этого существовавший в подполье, неожиданно обрел неслыханную популярность. В течение последующих 15 лет в Туве было возрождено много культовых шаманских мест, известных еще с начала XX века, куда в советские времена верующие наведывались лишь тайком.

Одной из наиболее ярких фигур в постсоветской Туве был Олег Тойдук, к сожалению, очень рано ушедший из жизни. Он умер в конце 1990-х годов в возрасте 46 лет. Однако слава и известность пришли к нему в одночасье. Важные события его жизни, записанные с его же слов, выглядят следующим образом: «В нашей семье было много детей, 21 ребенок. Мой отец, Эренчин, был известным по всей Туве шаманом <...> Когда мне было около двенадцати лет, отец стал рассказывать и обучать меня своему шаманскому делу. Правда, тогда, в 60-е годы, шаманами никто не назывался. Я очень сопротивлялся этому, не хотел, считал это пережитком. Но отец был

настойчив <...> По сути отец обучал меня анатомии. Поскольку он сам был уникальным костоправом, так именно этот дар он мне и передавал <...> Отец умер в возрасте 87 лет. Он был уже слабым, не хватало сил, энергии лечить людей, поэтому часто, осмотрев больного, он непосредственно на обратившемся за помощью человеке показывал, что я должен делать. Хочешь – не хочешь, а приходилось помогать – народ шел безостановочно. Тем не менее, я все равно пытался уйти от шаманского занятия. Занимался торговлей, но ничего не получилось, деньги уходили от меня, меня часто обманывали <...> И только уже в зрелом возрасте, пройдя определенные испытания и здоровьем, и другими занятиями, я наконец понял, что от шаманства, которым занимались мои предки, мне никуда не уйти. Когда я это осознал, все в моей жизни встало на место» [11. С. 29-30].

Будучи потомственным шаманом, Тойдук являлся обладателем доставшихся ему по наследству уникальных атрибутов – шаманских эзренов, т.е. духов-помощников в виде клыка дикого кабана, когтя и ноздрей медведя, кузунгу – шаманского зеркала, хуваанака – набора из 41 камешка речной гальки, собранного из разных рек и источников. Были у него также дунгур – шаманский бубен, демчеек (звукоиздающий инструмент) и очур (монг. ваджра) – принадлежности буддийских культовых атрибутов. При помощи бубна-дунгура он изгонял злых духов из помещений, адемчеек и очур использовал при лечении больных. Он был единственным шаманом нового времени, умевшим лизать раскаленное железо. Этот прием, которым в совершенстве владели шаманы в прошлом, по словам самого Тойдука, оказывал не только психологическое воздействие на больного, но и являлся эффективным средством борьбы со злыми духами, насылающими разные болезни. «Когда пользуюсь таким средством, – признавался Тойдук, – ко мне приходит очень много новой энергии» [11. С. 30-34].

Известно, что в прошлом шаманы вонзали в свою грудь нож так, что конец последнего выступал у них из спины, они таким образом не только не поражали себя насмерть, у них от таких ударов даже не оставалось следов на теле [4. С. 134]. В сравнении с этим способность Тойдука лизать раскаленное железо может показаться вполне обычным явлением, но она заметно выделяла его из числа новоявленных шаманов, которым подобное было не под силу.

Тойдук занимался не только лечебной практикой, но и гадал. Обычно он это делал при помощи кузунгу. Он направлял зеркало лицевой стороной к человеку и таким образом «считывал» информацию. Рассказывают, как однажды к нему обратилась женщина с просьбой «посмотреть», какая у нее будет дорога в Москву (она собиралась навестить сына). Тойдук категорично дал отрицательный ответ, что заставило женщину отказаться от поездки. Буквально через пару дней у женщины умерла мать, а спустя неделю при трагических обстоятельствах погиб ее родной брат. Шаман, предвидя все это, уберег женщину от того, чтобы она была в дороге, вдали от близких, в момент этих печальных событий [11. С. 31].

Другой пример точного предсказания, сделанного Тойдуком, мы получили от очевидца событий. Стояла группа людей, разговаривавших между собой. Среди них был Тойдук. Вдруг он неожиданно обратился к рядом стоящему мужчине с предостережением: «Тебе не следует в ближайшее время водить машину. От тебя пахнет железом. Ты можешь попасть в автокатастрофу». На что мужчина, слывший первоклассным водителем, ответил: «Не может быть. Я классно вожу машину». Через три недели он со своей семьей попал в автокатастрофу, в которой погибли все.

Популярность Тойдука отнюдь не ограничивалась его родной Тувой. Однажды он был приглашен в Москву неким высокопоставленным лицом для лечения больного после автомобильной аварии. Пациента мучили сильные головные боли. Трех сеансов шамана было достаточно для улучшения самочувствия больного. Попутно Тойдука попросили посмотреть младенца с родовой черепно-мозговой травмой [11. С. 34]. Следует заметить, что шаманов такого уровня, как Тойдук, практически нет в Туве.

Отношение к шаманам

Потребность людей обращаться к услугам шаманов до сих пор остается неистребимой. Хотя следует заметить, что у современных тувинцев не наблюдается той тотальной зависимости от них, как это было у их предков. Сегодня они в своих конфессиональных предпочтениях чувствуют себя вполне свободно. Основная часть тувинцев идентифицируют себя наполовину буддистами, наполовину шаманистами. Правда, иногда случается, что человек добровольно отказывается от одной религиозной традиции в пользу другой. История информанта Белек-кыс Салчак (1955 г. рождения, уроженка Кызыла) наглядно иллюстрирует это.



Фото 9. Ритуальный круг возле шаманской клиники в Кызыле

В начале 1990-х годов Белек-кыс Салчак открыла небольшой частный магазин по продаже спиртных напитков в Кызыле. Дела у нее пошли хорошо, товар раскупался быстро, в семье появился материальный достаток. Но однажды женщина попала в аварию, после которой долго не могла поправиться. Она обратилась к шаману, тот сказал, что причиной ее бед является соседка, у которой якобы «плохой глаз» и «черный язык», и обещал устранить негативное влияние. Однако здоровье к Белек-кыс не возвращалось, а отношения с соседкой разладились окончательно. Тогда она обратилась за помощью к тибетским ламам. Те, выслушав ее историю и устроив гадания по специальным книгам, посоветовали женщине отказаться от неблагодатной кармы, т.е. прекратить продавать населению алкогольные напитки, а вместо этого заняться более полезным делом. Белек-кыс последовала совету и открыла небольшую закусочную, которая стала приносить ей неплохой доход. Постепенно стабилизировалось и здоровье. По признанию

женщины, этот случай окончательно ввел ее в лоно буддизма. С тех пор она к шаманам не обращается и не советует этого делать своим родственникам.

Другую историю поведала нам Валентина Балчий-оол (1934 г. рождения, уроженка Барун-Хемчикского кожууна), педагог по образованию. У женщины из квартиры пропала большая сумма денег, которые она копила на покупку автомобиля для сына. Шаман, к которому она обратилась за помощью, сказал, что деньги у нее украл односельчанин, который недавно был у нее в гостях. События, которые шаман описывал, действительно имели место, все сходилось буквально до мелочей. Установив виновника, шаман посоветовал Валентине «ликвидировать его естественным образом» и предложил «сценарий» несчастного случая, к которому ни одно следствие не могло бы «подкопаться». Женщина категорически отказалась от этого, о чем впоследствии ни разу не пожалела. «Если с помощью шаманов люди будут истреблять друг друга, то к чему же это приведет?» – недоумевала женщина.

На почве того, что способы и приемы оказания помощи ламами и шаманами существенно отличаются, между ними иногда возникают трения, разногласия и соперничество. Так, ламы часто удивлялись, когда к ним приходили «люди из белого дома», т.е. правительства, и просили «устранить» их соперников по политической борьбе. В таких случаях им приходится долго и упорно разъяснять прихожанам буддийский закон кармы, согласно которому любой неблагоприятный поступок, совершенный даже на уровне мысли и желания, будет иметь отрицательные последствия. Шаманы в подобных же случаях не утруждают себя нравоучениями, они предлагают свои средства помощи. Поэтому, к кому обратиться в трудную минуту – к шаману или к ламе, – сугубо личное дело каждого. Здесь, очевидно, следует согласиться с мнением известного этнографа В.Н.Басилова, считавшего, что к шаманизму, продолжающему выполнять важную социальную роль в обществе, следует относиться как к историко-культурному явлению, обладающему исключительной жизнеспособностью [2. С. 225].

Часть тувинской интеллигенции рассматривает шаманизм как изначально присущее тувинцам мировоззрение, которое помогает им жить и выживать в экстремальных условиях. В этом качестве он выступает, с одной стороны, как своеобразный способ жизнеобеспечения этноса, с другой – как фактор, способствующий духовному возрождению и этнической интеграции народа. Однако другая часть крайне негативно относится к шаманизму как этноинтегратору и механизму, способствующему возрождению и прогрессу. В качестве довода приводятся следующие аргументы: шаманизм не имеет четкой организационной структуры; он возрождается стихийно и бессистемно в рамках того или иного рода, что значительно сужает его функции; он часто вступает в противоречие с интересами и нормами других конфессий, в частности, буддизма; нет по-настоящему сильных шаманов, их места занимают шарлатаны и т.д.

По данным 2010 г., всего в республике зарегистрировано 6 шаманских организаций. По сведениям М.Кенин-Лопсана, из 200 официально зарегистрированных и действующих шаманов

только 30 имеют сертификаты, подтверждающие наличие у них шаманского дара. Правда, при этом остается непонятным, где, кто, как и по каким критериям выдает так называемым «настоящим шаманам» эти сертификаты.

Различия между шаманизмом и неошаманизмом

Между тем, ученые справедливо отмечают, что нельзя ставить знак равенства между традиционным шаманизмом, который бытовал в прошлом, и современным, активно возрождающимся в наши дни. Чтобы различать один от другого, они предложили современный вариант называть неошаманизмом. Это во многом произошло под влиянием исследований американского антрополога Майкла Харнера, который является не только первым популяризатором шаманских практик, но и преуспевающим шаманом. Он утверждает, что любой человек может научиться классической шаманской технике: путешествию в мир духов. Им же был впервые введен термин «базовый шаманизм», возникший в результате исследования традиционных шаманских практик и выделения сути (базы) (англ. core) и «вычитания» культурно-социального контекста (тибетского, бурятского, тувинского, монгольского, непальского и т. д.). Таким образом, базовый шаманизм олицетворяет шаманские техники в «чистом виде». Обучение этим техникам и их использование составляет основу современного шаманизма, который, в силу своей необусловленности жесткими предписаниями, становится источником духовного развития и познания мира. При таком подходе различия между традиционным шаманизмом и базовым, т.е. неошаманизмом, становятся весьма отчетливыми и конкретными.

Во-первых, если в традиционной культуре шаманизм был доступен только тем, кого явно и очевидно выбирали духи, или же этот дар передавался по наследству (как, например, в случае с О.Тойдуком), то в современных условиях он стал доступен практически любому, кто искренен и принимает базовые положения шаманизма.

Во-вторых, если раньше утверждалось, что не человек выбирает путь шамана, а его выбирали для этого духи (отказ от этого дара приводил к болезни), то сейчас этот путь человек может выбирать для себя сам, добровольно. Для этого достаточно ощущать «зов» или переживать спонтанные контакты с миром духов; выбор шаманизма для него уже не является обязательным, нет у него и шаманских болезней при прекращении практики.

При этом современный шаманизм придерживается следующего мировоззрения: весь мир наделен духом; контакт с вне-человеческой реальностью осуществляется с помощью и через духов; духи – это определенным образом упакованная энергия, они обладают различными свойствами и возможностями; человек находится в неразрывной связи со всем миром, включая космос; он един с природой, является её неотъемлемой частью; мир духов доступен любому человеку (в то время как в традиционном обществе это было доступно только шаману – избраннику духов), с ним человек может установить прочную связь, черпать в этом мире помощь и поддержку, получать советы и мудрость.

В-третьих, если раньше после шаманской инициации наблюдалось радикальное и внезапное изменение личности, которое почти всегда сопровождалось серьёзной болезнью (болезнь отступала только после того, как человек принимал путь шамана и «отдавал» себя духам) или даже клинической смертью, то сейчас изменение личности и жизни происходит постепенно, оно, как правило, не связано с событиями, реально угрожающими жизни.

В-четвертых, если в традиционном обществе шаманство занимало центральное место в жизни человека, все остальное у него уходило на второй и третий планы, то в современных условиях человек сам решает, какое место будет занимать шаманская практика в его жизни. Как правило, она вполне успешно совмещается с другими аспектами жизни. Это хорошо видно на примере ранее упомянутого М.Кенин-Лопсана, который одновременно является и исследователем шаманизма, и практикующим шаманом, и популярным писателем Тувы.

В-пятых, если для традиционного шамана существует огромное количество правил и табу, нарушение которых может привести к серьёзным последствиям для него, то для современного шамана табу обычно не существуют, хотя они могут появиться в результате особых договоренностей с духами. Их нарушение приводит к потере силы, полученной от духов. Травматические переживания последствий возможны, но крайне редки.

В-шестых, если раньше шаман мог работать только внутри собственного племени и его сила напрямую зависела от конкретного географического места, то сегодня он может практиковать в одиночку, и для него уже не требуется привязки к определённому географическому месту или этнической группе.

В-седьмых, если для традиционного шаманизма существовал строго определенный культурный и символический контекст, в котором жил шаман, то современный шаманизм не привязан к одному определённому культурно-символическому контексту. С точки зрения современного шамана, т.е. неошамана, жесткие границы между человеком и остальным миром существуют исключительно в сознании человека. Общение с миром духов даёт ему силу, здоровье, ощущение связи со всем сущим, понимание собственной глубинной природы и сути, возможность помогать другим. Поэтому для сознания современных людей шаманизм в его современном облике обретает привлекательность возможностью проявить свою духовную сущность, свою индивидуальность и выделиться из среды окружающих людей. Эта возможность шаманства, как показывает наше исследование, прекрасно сохраняется и в современном социуме, проявляясь точно так же, как и в традиционных культурах.

Деятельность современных неошаманов

В то же время в кругу практикующих базовый шаманизм наблюдается тенденция «одевать» практику в свой собственный культурно-символический контекст. Так на основе неошаманизма рождается новая традиция – городской шаманизм. Это парадоксальное существование

шаманских практик вдали от мест силы и природы, в основном в городах, обретает свои собственные черты: индивидуализм; урбанизм, оторванность от природы; влияние науки, психологии; опора в основном на письменный способ передачи информации; доступность информации о других культурах и традициях. Ростом неошаманизма в Туве стала так называемая «шаманская» клиника, которая открылась в Кызыле несколько лет назад. В ней прием ведут неошаманы, которые ставят своим пациентам весьма своеобразные диагнозы: «твою душу похитил злой дух», «болезнь пришла от духа воды» и т.д. Они также устраивают сеансы гадания (гадают на камнях, косточках, на игральных картах, картах «таро») или просто ведут душевные беседы.

Еще одной особенностью неошаманизма стала его невероятная открытость для внешнего мира, чего раньше не наблюдалось. Это выражается как в театрализованном показе ритуалов, так и в обучении желающих шаманскому «ремеслу». Это, в свою очередь, способствовало появлению среди тувинских неошаманов представителей иных народов, как правило, без шаманского прошлого в достаточно удаленной исторической ретроспективе. Так, в шаманских центрах республики стали работать представители иных народов, называющие себя шаманами. «Врастание» иноэтничных элементов в тувинский шаманизм, как считают специалисты, в некоторых случаях происходит достаточно глубоко. Наиболее ярким тому примером является деятельность выпускницы психологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова Веры Сажинной, которая практикует как шаманка в Москве и Туве, имея везде свою клиентуру. Она открыла в Улуг-Хемском кожууне шаманскую организацию в память своего учителя К.Х.Хуурака, в прошлом известного шамана. В.Сажина выучила тувинский язык, на котором не только общается, но и исполняет шаманские алгыши. Другой пример – московский психолог Р.Нестеров, выпускник того же факультета МГУ. Он был принят в род своего учителя С.И.Канчыыр-оола и после смерти последнего в 2007 г. унаследовал его шаманские атрибуты [17. С. 177].

Интересным явлением стало и то, что шаманизм начал тесно переплетаться с горловым пением – хоомеем. Сегодня нередки случаи, когда один и тот же человек одновременно сочетает в себе хоомейжи и шамана. Например, тувинский исполнитель Николай Ооржак открыл для всех желающих курсы обучения хоомею в Кызыле. По его мнению, эти занятия способствуют гармонизации личности, самоисцелению и самопознанию; они улучшают движение энергии по чакрам (энергетическим каналам) и приближают духовное просветление. В ходе занятий Николай Ооржак также знакомит своих учеников с мировоззрением шаманизма и с некоторыми шаманскими ритуальными практиками.

«Я много лет работал в искусстве, – рассказывает о себе Николай Ооржак, – потом начал заниматься звуком и ощутил у себя голос. Начал учиться и через 3 года, в 1989 году, стал лауреатом Международного симпозиума хоомей. Горловое пение созвучно звукам вселенной. Для меня эти звуки – как ритмы единого целого. Затем вокруг меня стали появляться люди и говорить о шаманстве, утверждать, что я сам обладаю большой силой, которая пока просто спит, но вскоре

должна проснуться. Год я учился у Олега Тойдука, известного тувинского шамана и целителя. В 1993 г. Монгуш Кенин-Лопсан пригласил меня поехать вместе с ним по Европе – в Германию, Италию, Швецию. С тех пор практикую шаманизм и горловое пение одновременно». В начале 2000-х гг. Николай Ооржак побывал в Северной Америке, где общался с индейскими шаманами. Впоследствии индейские шаманы неоднократно посещали Туву, где совместно с тувинскими шаманами устраивали коллективные камлания.

В духе открытости и гласности проходят зарубежные визиты тувинских шаманов. Так, в Швейцарии в частной клинике Базеля лечил пациентов с нарушениями опорно-двигательной системы тувинский шаман общества «Дунгур» (русс. «Бубен») Лазо Монгуш. Он ежедневно принимал по 12-14 больных. Пресса отмечает, что после его сеансов пациенты чувствовали себя лучше, у них восстанавливались утраченные функции.

В августе 2005 г. в Стамбуле на базе Университета Йедитепе (Yeditepe) состоялся Всемирный Конгресс «Основные вызовы здоровью человека в III-м тысячелетии». В числе 37 вопросов, вынесенных на обсуждение ученых, под пунктом 24 рассматривался вопрос «Местные традиции лечения людей и практика шаманизма». Россию на форуме представляли тувинские шаманы общества «Дунгур» Дугаар-Сюрюн Ооржак и вышеупомянутый Лазо Монгуш. Они провели семинары по практикам тувинского шаманства.

Активную деятельность ведет известная потомственная шаманка Ай-Чурек Оюн, она же председатель централизованной религиозной организации тувинских шаманов «Тос-Дээр» (русс. «Девять Небес») в Кызыле. Ай-Чурек занимается целительской практикой в Италии, Швейцарии, Франции, Германии, США, а также по просьбе желающих регулярно устраивает в Москве камлания и ведет семинарские занятия по шаманским практикам и гаданию «хуваанак». Часто с лекциями о шаманизме в зарубежных университетах выступает доктор исторических наук и практикующий шаман в одном лице Монгуш Кенин-Лопсан.

В родной Туве шаманы обычно оказывают людям услуги по ускорению выплаты зарплат, лечению больных, поиску пропавших людей и украденного скота, проведению обрядов поминок на 7 и 49 сутки, предсказаниям и т.д. Они также устраивают «вызывание» дождя в летнюю засуху, снегопада в бесснежную зиму, останавливают пожары и способствуют плодородию.

Шаманско-буддистский синкретизм

Специалисты-религиоведы считают, что шаманизм в Туве не может конкурировать ни с буддизмом, ни с другими конфессиями в силу специфики самого шамана, а также из-за отсутствия институционального оформления шаманизма. Отмечается также, что шаманизм всегда занимал и будет занимать свою нишу в общей системе духовной культуры тувинцев, сохраняя при этом свою аудиторию и последователей.

Актуальным остается и шаманско-буддийский синкретизм, который в новых исторических условиях проявляется весьма оригинально. Исследователями, например, отмечены факты, когда неошаманы проводят прием клиентов в буддийских храмах. Известный в Туве целитель С.Серенот, например, в своих документах представляется как «целитель буддийской организации Дашичойхорлинг», однако в работе с клиентурой он сочетает все методы – шаманские,



Фото 10. Шаманско-буддийский синкретизм

буддийские, экстрасенсорные. Стремление использовать блага буддизма и шаманизма, согласно их функциональным особенностям, часто можно наблюдать на аржаанах – целебных источниках. Например, на Арголике, где находится несколько источников, вместе с лечащимися все время находится лама. Он живет там постоянно, оказывает религиозно-ритуальные услуги всем желающим. Однако появление шаманов в этом месте нисколько не смутило ламу. За



Фото 11. Место для шаманских обрядов

практическим лечением и исцелением люди обращались как к ламе, так и к шаманам. Некоторые исследователи считают, что такое состояние умов сложно определить как двоеверие. Это, по их мнению, специфическое последствие эпохи атеизма, в значительной степени стершей в сознании людей представления о религиозной сфере [17. С. 174, 179-180].

Однако для обычных мирян, вопрос к кому в случае необходимости обратиться за помощью, не стоит, они в своем выборе полностью свободны, поэтому с одинаковым успехом обращаются как к ламам, так и к шаманам. Те и другие, каждый своим способом, проводят обряды поминок на 7-е и 49-е сутки, устраивают лечебные мероприятия, гадания, отправляют обряды семейно-бытового характера. Не редки случаи, когда на одно и то же событие приглашают ламу и шамана поочередно. Особенно это принято в дни празднования традиционного Нового года – Шагаа, когда люди успевают побывать и у костров с шаманами, и в буддийском храме. В утренние часы невозможно протиснуться ни к тому месту, где камлают, встречая рассвет, шаманы, ни к буддийскому храму, где читают молитвы ламы. И здесь и там – столпотворение [12. С. 145]. Вместе с тем необходимо отметить, что для основной массы населения все же буддизм остается религией, при том что консультации лам имеют часто практико-бытовой характер; шаманизм же рассматривается как сакральное знание, позволяющее решать практические задачи.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Адрианов А.В. Шагаа (Сойотский Новый год). Этнографический набросок из урянхайской жизни. – Томск, 1917.
- [2] Басилов В.Н. Шаманство // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. – Вып. 5. – М.: Наука, 1993.
- [3] Васильев В.П. Материалы по истории китайской литературы. — СПб., 1891.
- [4] Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. I-Ш. - СПб., 1926.
- [5] Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л.: Наука, 1975.
- [6] Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири: вторая половина XIX – нач. XX в. : Сб. статей. – Л.: Наука, 1979.
- [7] Каррутерс Д. Неведомая Монголия. — Ч. I. Урянхайский край. – Пг., 1914.
- [8] Кенин-Лопсан М.Б. Дыхание черного неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – М.: Велигор, 2008.
- [9] Кон Ф. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию. - Т. Ш-IV. – М., 1936.
- [10] Леонов Н. Танну-Тува. Страна голубой реки. – М., 1927.
- [11] Март-оол С.С. Персоналии тувинских шаманов (шаман Тойтук-хам) и проблема создания биографической базы данных сибирских шаманов // *Seres Lectionum Studiorumque Instituti Asiae Interioris*. – Vol. 1. – Budapest, 2002. – P. 27-35.
- [12] Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в). – Новосибирск: Наука, 2001.
- [13] Островских П.Е. Оленные тувинцы // Северная Азия. – Кн. 5-6. – М., 1927.
- [14] Островских П.Е. Саянские хищники. – М.-Л., 1927.
- [15] Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. – Т. 2. – М., 2008. – С. 374-495.
- [16] Сафьянов И. Прошлое и настоящее сойотского народа // Сибирский архив. – № 1. – 1905.

[17] Тюркские народы – М.: Наука, 2008.

[18] Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 17. «Избранники духов» – «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. – М.: ИЭА РАН, 1999.

[19] Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900.

[20] *Manchen-Heifen O.* Reise ins asiatische Tuwa. – Berlin, 1931. (Перевод с немецкого языка хранится в Архиве МИД РФ. Фонд.153, опись 7, папка 3, дело 6).

© Монгуш М.В., 2014.

© Монгуш М.В., фото, 2014.

Статья поступила в редакцию 14 февраля 2014 г.

Монгуш Марина Васильевна,

доктор исторических наук,

ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института

культурного и природного наследия им. Д.С.Лихачева (Москва),

e-mail: monmarvas@mail.ru

UDC 39:256

Mongush M.

EVOLUTION OF SHAMAN TRADITION IN THE TUVA REPUBLIC

Abstract. Article is about evolution of Shamanistic tradition in Tuva and it's functioning in past and present. The paper is based on the materials collected by the author during field researches in 2000-2012s. The main attention have laid down is given the distinctions existing between traditional and modern Shamanism.

Key words: shamanism, neoshamanism, shaman practices, traditional beliefs, religious of Siberian peoples.

Mongush Marina Vasilievna,

Dr. in History,

Leading Researcher, D.S. Likhachev's Russian Scientific-Research Institute of Cultural

and Natural Heritage (Moscow),

e-mail: monmarvas@mail.ru