

:

著者(英)	Marina Mongush
journal or publication title	Senri Ethnological Reports
volume	92
page range	47-53
year	2010-05-25
URL	http://doi.org/10.15021/00001025

В свое время главный храм Верхнечаданского хурэ произвел большое впечатление на участников английской экспедиции. Позже его посетил и Менхен-Хельфен. Если Каррутерс увидел храм во всей красе, то Менхен-Хельфен застал его уже в состоянии упадка: стены маленьких храмов были обстреляны отрядом китайцев под предводительством «маленького Гсю»; основной храм не ремонтировался много лет; головы двух газелей на крыше, олицетворяющие колесо Учения, были разрушены (Менхен-Хельфен 1931:115). Однако век спустя храм обретает новую жизнь. Каким он станет в будущем – покажет время.

5. О религиозном синкретизме

Когда англичане приехали в Туву, тувинцы официально считались буддистами, но в то же время продолжали оставаться приверженцами шаманской традиции. К тому времени в рамках тувинской культуры прочно сложился синтез буддизма и шаманства и обе традиции оказались чрезвычайно живучи. Это обстоятельство сильно отразилось на бытовой обрядности местного населения, связанной с жизненным (рождение, наречение именем, свадьба, похороны, поминки) и хозяйственным (смена сезонов года, вызывание дождя в период засухи, умилоствление духов с целью увеличения плодородия и поголовья скота) циклами, в которых в одинаковой мере принимали участие как ламы, так и шаманы.

«Урянхайцы представляют любопытный пример народа, живущего в полной зависимости от природы, - пишет Каррутерс, - народа, религиозные представления которого, по-видимому, базируются на системе умилоствления богов»; «в настоящее время шаманизм у них в большом ходу, хотя и прикрывается наружно нововведенными религиями»; «на самом деле мы здесь встречаем пережиток истинного поклонения природе и вещам, главным образом в виде обожествления предметов природы, как то деревьев, гор и т.п.»; а наличие у них жреческого сословия в лице шаманов свидетельствует об определенном уровне религиозного сознания (Каррутерс 1914:257-258).

В отличие от буддизма шаманизм, не нуждавшийся в институциональном оформлении, играл в то время доминирующую роль в религиозных представлениях тувинцев. В них одной из важнейших, если не самой важной, чертой являлся акцент на органической связи человека и живой природы. Природа служила для него неиссякаемым источником и гарантом жизни. По представлениям тувинцев, все, что их окружает, живет и дышит. Познавая мир и природу, они сравнивали с ними самих себя как реальность и, таким образом, объясняли себя через окружающий мир, а окружающий мир – через себя.

В религиозных представлениях тувинцев такие природные объекты, как реки, горы, источники, деревья, олицетворяли силы реального и мифического Космоса, и человек призывал их к себе в союзники, в честь них устраивал различные культовые обряды. Он как бы заручался их поддержкой, чтобы обеспечить благополучие членов своего рода, а духи-хозяева этих объектов вовлекались шаманом в совершаемые им ритуалы при осуществлении последним роли посредника между миром людей и миром духов.

Таким образом, шаманизм представлял собой довольно четкую систему, благодаря которой выделился в самостоятельную форму религии, но не по объекту, на который направлены ритуальные действия, как в случаях с племенными культами (небо, земля, огонь, ландшафтное божество и т.д.), а по особому, специфическому способу общения жрецов, попавших в эту касту по принципу наследственного шаманского дара или особого божественного избранничества, с тонким миром, т.е. миром духов, путем погружения в состояние шаманского экстаза. Каррутерс отмечает, что шаманы в Туве пользуются огромным влиянием; люди слепо верят в их могущественные силы, а потому их скорее боятся, нежели любят. Шаманы не только обладают способностью поддерживать добрые отношения со злыми духами и устанавливать связь между живыми и умершими, они также являются вещателями, врачевателями и предсказателями погоды (Каррутерс 1914:266).

Мнения ученых по поводу того, какая из религиозных систем – шаманство или буддизм – играла тогда главенствующую роль в жизни общества, часто расходятся. Одни исследователи считают, что тувинцы переживали стадию, когда устои одного мировоззрения были расшатаны, начала же другого еще не усвоены; другие видели у них полное смешение «желтой», т.е. буддийской и «черной», т.е. шаманской веры; третьи утверждали, что буддизм не помешал тувинцам по-прежнему оставаться усердными шаманистами (Кон 1903:6; Островских 1927:86; Родевич 1910:15; Монгуш 2001:85).

Однако буддизму все же пришлось выдержать нелегкую борьбу с шаманством - одним из сильных конкурентов в системе религиозных верований местного населения, продолжавшим сохраняться «в более яркой и цельной форме, чем у остальных народностей Саяно-Алтайского нагорья» (Яковлев 1900:109; Грумм-Гржимайло 1926:135-136). Как верно заметил В. П. Васильев, «замена одной религии другой никогда и нигде не происходит легко; жрецы старой веры никогда не соглашаются добровольно перейти в другую религию или уступить ей свои интересы» (Васильев 1891:57-58).

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, накликав на него грозу. Несколько дней свирепствовала стихия, а когда буря и гроза утихли, часть утеса навсегда побелела (Кон 1936:37). В.П.Дьяконова приводит рассказ о противоборстве шамана Сонома 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» (Дьяконова 1979:176).

По мнению ряда исследователей, конфликт между буддизмом и шаманством существовал только в начале, но затем он смягчился и между ними установились мирные контакты (Кон 1936:36; Сафьянов 1905:9). Это произошло благодаря веками отработанной буддизмом системе приспособления, трансформации, усвоения сложившихся в обществе сакральных традиций, управляющих повседневной жизнью народа (фото 28).

Последователи и сторонники буддизма синтезировали все бытовавшие в шаманской и дошаманской практике культы, дополнив их буддийскими идеями о перерождении, карме, нирване, просветлении, создав тем самым видимость нравственного совершенствования людей под влиянием новой религии. В первую очередь буддизм ассимилировал наиболее социально значимые культы: неба, земли, огня, духов местности, промысловые (скотоводческие и охотничьи) и ряд других. Большинство из них восходили к древнетюркскому периоду (У1-УШ вв.), о чем свидетельствуют письменные источники: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву приносят лошадей, быков и мелкий скот» (Кызласов 1969:49). Так буддизм постепенно приспособился к нуждам тувинцев, благодаря чему плавно перешел в статус народной религии.

Термин «народная религия», впервые введенный О. О. Розенбергом

для определения одного из уровней в буддизме, употребляется нами в том значении, в каком этнографы и религиоведы используют понятия народная бытовая религия, массовый уровень религиозного сознания, религия народных масс (Розенберг 1918:48). Все они отражают одно и то же явление, присущее любой мировой религии, — возникновение внутри нее специфической формы, основанной на сплаве официальной догматики и культа с народными верованиями, которая становится в итоге религией народных масс (Жуковская 1987:173).

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, жена которого была известной в округе шаманкой (Леонов 1927:32). 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» (Дьяконова 1975:64). Информанты отмечают, что браки между ламами и шаманками отличались неординарностью и эксцентричностью; если супруги были дружны и сплоченны, 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 (Сафьянов 1905:9; Кон 1936:38). 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» (Яковлев 1900:120). 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 (Островских 1927:86; 1927а:7).

Очень специфичным явлением в религиозной жизни общества были особые служители культа, которых в народе называли «бурхан-хам» (букв. *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 (Дьяконова 1979:170). 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» (Островских 1927:87); А.В.Адрианов неоднократно упоминал, что «на столике для статуэток ламаистских божеств по соседству находились божества шаманистского культа» (Адрианов 1917:17); 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» (Каррутерс 1914:270).

Очень подробно Каррутерс описывает обряд освящения *оваа*, ритуальная сторона которого, по его мнению, представляла «поразительную смесь шаманистских и буддийских обрядностей». Действие происходило в районе верхнего Пий-Хема, на покрытой травой вершине холма, с которого открывался красивый вид на всю окрестность. На вершине этого холма «находилось квадратной формы сложенное из плах строение, увенчанное конусообразной крышей»; внутри него были установлены платформы, на которых лежали подношения; «тут же находились глиняные диски со сделанными на них надписями и изображениями Будды»; были также представлены все виды домашних животных, сделанные из дерева; маленькие чашки были наполнены кумысом. Народ со всей округи стекался к этому месту. Наконец прибыл главный лама со своей свитой. Началась религиозная церемония. «Ламы уселись по рангу двумя рядами, а верховный лама занял главное место на правом фланге»; в центре между ними был накрыт стол с угощениями. Затем под аккомпанемент двух гигантских труб, барабана и рогов ламы пропели свои мантры и совершили специальное богослужение. После этой ритуальной части началось пиршество, которое постепенно перешло к различным играм и спортивным состязаниям (Каррутерс 1914:263-265).

Описанный Каррутерсом обряд относился к культу *оваа* (монг. *обо*), который чрезвычайно широко распространен у многих народов

Центральной Азии и имеет очень древние корни (фото 15). Он достаточно хорошо изучен на материалах тюрков и монголов и о нем много написано (Кагаров 1927:115-124; Герасимова 1969:105-144). Мнения ученых по поводу его происхождения расходятся. Н.Л.Жуковская, например, считает, что в основе культа оваа лежит культ хозяина местности, ландшафтного божества, обитавшего на самой возвышенной точке окружающей местности и строго персонифицированного (Жуковская 1987:35-37). По мнению В.П.Дьяконовой, в нем отражено почитание природы, носящее родовой характер. Раньше определенные территории находились в монополюющей собственности у отдельных родов, поэтому В.П.Дьяконова полагает, что *оваа* на территории того или иного рода было родовым культовым сооружением (Дьяконова 1977:189). Л.Л.Викторова связывает этот культ с кровно-родственными отношениями, имевшими в древности религиозное значение и определявшими все стороны социальной структуры. Она считает, что эти отношения положили начало культу предков, который со временем слился с вошедшим в обрядовую практику культом *оваа* (Викторова 1980:62-63).

На рубеже XVIII-XIX вв. культ *оваа* слился с обрядом *оваа дагылгазы*, который ежегодно совершался во второй половине лета в каждом населенном пункте. Он был неразрывно связан с культом плодородия, с древними представлениями о том, что духи-хозяева местности могут влиять на будущий урожай, жизнь людей и т.д. Обряд также имел важное социально-коммуникативное значение; он как бы включал духов-хозяев и духов-предков в единый социальный организм, при этом люди вступали с ними в контакт и, таким образом, осуществляли «связь» живущих с потусторонним миром.

В настоящее время обряд освящения *оваа* в Туве стал общественным праздником, призванным играть консолидирующую роль. Во многих кожунах он вместе с Наадымом, летним праздником скотоводов, приурочивается ко Дню республики, который отмечается в середине августа. Самым подходящим местом его проведения по-прежнему являются горы, так как возвышенности, по представлениям тувинцев, - любимое место обитания духов - хозяев местности. Религиозная часть обряда в основном сводится к тому, что специально приглашенный по этому случаю лама или шаман устраивает «кормление» духов-хозяев местности, приносит им ритуальную жертву, просит их содействовать хорошему травостоя, богатому приплоду скота, здоровью и долголетию людей. Значительное место отводится благопожеланиям, хвалебным гимнам, высоким речам, которые произносятся почетными членами общества в особо торжественной тональности. В своих речах тувинцы

прежде всего восхваляют родную землю, вскормившую их и дарующую им свои богатства, людей, живущих на ней, которые своей активной трудовой деятельностью преобразуют ее в «райский уголок земли». Она, как правило, насыщена всевозможными элементами праздника: исполняются песни и танцы, устраиваются традиционные спортивные состязания по борьбе *хуреш*, конным скачкам и стрельбе из лука.

Шаманско-буддийский синкретизм присутствует и в наши дни. Исследователями отмечены факты, когда (нео) шаманы 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, 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 постоянно находится лама. Он живет там постоянно, оказывает религиозно-ритуальные услуги всем желающим. Однако появление шаманов в этом месте нисколько не смутило ламу. За практическим лечением и исцелением люди обращались как к ламе, так и шаманам. Некоторые исследователи считают, что такое состояние умов сложно определить как двоеверие. Это, по их мнению, специфическое последствие эпохи атеизма, в значительной степени стерший в сознании людей представления о религиозной сфере (Тюркские народы 2008:174, 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 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. Нередки 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» (Монгуш 2001:145). 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.