

Некоторые аспекты современного возрождения буддийской и шаманской обрядности в Туве (буддийский гороскоп и «астрологические» обряды)

К.В. Пименова

Восстановление забытых обрядовых традиций – один из важнейших аспектов возрождения традиционных верований и практик тувинцев в постсоветское время. В прошлом буддизм и шаманизм оказывали непосредственное влияние на формирование тувинской этнической культуры и способствовали возникновению специфического синкретического буддистско-шаманского мировоззрения тувинцев. Взаимодействие буддизма и шаманизма наблюдается и сейчас. В задачи данной статьи входит анализ ключевых понятий, положенных в основу традиционной буддистской астрологии (тув.: *чурагай*), обрядов исправления нарушений в «астрологической» ситуации человека, чреватых бедами, болезнями, снижением жизненного тонуса, а также описание некоторых аспектов современного *процесса* заимствования шаманами буддистских астрологических концепций и элементов обрядности.

Современное возрождение буддизма и шаманизма в Туве началось в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Буддизм и шаманизм рассматриваются в рамках действующего законодательства Республики Тыва как традиционные конфессии¹. По официальным данным на начало 2006 г. в Туве действуют 7 шаманских и 18 буддистских религиозных организаций (ПМА-6. «Список»...). Шаманские и большинство буддистских организаций занимаются в основном приемом клиентов по индивидуальным вопросам и отправлением обрядов, направленных на достижение конкретных, весьма прагматичных *внутримирских* целей: обеспечения здоровья, долголетия и удачи в делах, поднятия жизненного тонуса, избавления от болезней и проблем. Комплексы буддистской и шаманской обрядности в основных чертах сложились уже к концу XIX – началу XX вв.; сегодня можно говорить об их адаптации к изменяющемуся социокультурному контексту современного тувинского общества.

Как известно, проникновение буддизма на территорию современной Тувы проходило в несколько этапов. Начало последней и самой масштабной волны распро-

Ксения Викторовна Пименова — аспирантка Института этнологии и антропологии РАН, аспирантка Высшей школы социальных исследований (EHESS, Париж).

странения буддизма в варианте «желтошапочной» школы (*гелугпа*) относится ко второй половине XVIII века, когда Монголия и Тува попали под власть маньчжуро-китайской династии Цин (*Монгуш*. 2001: 36–55). В Туве буддизм взаимодействовал с добуддистскими верованиями и культурами тувинцев, в первую очередь – с шаманизмом. В целом ряде особенностей тувинский шаманско-буддистский *синкретизм* сходен с аналогичными явлениями, зафиксированными на материалах других центральноазиатских регионов, попавших в зону распространения буддизма школы *гелугпа* (напр., Жуковская 1977, 1995; Кочетов 1973; Герасимова 1980; Бакаева 2003).

Взаимная адаптация «старой» и «новой» вер была двусторонней: она постепенно привела к формированию местных особенностей буддистских культов (*Дьяконова* 1975а: 157–164; 1979: 172–176; *Монгуш* 2001: 139–178) и к заимствованиям шаманами элементов буддистской обрядности (*Потанов* 1969; *Дьяконова* 1981: 155). Результатом сосуществования шаманизма и буддизма в Туве стало формирование двух параллельных (шаманских и буддистских) систем обрядов, что удачно определяется некоторыми исследователями как *обрядовый параллелизм* (*Piatigorski* 1989: 220–221).

Следует, однако, сразу сделать два важных замечания. Во-первых, под *обрядовым параллелизмом* понимается наличие во многих центральноазиатских регионах буддистских и шаманских обрядов, отвечающих одним и тем же потребностям верующих (например, поклонение духам-хозяевам местностей по буддистскому или шаманскому обряду). Во-вторых, в центральноазиатских регионах параллельное существование шаманизма и буддизма далеко не всегда приводило (и чаще всего не приводит сейчас) к формированию двух отчетливо дифференцируемых «конфессиональных идентичностей». С этой точки зрения применительно к современной ситуации следует говорить не столько о группах «шаманистов» и «буддистов», сколько о *двоеверии* как двойной (повторной или комплементарной) буддистско-шаманской практике верующих (*Харитонов* 2006: 127–142). Некоторые исследователи, подчеркивая фактическое отсутствие противопоставления между шаманской и буддистской верой в сознании и поведении людей, предпочитают не использовать термин *двоеверие* и говорить о смешении буддистских и шаманских традиций в своеобразных «культурно-экологических нишах», складывающихся в результате действия ряда исторических факторов (*Жуковская* 1995: 77).

Взаимодействие буддизма и шаманизма активно продолжается на современном этапе тувинской истории. Однако вряд ли заимствования обрядности сейчас можно считать двусторонними. Буддизм как организованная религия со своим корпусом духовенства и нормативными механизмами получения буддистского образования гораздо меньше, по сравнению с шаманизмом, подвержен влиянию извне и не может заимствовать отдельные элементы обрядов из иноконфессиональных систем верований и практик. Более того, современные тувинские ламы в силу разных причин получают образование за пределами Тувы (в Бурятии, Монголии, реже – в Индии) и ориентируются не столько на утраченные в основном локальные традиции тувинского буддизма, сколько на единые для всей школы *гелугпа* правила отправления обря-

дов. В отличие от лам, современные шаманы заимствуют из буддизма (и не только из него) философские понятия, а также элементы обрядов и целые обряды, переосмысляя и «встраивая» их в собственные методы работы.

Процесс переосмысления и встраивания иноконфессиональных заимствований в современные обряды тувинских шаманов зачастую имеет спорадический и нерегулярный характер. Хотя возрождение шаманских обрядов и их трансформация в постсоветской Туве отвечают некоторым общим тенденциям, каждый шаман действует по-своему, сообразно своим представлениям о способах взаимодействия со сверхъестественной реальностью и методах коррекции нарушений в жизни человека. Несомненно, современные заимствования шаманами буддистских обрядов являются частью *процесса* взаимодействия буддизма и шаманизма на нынешнем этапе тувинской истории, однако в силу эпизодического и индивидуального характера таких заимствований вряд ли можно рассматривать их как *результат* сложившейся синкретической системы верований и обрядов.

Представляется, что к процессу индивидуального заимствования современными шаманами элементов буддистской обрядности применимо понятие *бриколажа* (фр.: *bricolage* – «сборка», «ручная, любительская работа»), которое было впервые предложено К. Леви-Стросом (*Lévi-Strauss* 1962: 26–32) для характеристики особенностей мифологического мышления и, в частности, трансформаций мифов американских индейцев, а затем развито на материале синкретического пантеона и обрядности других народов, подвергшихся влиянию инокультурного и иноконфессионального окружения (напр.: *Bastide* 1970a, 1970b; *Mary* 2000). К. Леви-Строс и его последователи, обращая внимание не столько на *результат*, сколько на *процесс* заимствования, подчеркивали ряд особенностей, отличающих феномен *бриколажа*. В общем виде их можно представить так: 1) заимствуются доступные элементы (например, элементы мифов соседних народов, персонажи из «чужого» пантеона, обряды), 2) которые частично сохраняют свое прежнее значение, но 3) переосмысливаются и способствуют изменению значения того нового единства, в которое они включены.

Далее я рассмотрю основные понятия буддистского гороскопа, параллельные «астрологические» обряды в их буддистском и шаманском исполнении, а также приведу примеры современного *бриколажа* в техниках отправления «астрологических» обрядов отдельными шаманами.

* * *

«Астрологические» обряды в буддизме и шаманизме основаны на единых представлениях о причинах нарушения гармонии в жизни человека и о способах исправления нарушений. Сейчас практически ни одна индивидуальная консультация у ламы или у шамана не обходится без предварительного выяснения астрологических характеристик времени и места рождения человека, его сегодняшней астрологической ситуации, «благоприятных» и «неблагоприятных» дат и сторон света. Если на

консультацию приходят члены одной семьи, то лама или шаман выясняют также, нет ли у них несовместимости по гороскопу. Для устранения такой несовместимости и предотвращения болезней и несчастий требуется проведение превентивных обрядов, которые для удобства я буду называть «астрологическими».

Буддистская астрология (тув.: *чурагай*; монг.: *зурхай*) появилась в Туве в период распространения буддизма. Первоначально астрология была преимущественно сферой компетенции лам и изучалась в монастырях. Она делилась на «черную» (тув.: *кара-чурагай*) и «желтую» или «тонкую» (*сарыг-чурагай*) астрологию, которая считалась очень сложной наукой расчетов и предсказаний. Здесь речь пойдет только о «черной» астрологии, на которой основаны все индивидуальные астрологические консультации. В Туве существовали специально подготовленные при монастырях ламы-астрологи (*чурагачы*). Они занимались составлением индивидуальных гороскопов и проводили необходимые обряды «исправления» астрологических нарушений (Дьяконова 1979; Монгуш 2001: 155–165).

Гороскоп *чурагай*, или так называемый лунно-солнечный календарь, основанный на 12-летнем «животном» цикле (годы Мыши, Коровы, Тигра, Зайца и т.д.), был введен в качестве официального летоисчисления Монголии в 1210 г. Он испытал на себе влияние китайского и тибетского календаря (Жуковская 1993, Санжеев 1947, Потанов 1969). Кроме «животного» знака, для определения жизненных циклов человека, благоприятных или неблагоприятных для него периодов, географических направлений, желательных для тех или иных видов деятельности, используются еще три понятия: 1) первооснова, или элемент года, 2) «родовая отметина» года рождения человека (тув.: *меңги*) и 3) так называемая стихия «сидения» (тув.: *соодал*) текущего года (см. подробнее систему расчетов: Базарова 2001).

Под влиянием китайской натурфилософии каждому году в 12-летнем «животном» цикле стал приписываться один из пяти элементов (первооснов) и один из пяти соответствующих элементов цветов (дерево – синий, огонь – красный, земля – желтый, железо – белый, вода – черный). Каждый элемент оказывает влияние на два астрономических года, и первооснову легко определить по конечным цифрам года: 0 и 1 – железо, 2 и 3 – вода, 4 и 5 – дерево, 6 и 7 – огонь, 8 и 9 – земля (ПМА-2: Д.О. Ооржак).

За каждым «животным» годом 12-летнего цикла закреплены устойчивые характеристики. Так, год может быть «мужским» или «женским», «твердым» или «мягким». По существующим представлениям, бывают благоприятные и неблагоприятные сочетания годов рождения, что важно для целого ряда жизненных ситуаций (в первую очередь при выборе жениха или невесты – год рождения жениха должен быть «твердым», если он «мягкий», то и у невесты год рождения также должен быть «мягким»). Каждый 12-ый год в жизни человека считается «переломным», т.е. тяжелым, чреватым болезнями, потерей жизненной энергии, несчастными случаями. Чтобы этого не произошло, лама или шаман должны «перевести» человека в очередной цикл, совершив обряд «поворота года» (тув.: *чыл эдилгези*).

Наложение двух циклов (12 «животных» знаков и 5 элементов-первооснов) дает в результате большой 60-летний цикл². В 60-летнем возрасте человек вступает в год того же животного знака и того же элемента, что и в год своего рождения. Для мужчин 60-летие считается особенно опасным периодом; для женщин таковым является возраст 48 лет (*Монгуш* 2001: 164). Годы рождения под одним и тем же «животным» знаком считались неблагоприятными для двух домочадцев. Самой опасной разницей являлись 60 лет (одинаковый «животный» знак и одинаковая первооснова). В таком случае полагалось делать специальный обряд в целях символического «разъединения» старшего и младшего домочадца (*Там же*: 164).

Еще одна неизменная характеристика человека по гороскопу *ч урагай* – его так называемая «родовая отметина» (тув.: *меңги*). Под «родовой отметиной» не понимается буквально «родинка» или «родимое пятно». Это абстрактное понятие, которое определяет устойчивые качества человека – его склонности, дарования, характер. Каждому календарному году соответствует одна из следующих отметин: 9 красных, 8 белых, 7 красных, 6 белых, 5 желтых, 4 зеленых, 3 синих, 2 черных, 1 белый *меңги*. Каждому *меңги* приписываются постоянные характеристики: так, по сообщениям одного из лам, люди, рожденные в год 1 белого *меңги*, считаются «добрыми, хорошими, как молоко матери», но в то же время «легко портятся» (т.е. подвержены «порче», «сглазу»); рожденные в год 5 желтых *меңги* – «ходят под защитой Будды, имеют пять дарований, достигают высоких целей» (ПИМА-2: Омак-башкы).

Подобно смене циклического «животного» знака (каждый 12-год), каждый год наступления своего *меңги* считается поворотным. В это время человек слабеет, устает и больше подвержен различным опасностям. Чтобы устранить их, полагается делать обряд «поворота *меңги*» (тув.: *меңги эдилгези*).

Наконец, еще одним важным понятием в гороскопе является так называемое «сидение», или «седалище» (тув.: *соодал, олут-соодал*) – восьмилетний цикл, состоящий из 8 стихий (не путать с 5-ю элементами китайской натурфилософии): огонь, земля, железо, вселенная, вода, гора, дерево, ветер. Это наиболее сложный для расчетов и одновременно очень важный цикл, поскольку по нему определяются не только запреты и предписания для человека на текущий год, но и благоприятные и неблагоприятные для тех или иных видов деятельности стороны света.

Обычно «сидения» (*соодал*) схематично изображают в виде квадрата из девяти клеток с заполненными восьмью (кроме центральной), которым соответствуют основные и промежуточные стороны света (юг – огонь (*от*), север – вода (*суг*), запад – железо (*демир*), восток – дерево (*ыяш*); юго-запад – земля (*довурак*), северо-запад – вселенная (*октаргай*), северо-восток – гора (*даг*) и юго-восток – ветер (*сангын*). Каждый год человек меняет свою стихию «сидения»: начинаясь в год рождения, для мужчин отсчет лет идет от огня по часовой стрелке (огонь, земля, железо и т.д.); для женщин – от воды и производится в обратную сторону (вода, вселенная, железо и т.д.).

В соответствии со стихией «сидения» текущего года определяются четыре благоприятных и четыре неблагоприятных географических направления. К благоприят-

ным относятся: сторона лекарства – *эм* (в этом направлении хорошо ездить на целебные источники, покупать лекарства), сторона благоденствия – *буян-кежик* (покупки, совершенные в этом направлении, будут удачными), сторона жизни – *амы* (с этой стороны можно брать невесту, туда можно отправляться в дорогу) и сторона высокой жизненной энергии – *хей аьт*. В этом направлении хорошо совершать молебны, вывешивать флажки с изображением так называемого «коня воздуха» (*хей аьт*) – традиционного буддистского символа удачи, жизненного тонуса, успеха в делах³.

Неблагоприятных сторон также четыре. Это стороны злых духов *четкер*, злых духов *шулбус*, сторона конца жизни – *мага-бот устур* и сторона вреда *хора*. На стороне конца жизни любое предприятие принесет лишь неудачу и может привести к смерти. Все остальные неблагоприятные стороны являются нежелательными, условно запретными для определенных видов деятельности (лечения, охоты, азартных игр и т.д.). Распределение благоприятных и неблагоприятных сторон человека определяется по той же таблице «сидений». Поскольку «сидение» каждый год меняется, вместе с ним меняются и опасности, которым человек подвержен, запреты и рекомендации, а также благоприятные и неблагоприятные стороны света (ПМА-2: Омак-башкы; ПМА-3: Мерген-башкы).

Очевидно, расчеты по «*соодалу*», году рождения и *меңги* достаточно сложны для непосвященных и требуют, по крайней мере, наличия таблицы перед глазами. Большинство лам, прошедших краткий курс обучения в монастырях Бурятии и Монголии, владеют навыками расчетов и могут определить характеристики гороскопа человека в уме, не прибегая к таблицам. Что касается современных тувинских шаманов, то они освоили базовые понятия гороскопа («животный» год, «родовая отметина» и «сидение»), гораздо реже – благоприятные и неблагоприятные стороны света) и выполняют основные обряды, но редко могут дать подробные рекомендации по выбору даты, места, часа того или иного события. На таком элементарном уровне шаманы достаточно успешно конкурируют с ламами; за более сложными астрологическими консультациями принято обращаться в *хурээ*, и здесь ламы бесспорно обладают большим, чем шаманы, авторитетом.

Судя по материалам некоторых этнографов, процесс заимствования шаманами буддистского гороскопа начался еще на рубеже XIX–XX вв. Тувинские шаманы того времени владели методами подсчетов года рождения человека, его «родовой отметины» и стихии «сидения» по фалангам пальцев руки: фаланги трех пальцев (без большого и мизинца) образуют квадрат с девятью позициями, которого достаточно для вычисления 9 *меңги* и 8 «сидений» (Дьяконова 1981: 154–155). Однако другие исследователи, побывавшие в Туве раньше, не упоминают об использовании каких-либо знаний и обрядов, основанных на гороскопе. Возможно, заимствование *чурагая* произошло относительно поздно, а отправление шаманами основанных на нем обрядов не имело повсеместного распространения.

Сегодня тувинские шаманы продолжают активно осваивать буддистский гороскоп. Скорость этого процесса объясняется доступностью информации об основных

понятиях *чурагая*. Таблицы и печатную продукцию с разъяснениями правил его использования можно приобрести при буддистских храмах (тув.: *хурээ*) или в книжных киосках и магазинах Кызыла. Большинство шаманов пользуются сводным календарем в виде брошюры с перечнем основных характеристик всех годов, начиная с 1900 г. Для вычисления *меңги* и *соодал* человека используется техника расчета по фалангам пальцев руки, знакомая тувинским шаманам еще в начале XX в. В *хурээ* также продаются более подробные понедельные и поденные календари большого формата, по которым можно определить благоприятные и неблагоприятные дни для любого начинания – поездки, свадьбы, лечения, бизнеса, посева, забоя скота, обряда первой стрижки волос и многих других дел, однако, по моим наблюдениям, большинство шаманов ими не пользуется. Впрочем, некоторые шаманы утверждают, что для определения благоприятных дат гороскоп не требуется, поскольку шаманская способность «видения» (ясновидения) заменяет те знания, к которым ламы идут путем долгой учебы. Таким шаманам достаточно посмотреть на любой календарь, подумать о вопросе клиента, и благоприятные даты «высветятся» сами (ПМА-4: Р.С. Назык-Доржу). Однако кажется, что такое своеобразное астрологическое ясновидение – маргинальная практика, более характерная для «независимых» шаманов, чем для тех, кто работает в шаманских обществах. Она не традиционна для тувинского шаманизма и вряд ли получает поддержку председателей шаманских обществ, многие из которых гласно или негласно не поддерживают использование техник нешаманского происхождения (биоэнерготерапевтические техники, так называемое «рентгенозрение», которое используется некоторыми целителями при диагностике заболеваний внутренних органов пациента, и т.д.) работающими у них шаманами.

В сегодняшнем освоении шаманами гороскопа и связанной с ним обрядности можно усмотреть экономическую подоплеку: астрологические консультации и обряды, бывшие когда-то преимущественно сферой деятельности лам, способствуют расширению спектра услуг, которые предоставляются клиентам в шаманских центрах. Обряды разделения стихий «сидения» (*олут-соодалдар чалдырары*) и другие астрологические обряды (поворот *меңги* и года) не требуют использования бубна и относятся к числу самых быстрых, простых и дешевых. Так, в 2004 г. в кызыльском шаманском обществе «Адыг-Ээрен» («Дух-Медведь») разделение стихий «сидения» стоило 150 рублей – чуть дороже, чем гадание на камешках (*хуваанак*) и очищение дымом можжевельника (100 рублей), в то время как камлание оценивалось от 300 до 2000 рублей в зависимости от его целей и места проведения (ПМА-4: «Адыг-Ээрен»). Иногда астрологические обряды почти навязываются клиентам, которые обращаются к шаманам по какому-либо другому вопросу. В начале консультации шаман обычно в первую очередь спрашивает у посетителя год рождения, а затем, если обнаружено что-либо, что можно «исправить», проводит короткий обряд, который посетителем изначально не заказывался.

В отдельных случаях освоение шаманами буддистского гороскопа поставлено на поистине научную основу. Так, изучение *чурагая* входило в программу учебного кур-

са в основанной шаманом С.И. Канчыыр-оолом школе шаманизма «Золотая Орба». В 2004 г. шаманка Л.М. Чаш-оол, одна из бывших учениц С.И. Канчыыр-оола, подарила мне составленный ею для меня гороскоп. Он представляет собой заполненную от руки заготовку специальных таблиц, в которых на 20 печатных страницах на тувинском и русском языках приведена исчерпывающая информация: год, элемент, *меңги*, *соодал*, брачная совместимость, благоприятные и неблагоприятные географические направления года, его опасности, покровительство одной из семи звезд Долаан-Бурхана (созвездия Большой Медведицы – объекта поклонения в тувинском шаманизме). Интересно, что в таблицу включены и мантры (тув.: *таришина*), которые рекомендуется читать «по случаю» (от несчастных случаев, болезней, для очищения себя и жилища, для оберега в пути); мантры для чтения и рекомендации по исполнению несложных обрядов в первый день Шагаа (тувинского Нового года), для обеспечения благополучия, здоровья и удачи на будущий год; наставления Далай-Ламы (ПМА-4: Л.М. Чаш-оол).

Таким образом, процесс заимствования тувинскими шаманами традиционного буддистского гороскопа, начавшись, по-видимому, еще на рубеже XIX – начала XX вв., сейчас продолжается. Его можно рассматривать как один из аспектов синкретизации профессиональных шаманских практик. Однако следует еще раз подчеркнуть, что заимствования гороскопа шаманами касаются только его базового уровня, но, за редкими исключениями, пока не распространяются на более сложные методы расчета – расчеты благоприятных дней недели, желательных дат для ответственных событий, цвета одежды и многого другого.

Индивидуальная астрологическая консультация предполагает не только изложение самых общих запретов и предписаний, но и их интерпретацию в соответствии с запросами клиента. К вопросам, требующим обязательной астрологической консультации, относятся: выбор даты свадьбы, обряда первой стрижки волос ребенка, похорон. Похороны и поминки – одна из самых консервативных сфер обрядности, которая определяется многочисленными правилами и запретами. Предполагается, что строгое их соблюдение помогает оградить родственников от опасного влияния *сүнезин* – «двойника» умершего⁴. Поэтому максимально подробная консультация по гороскопу необходима не только для установления даты и часа похорон, но и для определения направления выноса тела из дома, а также цвета одежды покойника. За такой первичной консультацией обращаются обычно к ламам.

Сфера применения астрологии *чурагай* потенциально очень широка; в ней заложена возможность интерпретации вопросов, касающихся самых разных сторон жизни человека. Кроме вышеперечисленных ситуаций, в которых подробная астрологическая консультация крайне желательна, гороскоп сейчас используется и для решения вопросов, продиктованных новыми хозяйственно-экономическими реалиями тувинской жизни. В последнее время к ламам и шаманам обращаются за советом по поводу покупки дома или новой машины (лама или шаман определяют с помощью *чурагая*, в какой стороне и когда желательно совершать сделку, дают советы по выбору цвета машины); по поводу поступления в институт или службы в армии.

* * *

Рассмотрим несколько астрологических обрядов, проводившихся ламами и шаманами, которые мне удалось пронаблюдать в ходе полевой работы летом 2002, 2003 и 2004 гг. Все эти обряды можно рассматривать как обряды предохранительной магии. Считается, что их нужно делать в начале года (после тувинского Нового Года – Шагаа) для того, чтобы избежать болезней, несчастий и проблем на будущий год. Однако на практике часто получается, что клиенты приходят к ламе или шаману по какому-либо другому вопросу гораздо позже Шагаа. В таком случае астрологические обряды делаются попутно, до или после запрашиваемого обряда. Таким образом, астрологический обряд часто выступает лишь как один из необходимых этапов индивидуального сеанса, который может состоять из двух-трех частей.

В *хурээ* Ташипанделинг в районе Свороток (окраина Кызыла) обратились две молодые тувинки, родные сестры (ПМА-2: Мерген-башкы (Кускелмаа)). С собой они привезли пожилую бабушку, которую несколько лет назад разбил паралич, и она практически не ходила самостоятельно. Первоначальной посылкой обряда была просьба о лечении больной, и поэтому лама начал с чтения специальной сутры Белой Тары – буддистского божества, помогающего, в том числе, и в исцелении от болезней. Бабушка собиралась через несколько дней ехать лечиться на Орголик, один из самых крупных и известных в Туве целебных источников (тув.: *аржаан*), знаменитый тем, что в этом месте на небольшой площади сконцентрированы семь ключей, воды которых помогают при различных заболеваниях. Необходимо было выяснить, можно ли ехать именно на этот *аржаан* и когда это лучше делать. Лама высчитал по *чурагаю* благоприятные направления текущего года и одобрил выбор *аржаана*.

Из разговора ламы с посетительницами выяснилось, что у больной бабушки и одной из ее внучек одинаковые стихии «сидения» (*соодал*). По существующим представлениям, совпадение стихий «сидения» членов семьи, живущих под одной крышей, требует обряда их символического разъединения. Если этого не сделать, одинаковые стихии будут вступать в противоречие, а их обладатели будут «тянуть друг у друга силу и ссориться», что может усугубить течение уже и без того непростой болезни (ПМА-2: Мерген-башкы). Разделение осуществляется таким образом: лама сначала связывает запястья людей, чьи стихии совпадают, красной нитью, читает сутру, а затем разрезает ножницами нить. Оставшиеся на запястьях нити скатываются им в тонкие браслеты, которые используются как амулеты и призваны обеспечивать защиту на текущий год. Браслеты нельзя снимать, пока они не износятся и не спадут сами. Затем, в дополнение к основной части обряда разделения стихий, лама нарисовал на листке бумаги стопу человека, разрезал ее вдоль на две части и попросил ту из сестер, у которой было совпадающее с бабушкой «сидение», вынести бумагу на улицу и сжечь у выхода из *хурээ*, обратившись на северо-запад. Данное направление считается для них обеих в этом году неблагоприятным. Смысл этого

действия заключается в том, чтобы «разделить пути» двух людей с совпадающими стихиями «сидения» и оставить все проблемы на неблагоприятной стороне света, где им и положено находиться.

Обряды поворота года (*чыл эдилгези*) и поворота *меңги* (*меңги эдилгези*) проводятся, соответственно, каждые 12 или 9 лет, в очередную годовщину наступления того циклического «животного» знака или *меңги*, под которым человек был рожден. Наступление циклического знака для человека может быть ознаменовано болезнями, ухудшением отношений с близкими, коллегами и соседями, чревато ссорами, неудачами в делах, непредвиденными большими расходами и банкротством. Буддийские обряды поворота «животного» года и *меңги* очень похожи. Смысл их заключается в том, что лама начитывает на воду (обряд поворота «животного» года) или на топленое молоко (обряд поворота *меңги*) определенный буддистский текст (в первом случае – сутру *Намса Намчат*, во втором – мантру *Базар Сам*). Затем, по окончании чтения, вода или молоко выносятся и выливаются в неблагоприятном для человека в этом году направлении. Далее лама обвязывает запястье клиента нитью, как в приведенном выше обряде разделения стихий. Цвет нити чаще всего бывает красным, однако иногда используются белый или желтый в том случае, если речь идет о повороте белого или желтого *меңги*. Как и в случае «разделения стихий», амулет не снимают до полного изнашивания (ПМА-4: Шулуу-башкы, А.В. Херел-оол).

По материалам М.В. Монгуш, в годовщину циклического знака, если человек тяжело переносил пограничный год, делался другой обряд – «выкуп души». Он заключался в том, что «из теста лепили человеческую фигурку, на которую переносили все физические и душевные недуги человека, после чего выносили из дома и сжигали» (Монгуш 2001: 164–165). Правда, не совсем ясно, можно ли однозначно относить данный обряд к тем, которые я определяю как астрологические, поскольку он скорее нацелен не столько на предупреждение несчастий и болезней, которыми чреваты «переломные» годы, сколько на очищение человека от уже нанесенного вреда и на лечение заболеваний. Семантика обряда устанавливается через сравнение с аналогичными обрядами других буддистских народов Центральной Азии, у которых замена человека его «двойником» делалась в основном для лечения тяжелых болезней и для отведения угрозы жизни больного. Так, в Монголии для «переноса» болезни на двойник больного изготавливалась фигура из муки, которую по завершении обряда сжигали (обряд *дзолж гаргаху* – Позднеев 1887: 454). У тувинцев-тоджинцев такой обряд назывался *тонак*: «... изображения человека делали из травы (высотой около одного метра) и обмазывали тестом. Надевали на такую фигуру одежду больного и, посадив на коня, увозили в отдаленное место, где, положив в специально сооруженный для этой цели чум, сжигали» (Вайнштейн 1961: 170). У калмыков сходный обряд *эмнэ долиг* выполняется как ламами, так и «знающими»-*медлгчи* для «выкупа» жизненной силы и продления жизни (Бакаева 2003: 160–161).

Современные тувинские шаманы, использующие в своей практике гороскоп *чу-рагай* и проводящие обряды «разделения» стихий «сидения», поворота года и *меңги*

заимствуют из буддистской обрядности ее основные концептуальные и материальные элементы. Здесь в несколько модифицированной форме прослеживается та же, что и в буддизме, идея: одинаковая стихия «сидения» двух людей понимается как неправильная, чреватая осложнениями связь, которую необходимо разрушить во избежание возможных проблем. В качестве материального элемента, репрезентирующего эту связь, выступают те же нити, которые шаман перерезает или разрывает руками. Однако шаманские астрологические обряды по сравнению с исходными буддистскими «образцами» включают и элементы инновации, которые, впрочем, удачно встраиваются в контекст шаманского обрядового действия и выглядят органично. Я проиллюстрирую это следующим примером индивидуального шаманского *бриколажа*.

В июле 2003 г. председатель шаманского общества «Адыг Ээрен» К.Т. Допчун-оол и его помощник, шаман С.Д. Манзырыкчы, были приглашены родственниками больной женщины для проведения обряда очищения перед отправлением ее на очередное обследование в больницу (ПМА-3: К.Т. Допчун-оол, С.Д. Манзырыкчы). Надежда, сестра частично парализованной после инсульта Натальи, вызывала К.Т. Допчун-оола уже во второй раз за текущий год. Предыдущее обращение к нему также было спровоцировано необходимостью обрядового очищения, для того, чтобы Наталья хорошо перенесла обследование и чтобы «ей не стало хуже». Как часто бывает в таких случаях, шаманы провели не один обряд, а несколько: камлание для очищения дома (1), гадание на камешках (*хуваанак*) (2), в результате которого было установлено, что текущий год будет трудным для Надежды, и поэтому желательно сделать обряд «поворота *меңги*» (3) и разделение стихий «сидения» Натальи и ее племянника Арата, сына Надежды (5), а также собственно камлание с целью очищения и устранения *чатка* – проклятия (6), которое, по мнению К.Т. Допчун-оола, было пять лет назад наслано на Наталью коллегой-завистницей и послужило причиной инсульта.

Шаманское разделение стихий «сидения» (*соодал*) в основных чертах очень похоже на аналогичный буддистский обряд. Связав запястья Натальи и Арата нитью, К.Т. Допчун-оол прочитал не буддистскую сутру, а импровизированный текст обращения к своим духам-помощникам, после чего разрезал нить и выбросил ее остатки на улицу. Обряд «поворота *меңги*» в исполнении К.Т. Допчун-оола выглядел таким образом: обвязав запястье Надежды частью нити, ее другой конец он привязал к своему *ээрену* (вместилищу духа-помощника) – довольно больших размеров антропоморфной фигуре из ткани и меха. Затем он обратился к *ээрену* с короткой просьбой: взять на себя все проблемы и неурядицы Надежды, а также обеспечивать ей свои защиту и покровительство на текущий год. После этого он перерезал нить, скатал часть в браслет, а другую часть оставил висеть на *ээрене*. По моим наблюдениям за работой К.Т. Допчун-оола, этот *ээрен* используется им в основном в обрядах «поворота». Судя по количеству нитей, висящих на *ээрене*, К.Т. Допчун-оол использует такой метод проведения обряда достаточно часто.

Я рассматриваю эти два обряда, проведенные К.Т. Допчун-оолом, как примеры индивидуального *бриколажа* в современной шаманской обрядности. Изначально

буддистские обряды заимствуются либо почти в неизменном виде (разделение стихий «сидения»), либо встраиваются в общую модель взаимодействия шамана с нематериальной сущностью – его духом-помощником, в данном случае имеющим материальное воплощение в виде *ээрена* (обряд «поворота *меңги*»). Подобно тому, как во время камлания шаман обращается к своим духам с просьбой о лечении клиента, оказании ему помощи, очищении, устранении порчи, так и в заимствованном из буддизма астрологическом обряде он как бы переносит вызванные «переломным» годом проблемы человека на своего *ээрена*, попутно делегируя ему обязанности последующей защиты клиента. Метод проведения «поворота *меңги*» К.Т. Допчун-оолом с помощью специального шаманского *ээрена* в некотором смысле эксклюзивен (аналогичным образом, по моим наблюдениям, действуют еще несколько шаманов из общества «Адыг-Ээрен»); большинство шаманов ограничиваются изготовлением нитяного браслета-амулета (ПМА-2: Л.К. Оюн; ПМА-3: Д.О. Ооржак; ПМА-4: Т.К. Ондар).

Итак, современные тувинские шаманы продолжают осваивать буддистскую астрологию – *чурагай* и вводят в число отправляемых ими обрядов «поворот года», «поворот *меңги*», разделение стихий «сидения» (*соодал*). В целом можно говорить о достаточно широком распространении астрологических шаманских обрядов, в которых воспроизводится буддистское понимание неблагоприятной астрологической ситуации («переломного» года у человека, совпадения стихий «сидения» у двух домочадцев и т.д.). Шаманы используют издаваемые буддистами таблицы с характеристиками годов по *чурагаю* и копируют материальные элементы, используемые в буддистских обрядах.

В то же время некоторые шаманы вносят разнообразие в процесс заимствования, перетолковывая значение буддистских элементов по-своему, в соответствии с теми способами взаимодействия со сверхъестественной реальностью, которыми, по распространенным представлениям, шаманы должны владеть. Так, шаманка Р.С. Назык-Доржу проводит астрологические консультации, основываясь не на погодичных таблицах и не проводя специальных расчетов, а опираясь исключительно на свою способность к «ясновидению». Шаман К.Т. Допчун-оол отправляет обряды поворота *меңги*, сначала создавая, а затем разрывая материальную связь между клиентом и своим духом-помощником, который понимается как сущность, обеспечивающая защиту на текущий год.

Представляется, что такие индивидуальные заимствования, не вошедшие еще в полной мере в возрождающуюся и трансформирующуюся обрядовую систему современного тувинского шаманизма, следует рассматривать как примеры шаманско-буддистского *бриколажа*. Во-первых, в них используется доступный концептуальный материал из буддистской религиозной обрядности (заимствуются буддистские, а не православные, мусульманские или какие-либо иные представления и элементы обрядности). Во-вторых, заимствованные элементы несут прежнюю, буддистскую смысловую нагрузку. Например, целью шаманских обрядов является разрыв «не-

правильной» астрологической связи, которая осложняет жизнь человека и чревата потерей энергии, болезнями, несчастьями. Как и в параллельных буддистских обрядах, нити используются шаманами как элемент, репрезентирующий «неправильную» связь, а затем, после ее разрушения, выполняют функцию амулета. Наконец, заимствованные из буддизма элементы творчески переосмысливаются и встраиваются в шаманскую модель взаимодействия со сверхъестественным миром, образуя новое, внутренне непротиворечивое единство.

Примечания

¹ Закон Республики Тыва «О свободе совести и религиозных организациях» от 16 марта 1995 г. Гл. 1, ст. 1 // Протокол пятого заседания первой сессии Верховного Хурала РТ. Кызыл, 1994.

² Именно такой усложненный цикл использовался для летоисчисления в Монголии с XIII в. до 1924 г., когда был введен григорианский календарь.

³ Флажки из ткани с изображением «коня воздуха», или «коня удачи» (тув. *хей аът*, монг. *хий-морин*) и текстами сутр вывешиваются в нужном направлении после Шагаа. Для большего эффекта в поднятии жизненного тонуса желательно, чтобы они располагались на возвышенности – отсюда традиция развешивания флажков на горных перевалах. В городе их вешают также на балконах или чердаках.

⁴ *Сүнезин*, по представлениям тувинцев, – одна из важнейших составляющих души человека. При утрате *сүнезин* человек может прожить всего несколько лет, а затем заболевает и умирает. Только через 49 дней после смерти человека его *сүнезин*, или «двойник» умершего, уходит в иной мир. Шаманские обряды 7-ми и 49-ти дней направлены, соответственно, на кормление, задабривание и спроваживание «двойника». Если обряд проведен неправильно, то *сүнезин* остается на земле и может наносить большой вред родственникам покойного, вызывая болезни, несчастные случаи и смерти в семье. Именно поэтому погребально-поминальная обрядность тувинцев сверхритуализована и очень консервативна. Для большей эффективности консультации у лам о дате и деталях проведения похорон и поминки по буддистскому обряду чаще всего дополняются шаманскими обрядами 7-ми и 49-ти дней. О «двойниках» умерших см., напр.: Дьяконова 1975б; Потанов 1991: 27–64.

Список использованной литературы

Базарова 2001 – Базарова С.Б. Путеводитель по зурхаю монгольской астрологии. Улан-Удэ, 2001.

Бакаева 2003 – Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.

Вайнштейн 1961 – Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Герасимова 1980 – Герасимова К.М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 54–82.

- Дьяконова 1975а – Дьяконова В.П.* Культовые сооружения тувинцев // Полевые исследования Института этнографии-1974. М., 1975. С. 157–164.
- Дьяконова 1975б – Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Дьяконова 1979 – Дьяконова В.П.* Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 150–179.
- Дьяконова 1981 – Дьяконова В.П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 129–164.
- Жуковская 1977 – Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Жуковская 1993 – Жуковская Н.Л.* Календарная система монголов (народный и официальный календари и их функции в жизни общества) // Календарь в культуре народов мира. М., 1993.
- Жуковская 1995 – Жуковская Н.Л.* На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 76–88 (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1).
- Кочетов 1973 – Кочетов А.Н.* Ламаизм. М., 1973.
- Монгуш 2001 – Монгуш М.В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001.
- Позднеев 1887 – Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887.
- Потанов 1969 – Потанов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потанов 1991 – Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Санжеев 1947 – Санжеев Г.Д.* О летосчислении в Монголии // Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947.
- Харитонова 2006 – Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.
- Bastide 1970a – Bastide R.* La mémoire collective et la sociologie du bricolage // L'année sociologique, N°21, 1970, p. 65–108.
- Bastide 1970b – Bastide R.* « Le syncrétisme mystique en Amérique latine » // Bastide R. Le prochain et le lointain. Paris, 1970. P. 237–241.
- Lévi-Strauss 1962 – Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1962.
- Mary 2000 – Mary A.* Le bricolage africain des héros chrétiens. Paris, Cerf, 2000.
- Piatigorski 1989 – Piatigorski A.M.* Buddhism in Tuva : Preliminary Observations on Religious Syncretism // Buddhica Britannica. Series continua I. The buddhist Heritage. Ed. by Tadeusz Skorupski. The Institute of Buddhist Studies. Tring. UK. 1989. P. 219–228.
- ПМА-2 – Полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиции в г. Кызыл, Республика Тыва, июль-август 2002 г. Т. 1–2. Информаторы-ламы: Мерген-башкы (Кускелмаа), Омак-башкы, (храм Ташипанделинг, Кызыл); информаторы-шаманы: Л.К. Оюн (кызыльское шаманское общество «Адыг-Ээрен»), Д.О. Ооржак (кызыльское шаманское общество «Дунгур»).
- ПМА-3 – Полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиции в г. Эрзин и г. Кызыл, Республика Тыва, июль-август 2003 г. Т. 3–4. Информаторы-ламы: Мерген-башкы (Эрзинское межрайонное буддистское общество); информаторы-шаманы К.Т. Допчун-оол, С.Д. Манзырыкчы (кызыльское шаманское общество «Адыг Ээрен»); Д.О. Ооржак (кызыльское шаманское общество «Дунгур»).

- ПМА-4 – Полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиции в Республику Тыва, июль-август 2004 г. Т. 5–7. Информаторы-ламы: Шулуу-башкы (храм Ташипанделинг, Кызыл); А.В. Херел-оол (Алды-Хурээ, г. Чадан); информаторы-шаманы: Т.К. Ондар (шаманское общество «Чеди-Хам», г. Чадан), Р.С. Назык-Доржу – Кызыл, Л.М. Чаш-оол – Кызыл.
- ПМА-6 – Полевые материалы автора (текущие архивные документы): «Список религиозных организаций по направлениям деятельности на 1 января 2006 г.»

© Этнографическое обозрение Online. Ноябрь 2006
(<http://journal.iea.ras.ru/online>)