Абаев Н.В.

Тэнгрианско-шаманистический период этноконфессиональной экологической культуры традиционного общества тюрко-монгольских народов

О некоторых аспектах «тувинского шаманизма»

«Тувинский шаманизм» - это ранние формы традиционных верований и культов тувинцев, представляющие собой самый популярный уровень родо-племенной этносоциальной организации, который при образовании у предков современных тувинцев более развитых форм государственности (Империя чиков и азов, Урянхайский каганат, Империя хунну, Тоба-Вэй и др.) составил наиболее архаический слой бытовой семейно-общинной обрядности в национальной тенгрианской («небесной») религии. Этот низший уровень культовой системы обычно ошибочно связывают с деятельностью «шамана» (тув. хам), как жреца данной этноконфессиональной традиции.

Однако, во-первых, «шаманская» деятельность тувинского хама (*диалект.* кам) уже в ранний период становления национальной государственности (Империя чиков и азов – начало I тыс. до н. э.) выходит далеко за рамки религиозных, этносоциальных и культурных функций, присущих настоящим шаманам тунгусо-маньчжурских народов, у которых и был в действительности распространен термин «шаман». Во-вторых, этнокультурная и цивилизационная основа национальной религии тувинцев больше связана с тюрко-монгольскими «кочевническими» народами Центральной Азии, которые, в свою очередь, этнически и цивилизационно связаны с Туранской цивилизацией центра Евразии (т. е. с центрально-евразийским кочевничеством, в становлении которого на ранних этапах важную роль сыграли праиндоевропейские древнеарийские племена – скифы, массагеты, индоарии и др.).

«Классический» же шаманизм был в большей мере присущ дальневосточной таёжной цивилизации Северо-Восточной Азии, основным этническим субстратом которой до массированной экспансии тюрко-монголов в восточно-азиатском направлении были палеоазиатские и тунгусо-маньчжурские этносы.

Вместе с тем, происходило постоянное взаимодействие и смешение восточноазиатских и центральноазиатских этносов (например, в период крушения Империи хунну, когда огромная масса прототюрков влилась в состав Империи Сяньби и смешалась с протомонголами – сяньбийцами дальневосточного происхождения), в результате чего элементы древневосточного шаманизма проникали в низший уровень семейной и общинно-родовой обрядности национальной (государственной) религии тюрков и монголов центральной части Евразии.

Тем не менее, «шаманские» элементы этого синкретического религиозного комплекса, заложившего религиозно-философские основы национальной тенгрианской религии, получившей название «небесной», «божественной» или «белой» веры («Тэнгрийн Зая», «Бурган Чаяан», «Ак Чаяан»), всегда осознавались как если не совсем враждебные, то и не слишком близкие главному ценностному (аксиологическому) ядру всей системы религиозного синкретизма, что и проявилось в общепринятой характеристике элементов архаического (первобытнообщинного) происхождения как «черной веры».

С другой стороны, «Белая Вера» сама снимала противоречие между «белым» и «черным» внутри своей собственной недуалистической системы, рассматривая, в частности, дуализм «черной» и «белой» магии как такого рода противоречие, которое должно гармонизироваться на

более высшем уровне духовно-культурного развития, на котором должны нейтрализоваться вообще все противоречия и оппозиции.

Наиболее характерной чертой традиционной национальной государственной религии древних тувинцев является космический универсализм и принципиальная не-дуальность. Л. Н. Гумилев вслед за Жаном-Полем Ру утверждал, что у тюрков Саяно-Алтая фактически было две формы религии: 1) архаическая шаманская и дошаманская форма с ярко выраженным политеизмом; 2) тенгрианская, монотеистическая национально-государственная, высоко развитая в доктринальном отношении религия.

Мы считаем, что последняя форма и явилась основой для таких этнокультурных, региональных вариаций тенгрианства, как саяно-алтайский «Ак Чаяан» и «бурханизм», в большей степени характерная для тюрко-язычной части туранского суперэтноса, а вторая – то, что современные монгольские и бурятские ученые называют собственно тенгрианской «религией Чингис-хана».

При этом мы считаем, что все эти региональные вариации фактически являются ветвями единой этноконфессиональной традиции, которую точнее было бы назвать национальной религией тюрко-монголов, имеющей все черты мировой религии, которая в своем развитии от низших форм к высшим переходит от ранних форм политеизма к монотеизму, но затем преодолевает даже собственный монотеизм (идея единого верховного Бога-творца) и переходит к радикальной недуальности космического универсального характера, где высший Абсолют выступает в виде неперсонифицированного безграничного, безначального и бесконечного, подобного буддийской Пустоте.

Фундаментальной основой религиозно-философской системы этого синкретического комплекса является нерасчленимое гармоническое диалектическое единство полярных сил, образующих парные оппозиции: «Небо»-«Земля», «Мужское»-«Женское» и др.

Наиболее характерной чертой традиционной национальной государственной религии древних тувинцев является космический универсализм и принципиальная не-дуальность. Л. Н. Гумилев вслед за Жаном-Полем Ру утверждал, что у тюрков Саяно-Алтая фактически было две формы религии: 1) архаическая шаманская и дошаманская форма с ярко выраженным политеизмом; 2) тенгрианская, монотеистическая национально-государственная, высоко развитая в доктринальном отношении религия.

Мы считаем, что последняя форма и явилась основой для таких этнокультурных, региональных вариаций тенгрианства, как саяно-алтайский «Ак Чаяан» и «бурханизм», в большей степени характерная для тюрко-язычной части туранского суперэтноса, а вторая – то, что современные монгольские и бурятские ученые называют собственно тенгрианской «религией Чингис-хана». При этом мы считаем, что все эти региональные вариации фактически являются ветвями единой этноконфессиональной традиции, которую точнее было бы назвать национальной религией тюрко-монголов, имеющей все черты мировой религии, которая в своем развитии от низших форм к высшим переходит от ранних форм политеизма к монотеизму, но затем преодолевает даже собственный монотеизм (идея единого верховного Бога-творца) и переходит к радикальной недуальности космического универсального характера, где высший Абсолют выступает в виде неперсонифицированного безграничного, безначального и бесконечного, подобного буддийской Пустоте. Фундаментальной основой религиозно-философской системы этого синкретического комплекса является нерасчленимое гармоническое диалектическое единство полярных сил, образующих парные оппозиции: «Небо»-«Земля», «Мужское»-«Женское» и др.

В самом широком смысле под терминологическим словосочетанием «Тувинский шаманизм» фактически подразделяется весь комплекс традиционных религиозных верований и

культов тувинцев, который в научной этнологической и религиоведческой литературе принято называть «Национальной религией» или этноконфестональной традицией, в любом традиционном обществе составляющей важнейший (базисный) элемент всей этнокультурной традиции.

Традиционные религиозные верования, которые сложились непосредственно на территории Тувы и получили распространение среди тувинцев, представляли собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов. Все они были генетически между собой связаны. Так, например, промысловый культ был тесно связан с культами хозяев местности, «шаманизм», как более поздняя форма традиционных религиозных верований, сохранил элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Эти формы религии служили не только отражением определенных условий жизни людей, они являлись выражением их духовных потребностей, частью их духовной культуры.

Таким образом, строго говоря, под термином «шаманизм» применительно к тувинцам и другим тюркоязычным народам Саяно-Алтая, следует подразумевать только ранние, архаичные формы религиозных верований и культов, историко-генетически связанные с палеоазиатским и тунгусо-маньчжурскими этносами, вошедшими в состав этих народов на разных этапах этногенеза. Сам термин «шаман», имеющий, как известно, тунгусо-маньчжурское происхождение и буквально обозначающий человека «неистового», «одержимого духом», «безумного», «впавшего в ритуальный транс» (т.е. измененное состояние сознания), вообще был неизвестен тюркам Саяно-Алтая до их контактов с европейскими миллионерами и учеными-путешественниками (преимущественно русско-язычными), которые взяли его у тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока и стали применять к тюрко-монголам (хакасы, алтайцы, тувинцы, монголы, ойраты, буряты и другие) без всякого разбора, особо не задумываясь о правомерности такого смешения или подмены.

При этом определенную роль сыграли и некоторые внешние признаки, объединяющие, казалось бы, две исторически, этногенетически и культурно-тинологически разные (можно даже сказать – разнонародные, радикально различающиеся) формы религии, особенно наглядно проявляющиеся, в атрибутике «шаманов», в их костюме, в пресловутой «технике экстаза», которую некоторые западные российские исследователи вообще считали сугубо специфической особенностью «шаманской психотехники» (Мирча Элиаде, Мастроматтеи Романе). Так, например, известный тувиновед С.И. Вайнштейн отмечал, что тувинский «шаман» носил название «хам». Лишь в южных районах Тувы среди части тувинцев, пользовавшихся монгольским языком, шаманов называли по-монгольски «боо»; монгольские термины использовались там также в названиях духов и атрибутов «культа» (Вайнштейн, 1991, стр. 247).

По убеждениям самих тувинцев, настоящим хамом является только тот, кто имеет наследственно происхождение, причем им может стать как мужчина, так и женщина, хотя существовали и многие другие категории, например, шаманы, ведущие свое происхождение от неба, земли и т.д., особую группу занимали шаманы, получившие свою силу от тех или иных злых духов – «аза», «албыс».

Шаманы, ведущие свою родословную от албысов – злых духов, также считаются очень сильными.

Обычно тувинский «шаман» наследовал «шаманский» дар, имел шаманов-предков. Однако были, по-видимому, и шаманы, которые вели свое происхождение от Неба, утверждая, что получили свой дар из Верхнего мира. Их называли небесными шаманами – дээр хам. В литературе имеются сведения, что существовали также шаманы, которые, по их словам, получили свой дар от злых духов (в частности – от албыс), именовавшиеся черными шаманами – кара хам. Им приписывалась способность не только лечить, изгоняя злых духов, причинявших

болезни, но и при желании вредить людям, в том числе и другим шаманам [73]. Однако среди нескольких десятков шаманов, с которыми мне пришлось беседовать, начиная с 50-х годов, ни один не относил себя ни к небесным, ни к получившим свой дар от злых духов. Все они вели свое происхождение от духов-предков (Вайнштейн, там так же).

Посвящение в шаманы совершалось после своеобразных инициаций, проходивших в форме «шаманской болезни», известной многим сибирским народам. Сами шаманы и их близкие на вопрос о том, как тот или другой человек стал шаманом, единодушно утверждали, что это произошло после особой болезни: человек резко менял свое поведение, у него внезапно начинались приступы психического заболевания, которое окружающие называли албыстар *(албыстаар)*. Этим словом (происходящим от албыс) тувинцы именовали любой истерический припадок, помешательство. Иногда такую болезнь, если она сопровождалась конвульсиями, именовали *тыртар аарыг* – болезнь с судорогами. Для лечения приглашали шамана. В том случае, когда он, проведя специальное камлание, говорил, что в пациента вселился дух шамана-предка, это означало, что пациент, безусловно, должен стать шаманом. Заболевание проявлялось обычно в молодости, в период полового созревания, но иногда шаманами становились и в зрелом возрасте.

К традиционным архаическим ранним религиозным верованиям тувинцев принято относить различные магические поверья и обряды, обожествление сил природы, почитание животных, элементы тотемизма, религиозные представления о рождении и смерти человека, промысловые культы, а на более поздних ступенях развития, Тенгрианство (тув. «Ак Чаян»), т.е. национальную религию тюрков и монголов, которая возникает тогда, когда в традиционном обществе народов Центральной Азии и Саяно-Алтая в процессе самоорганизации возникает государственность, как высшая форма социальной самоорганизации. Но поскольку евразийское кочевничество, как культурно-исторический и цивилизационный феномен, само по себе возникло, судя по всему, изначально именно в Центральной Азии и отличалось высоким уровнем самоорганизации, то государство («кочевые империи») и, соответственно, национально-государственная религия возникают в этом регионе на самых ранних этапах перехода «кочевых» народов к цивилизации (см: Фельдман, Абаев, 2000).

Так, уже непосредственные предки современных тюрко-монгольских народов Центральной Азии – хунну, в III веке до н.э. создавшие мощную суперэтническую государственность имперского типа, которую даже китайцы признавали «равным государством» (т.е. равным с китайской империей) по своей силе, а значит и по уровню социальной самоорганизации, имели общегосударственную, надэтническую религию, в которой император почитался как «Сын Неба» (тенри кут), а его подданные считались «солнечными» (букв. Хюннэ) «детьми Неба» (отегуа – совр. бур.-монг. «хун» - «человек» и «хун-шубуун» - «лебедь-птица», прародительница хори-бурят.

Это название религии произошло от одного из главных, базисных понятий всей традиционной системы духовной культуры, лежавшей в основе различных этноконфессиональных традиций кочевнической цивилизации центра Евразии – «тенгри» или «танграа» («Небо», «Небесный Бог»).

Это древнее духовное понятие было основой всех традиционных религиозных представлений и культов кочевников Центральной Азии. Например, как справедливо отмечает И. С. Урбанаева, у бурят-монголов все сохранившееся богатство мифологических и фольклорных сюжетов о тэнгриях-небожителях имеет непосредственное отношение к этой древней философии и религии (Урбанаева, 1997). На древность и значительность религиозно-мифологического наследия бурят в сравнении с духовным наследием других народов сами буряты почти не обращали до сих пор внимания. О древнейшем происхождении звездного культа и

космогонических преданий писал Г. Н. Потанин, богатство бурятской мифологии отмечал Ч. Валиханов, когда писал: «По мифологии мы уступаем только бурятам» (см.: Потанин, 1916 год; Валиханов, 1995).

Богатейшая и наиболее архаичная среди корпуса центрально-азиатских фольклорных памятников бурятская мифология сохранила наиболее древний пласт тэнгрианского мировоззрения, которым отмечены следы тюркско-монгольской «кочевой цивилизации» Внутренней Азией. Известный бурятский исследователь тэнгрианской философии и эзотерики И. С. Урбанаева пишет: «Шаманская мифология – это часть тэнгрианского духовного наследия. Эта глубинная мировоззренческая связь центральноазиатского шаманизма и тэнгрианства, то есть древнего учения о Небе, тем более в аспекте эзотерической символики почти не изучена, если не считать нескольких статей, где обозначена постановка проблемы» (Урбанаева, 1996;1997). Правда, еще Ч. Валиханов высказал идею об особом значении традиции небопочитания для тюрко-монгольского «шаманизма», но глубокого философского развития эта мысль не получила ни у него самого, ни у позднейших исследователей. Более того, в некоторых современных работах по традиционной религии тюрков и монголов тэнгрианство не только не отделяется сколько-нибудь четко от пресловутого шаманизма», но зачастую просто смешивается «с черной верой» сибирских и дальневосточных тунгусо-маньчжурских и палеоазиатских народов (т.е. с совершенно иной этноконфессиональной традицией). Иногда даже происходит полная подмена понятий, в результате чего термином «шаманизм» начинают обозначать явления, не имеющие вообще никакого отношения «к черной вере» (как назвал шаманство еще Д. Банзаров) и даже противоречащие ей (например, такую культурно-историческую вариацию тэнгрианства, как «саяно-алтайский» «бурханизм», или иначе – «Белую веру»).

Возникновение тенгрианской «небесной» религии как государственно-национального института было обусловлено тем, что процесс перехода тюрко-монгольских народов к цивилизации включал в себя существенные изменения в традиционном религиозно-мифологическом мировоззрении. Прежде всего, таковыми было утверждение тяготеющей к монотеизму религии («тенгрианство»).

Понятие «тенгрианство» ввел Жан Поль Ру, чтобы во-первых, отделить его от понятия «шаманизм» (или «шаманство»); во-вторых, соединить в одном термине наименования родственных вариаций практически одной и той же религии, получившей в реальной религиозной практике различные названия – «Тэнгрийн Заяа» («Небесный путь»). «Бурхан Заяа» («Божественный путь»), «Ак Чаяан» («Белая Вера»), «Бурган Чаяан» («бурханизм»). В современной российской исторической, этнографической и религиоведческой литературе исследованию «тенгрианства» посвящены труды П. А. Пичеева, Л. Л. Абаевой, И. С. Урбанаевой и других ученых.

Так, П. А. Пичеев отмечает, что «тенгрианство» в средние века являлось господствующей религией как в тюркских обществах, так и у монголов, причем эта религиозная система активно сохранялась и оберегалась военно-аристократической верхушкой, видевшей в ней одним из главных источников государственной власти, опору военного могущества. Он отмечает дуальность системной организации «тенгрианства» и системообразующую роль и нем понятия Тенгер (Небо) и Этуген (Земля). Дуализм нельзя абсолютизировать, поскольку, во-первых, он относителен («Небо» и «Земля» дуальны только относительно друг друга, и вместе они образуют вполне недуальную пару, у которой всегда есть третий гармонизирующий и опосредующий медиальный элемент – «человек», «мировое дерево», «мировая гора» и т.д.); во-вторых, этот относительный дуализм изначально носил как бы «снятый» характер, так как только их совместная деятельность порождает все сущее. Что касается образа «Белого Старца», то он особенно важен в связи с этногенетическими корнями саяно-алтайской культурно-исторической

вариации «тенгрианства», называемой «Белой Верой»: оба наименования в их древне-монгольском варианте содержит эпитет «сагаан» («белый» - от «сак» в «са + ан // ийн»), указывающий на связи с религией древнеарийского племени саков (ср.: тув. Саая, хак, сагай, як, саха, тиб. Сакья, санскр. Шакья), от которого и произошел термин «Ак Чаян» (при выполнении инициального «с», сохранившегося в бурятском «сагаан» (монг. Цагаан). «Белый Старец» (бур.-монг. Сагаан Эбугэн) первоначально почитался как тотемный предок одного из сакских родов, населявших Саяно-Алтай еще в дотюркский и догуннский периоды, т.е. в скифо-сарматскую, «древнеарийскую» эпоху. Этот персонаж представляет интерес не только в связи с тем, что указывает на «арийское» этническое происхождение многих народов центральной, южной, северо-восточной и западной частей Евразии (скифов, индоариев, иранцев, саха-якутов, хакасов-сагайцев, монгольских цаатанов и многих других) и на этнические корни самой «Белой Веры», но и вообще на возникновение абстрактных понятий «белый», «священный», «сакральный», которые применительно к архаическим формам религии (в частности, к магии) приобрели вполне конкретный этический смысл (например, «белая магия») и были обобщены в индоевропейских языках в этнорелигиозных терминах арий, арья, арийский (тюрко-монгольские соответствия – аар, аарлах, ариг, аригун и др.).

Территория современной Тувы были районом прилива и отлива различных групп населения. Сосредоточение абсолютного большинства тувинских племен на одной исконной и довольно четко ограниченной территории, наряду с древним распространением на этой территории тюркского языка, явилось важным фактором в формировании тувинской народности. Тувинцы населяли бассейн Верхнего Енисея. Тува входила в состав тюркского каганата, уйгурского, а затем кыргызского ханства и киданьской империи.

Основной отраслью хозяйства тувинцев было скотоводство, земледелие же было древним, но подсобным скотоводству видом хозяйства. Охота была главным занятием тоджинцев и терехольцев, в остальных районах она имела большое, но второстепенное значение. Рыболовство находилось в зачаточном состоянии, развивалось в основном в Тодже.

Основным видом жилища у степняков-кочевников была войлочная юрта, а у охотников-оленеводов – конический чум из жердей, покрытых шкурами животных.

Специфика образа жизни, обусловленная географическими условиями, не могла не оказать влияния и на своеобразие религиозных верований, сформировавшихся на территории Тувы. Исследования по культуре подтверждают тот факт, что первой формой общественного самосознания человека было родовое и родоплеменное сознание, когда индивид осознавал себя в органическом родстве не только с родом, но и с окружающим миром.

У тувинцев олицетворение природы покоилось на основе древних дуалистических мифологических представлений свойственных ранним ступеням развития общественного сознания. Согласно этим представлениям у каждого объекта или явления окружающей среды: реки, дерево, горы и т.д.

К числу религиозных культов архаического происхождения сохранившихся на территории Тувы, следует отнести многочисленные магические обрядовые действия, которые имеют целью влиять на то или иной материальный предмет или явление.

Наряду с наделением магическими свойствами предметов и явлений у тувинцев бытовали представления о духах-хозяевах отдельных объектов – гор, рек, озер и т.д.

Среди ранних религиозных верований следует выделить промысловый культ, так как он имеет определенное значение у той группы тувинцев, охота у которых была основным видом трудовой деятельности.

Особенно на промысловом культе можно проследить эволюцию религиозных представлений, связанных с промысловыми обрядами. Первоначально это была вера в

сверхъестественную силу самого человеческого действия. Но постепенно, по мере общественного исторического развития, индивидуализации промыслового хозяйства, первоначальный промысловый культ утрачивает почти всякую связь с родовой или какой-либо иной социальной организацией и приобретает чисто индивидуальный характер. Результатом этого является персонификация магических представлений, они приобретают форму анимистических обрядов. Так происходит связь промыслового культа с культом хозяев местности – что является крайним выражением олицетворения сил природы.

У древнего населения Тувы издревле сложилось определенное представление о мире, состоящем из трех сфер: Верхний – небесный мир, Средний мир – земля, Нижний – подземный мир. Кляшторный С. Г. писал, что «в сибирско-центральноазиатской религиозной мифологии существовала своя органично присущая ей система классификации пантеона, определяющая ее теологию и эсхатологию. В основе этой классификации лежит трихотомическое деление макрокосмоса на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, все боги и духи. Трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью, и ее создание отнесено теперь к глубочайшей древности – в эпоху верхнего палеолита Сибири» (9 с. 124).

Подобная картина мироздания совпадала с традиционной шаманской картиной мироздания. Впоследствии на религиозные тувинские представления огромное влияние оказали буддийские представления о судьбе человека после его смерти, но люди частично сохранили и добуддийские поверья о трехчленности мира. Здесь представления о космических мирах выходили далеко за рамки непосредственного опыта и причудливо сочетались с действительными знаниями о природе.

В религиозном сознании тувинцев три сферы мира функционировали как одно целое (Курбатский, 1999, с 6).

Средний мир, мир живых людей синтезировал все лучшее. Он освещен «нормально», Солнцем и Луной. В нем человек занимал почетное срединное положение.

Верхний мир отличали белизна-истинность, великолепие, плодородие-плодоношение. Рождение в верхней зоне выделялось сакральной чистотой.

«Верх» и «низ» «иные», «чужие», хотя эмоционально верхний мир ближе. Например, молочному озеру небесного мира противостоят черные озера и моря нижнего царства Эрлика.

Нижний мир вносил в жизнь людей нестабильность, случайность, хотя отношение к духам-предкам, в общем, доверительное и теплое. Даже Эрлика называли своим Отцом, несмотря на его крутой нрав. Нижний мир ущербен, нарочито неправилен. «Вихляющихся», «шатающихся» его обитателей отличал неустойчивый, сверхподвижный, бессуставный костяк. Здесь шерсть богатырского коня росла не наружу, а вовнутрь.

В мифопоэтической картине мира свет и тьма олицетворяли жизнь и смерть, земное и потустороннее, добро и зло. В подземном мире «половинные» Солнце и Луна, поэтому в шаманских текстах Эрлик, его дочери и сыновья «черные», т. е. лишенные света. Духи невидящи и невидимы. В верхнем и нижнем мирах герои тюркского фольклора невидимы для духов. Существ иного мира отличал и желтый цвет.

Природным аналогом трехсферного построения мира являлось Мировое дерево. Ствол олицетворял стабильность, родство – это средний, реальный мир, мир живущих людей. Предки жили и вверху (крона), и в нижнем мире (корни). Корни и крона связывались с изменчивостью, сменой поколений (Курбатский, там же).

Шаманство, как часть традиционной культуры тувинского народа, было явлением сложным и противоречивым, и исследователи справедливо подчеркивают необходимость системного подхода к исследованию данного феномена. В шаманстве тувинцев можно выделить

такие важные аспекты, как мировоззрение, обрядовая практика, атрибутика, фольклорная традиция, а также социальный статус шаманов. Многие аспекты традиционного мировоззрения и мифологии нашли свое воплощение «в реквизите» шамана: одеяние, головной убор, бубен и т.д.

По убеждению самих тувинцев, настоящим шаманом является только тот, кто имеет наследственное происхождение, причем им может стать как мужчина, так и женщина, хотя существовали и другие категории, например, шаманы, ведущие свое происхождение от неба, земли и т. д., особую группу занимали шаманы, получившие свою силу от тех или иных злых духов - «аза», албыс».

Шаманы, ведущие свою родословную от албысов – злых духов, также считаются очень сильными. «Из злых духов, которые постоянно вредят людям, урянхайские тувинцы чаще всего упоминают трех: аза, албыс и шулбус». (Н. Ф. Катанов). Албыс живет в основном в песчаных местах. Мужчине он предоставляется красавицей, женщине – красавцем. Спереди у него обыкновенный вид, сзади – тела нет и видны все внутренности. Встречаясь с мужчиной, албыс превращается в женщину. Увидев на своем пути женщину, он, наоборот, становится мужчиной. У него верхняя губа заячья, а нижняя – с рубцами, поэтому при встрече с человеком он тщательно закрывает рукавом свой нос и губы (по другим представлениям, у албыса медный нос и ногти).

Мировоззрение шаманства основано на вере в разного рода духов, которые населяют окружающий мир человека и пребывают в живых существах в виде души. Сам шаманизм возникает на определенном этапе развития анимистических верований. Основным признаком шаманства является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами, которых будто бы избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи. Обязанность посредников-шаманов – служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников.

Тувинское шаманство представляет собой одну из форм религиозных верований, характерной особенностью, которой и является особое, экстатическое общение шамана со сверхъестественным миром. По представлениям тувинцев, болезни, несчастья, посылаются чертями – аза, поэтому во избежание всех этих несчастий необходимо совершить ряд культовых действий, направленных на преодоление влияния сверхъестественных сил. Наиболее важная задача шамана в таком случае – выступать посредником, ходоком в иные миры.

Поскольку шаманство не принадлежит к числу самых ранних форм традиционных верований, формирование шаманских обрядов происходит при наличии уже вполне сложившегося в сознании человека представления о сверхъестественном. Важным моментом в этой связи выступает мировоззренческое оформление личностной взаимосвязи человека с окружающим миром. Известный этнограф и исследователь первобытной религии Л.Я. Штернберг, опираясь на знания фактического материала, относящегося к племенам и народам различных частей света, отмечал, что «в основе всех религиозных систем лежит общая идея – идея зависимости существования человека от воли высших по разуму и силе существ, сознательно от благоденствующих ему, то приносящих ему вред и гибель». Но вместе с тем именно здесь же существуют и «средства защиты» от гипостазированных сил, возникает возможность «управлять» этими силами путем определенного диалога. Именно поэтому шаман – не случайная фигура в истории культуры человечества. Это человек, взявший на себя функции, предусмотренные нормами культуры его народа. Интересно, что функции того или иного шамана прямо зависели от его личных данных, чем больше он умел, тем шире были его функции, выше авторитет. Причем, сложившееся в отечественной литературе мнение о том, что шаман, как и другие служители культа, относились к богатой и очень обеспеченной части рода, является ошибочным, поскольку хотя шаман и брал определенную плату за совершение обряда, но он же

и нес определенные расходы, если его вызывали в другое место камлать. Более того, часто плата за камлание носила символический характер, и требовать большего было нельзя, это могло причинить вред самому шаману – лишить его силы, послать какие-либо житейские неурядицы.

Таким образом, фигуру шамана в жизни общества нельзя оценивать однозначно. Важное составляющее всего шаманизма является представление о душе.

«При жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом. В литературе такая сила именуется «душой», и для ее названия обычно приводят два термина: «тын» - буквально «дыхание» и сагыш – «ум» , «мысль». Ю. Л. Аранчын уточняет этот момент, отмечая, что тын и сагыш переходят в момент зачатия то мужчины в плод, женщина при этом дает только помещение для младенца. Помимо того, тувинцы верили в наличие «сюне-зин», которая покидает человека после его смерти. Так, В. П. Дьяконова определили сюнезин как «нематериальную субстанцию любого человека, символизирующую живое». Кроме того, при совершении похорон по ламаистским обрядам, ламой читалась молитва, содержание которой сводилось к просьбе, чтобы душа (сюнезин) умершего человека родилась еще раз доброй в виде ребенка.

Как считает знаток тувинского шаманства М. Б. Кенин-Лопсан, у человека есть две души – главная душа и серая душа человека. Серая душа остается в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу. Родственники покойного приглашают шамана на 49 день после похорон, чтобы он изгнал из юрты его серую душу. При жизни же души людей имеют определенное месторасположение. При этом М. Б. Кенин-Лопсан классифицирует понятия «тын», «сагыш» и «сюнезин» следующим образом: термином «сагыш» обозначают внутреннее психологическое состояние самого человека, «тын» условно можно определить как жизненное дыхание, «сюнезин» - сама душа человека.

По мнению шамана К. Н. Ондума, понятие «тын» фиксирует связь человека с природой, тогда как «сагыш» является его внутренней характеристикой, и только «сюнезин» есть душа.

Основной формой взаимоотношений шаманов с духами в виде различных молений и жертвоприношений и борьбы называется в литературе камланием, от тюркского слова «кам» (тув. – «хам») – шаман. Камлать – значит шаманить.

Камлание как основной вид деятельности тувинских шаманов, имело разнообразные формы. Специальной школы шаманов не было, как правило, молодой шаман перенимал навыки камлания у более опытного шамана, нередко участвуя вместе с ним в самом действе.

Важное место в шаманской ритуальной системе занимают погребальные культы. Сам по себе погребальный обряд включает в себя действия, связанные с верой в переход людей в другой мир, с защитой от возможного нападения духа умершего. При этом шаман выступает на передний план: он определяет день похорон, направление выноса тела к месту захоронения. Важным моментом во всей системе погребального обряда выступают поминки на седьмой и сорок девятый день после похорон, причем, как верно ответила В. П. Дьяконова, «содержание» обряда, устраиваемого в определенные дни после смерти умершего, говорит не о том, что поминают покойного, а том, что в эти дни родственники через шамана разговаривают и прощаются с умершим, отправляющимся в потусторонний мир». В этой процедуре шаман должен был сохранить надлежащий порядок, оградить родственников покойного от злых духов, выслушать наказы умершего для родных. В этом обряде происходит переплетение мировоззренческих понятий и определенных психологических установок, осознание человеком своих сущностных сил, хотя и в такой фантастической форме.

На седьмой или сорок девятый день после кончины человека (между этими сроками душа покойного уже вышла из тела, но постоянно находится в доме или возле него, после сорока

девяти дней душа человека уходит навсегда от своих родственников), родные умершего приглашают шамана на культовый обряд огня (от кыпсыр). Место огня выщальный огонь, где присутствуют лишь близкие родственники покойного. Шаман у осеннего костра вновь встречается с душой умершего и просит ее покинуть юрту и дать своим близким покой и благополучие. Такой обряд («разжигание костра, когда падают желтые листья») связан с представлениями о том, что осенью, у умерших людей «высыхает кровь», умирает природа, завершая тем самым определенный жизненный цикл. По сути дела, эта последняя встреча родных с умершим, когда надо вызвать сюнезин покойного, чтобы она унесла «все плохое» с собой.

Главным во всей культовой деятельности шамана выступает вера в его избранническую роль, в его непосредственную связь с иными мирами. «Искренне верящим в свое призвание шаманом может стать только человек с сильным воображением и склонный к мистицизму, одновременно же, обладая природной наблюдательностью и пониманием действительного значения некоторых сил и явлений природы, он получает, и средства влиять на ум и воображение первобытного человека… он вечно к чему-то рвется, чего-то ищет, о чем-то тоскует, его перестает удовлетворять окружающая его жизненная обстановка, и он уносится мыслью за облака, в ту голубую высь, где царство его богов. При камлании, впадая в экстаз, а затем в обморочное состояние, он получает убеждение, что духовное существо его входило в эти моменты в общение с божеством, что оно опускалось в ад и поднималось в высшие сферы к небожителям, он начинает верить, что он – духовидец, и с тем большею силой передает эту веру присутствующим при камлании, психически подготовленным к этому той своеобразной обстановкой, которой обычно окружает себя шаман». По сути дела, шаманское камлание – это театр одного актера, когда от его мастерства и таланта зависит внимание и успех у зрителей, более того, шаман в камлании представляет собой многозначный символ, он – центральная фигура, связывающая воедино все три сферы вселенной. Именно так на данном этапе историко-культурного развития в образе шамана получают свое выражение сущностные силы человека, поскольку сам шаман не просто посредник между мирами, но и врач, и даже политик, поскольку может активно вмешиваться в решение судьбоносных проблем своего рода.

Тэнгрианство и «шаманизм» в экологической культуре номадической цивилизации

В Туве в 90-е годы XX столетия в связи с распространением скотокрадства к услугам шаманов прибегали для поиска скота. К услугам «шаманов» некоторые современные тувинцы также прибегают для очищения жилища, предсказания будущего, в связи с погребением и поминовением умерших, в целях диагностики здоровья и т.д. (Фельдман, 2009). По данным социологических опросов 1996 года из 380 респондентов 258 признали, что шаманы им оказали конкретную помощь (122 респондента дали отрицательный ответ). Ответы респондентов по количественным характеристикам конкретных услуг, предоставленных шаманами, расположились следующим образом: 1) услуги в погребении и поминовении умерших – 38,16 %; 2) верное предсказание будущего – 21,58 %; 3) улучшение здоровья – 16,58 %; 4) правильная диагностика здоровья – 13,68 %; 5) оказание помощи в поиске скота – 11,5 %.

В Туве постоянный научный интерес к «шаманизму» проявляет Кенин-Лопсан М. Б., в исследованиях которого данная форма религии представлена системно, включая эзотерику и философско-онтологическую контекстуальность. В. Р. Фельдман считает, что «шаманизм» («камство», «религия Кам»), как и любая другая историческая форма религии, сложился в процессе социальной самоорганизации, как одно из многочисленных интенций сложноорганизованной, открытой системы к уменьшению внутрисистемной энтропии,

поддержанию основных параметров системы и ее дальнейшего развития (Фельдман, 2009). Существенно и важно отметить, что историко-генетически «шаманизм» был связан с анимизмом, магией и фетишизмом, а также с тотемизмом. Эти формы религиозности вошли в него в превращенном виде и образовали (наряду с религиозно-мифологическими представлениями и практикой) его основную сущностную содержательность.

Поскольку концептуально и социально-практически «шаманизм» связан с понятием «Небо» («Тэнгри»), являющимся тем источником энергии, без которого шаманистическая психотерапия и другие проявления негэнтропийной активности шаманов (камов) были бы невозможны, постольку было бы правильным обозначить второй период в истории религиозной культуры тюрко-монгольских народов не «шаманистическим», а «тэнгрианско-шаманистическим». Из того, что нам известно о «тэнгрианстве» (в том числе и из письменных исторических источников), можно сделать некоторые выводы относительно генетической структуры этой достаточно сложной религиозной системы. Как отмечают тувинские ученые (Хомушку О. М., Абаев Н.В., Фельдман В. Р., Опей-оол У. П., Хертек Л. К. и др.), в структурогенезе тэнгрианства можно выделить три исторических периода. Первый период – древнейший, время становления культа «Неба» и «Земли» на базе анимистического мировоззрения и формирующихся космогонических мифов тюрко-монгольских народов. Этому историческому периоду соответствует архаическая социальная организация номадов, в основе которой кровно-родственные связи и натуральное хозяйство в еще только начавшемся самодвижении к многоукладности. Хотя тэнгрианство в это время еще существует как «возможность», но даже в данном не вполне проявленном состоянии оно обнаруживает стремление к внесению организации в социальную жизнь и в отношения человека с природой, то есть уже начинает бытийствовать в своей антиэнтропийной сущностной содержательности.

Мы полагаем, что к VI веку – времени возникновения первого тюркского каганата уже можно говорить о начале второго периода в генетической структуре тэнгрианства и о втором – «тэнгрианско-шаманистическом» периоде истории религиозной культуры тюрко-монгольских народов. Памятники рунической письменности этого времени несут информацию о широком спектре социальных функций «Неба» и функций политического характера [см.: Поэзия древних тюрков (VI-XII вв.), 1993, с. 24, 25, 28, 31 и др.].

Необходимо также отметить, что религиозная культура скифского времени характеризуются зрелым этапом формирования мировоззрения и идеологии прототюркских и протомонгольских племен, определившие особенности религиозных верований, отношения к природе, регуляции своей жизнедеятельности в суровой среде аридного климата Центральной Азии, а также обусловившие историко-генетические связи между пресловутой «религией ариев» (скифов, массагетов, иранцев и др.) и тюрко-монгольским тэнгрианством.

Вместе с тем, уже в начале периода становления номадической цивилизации (конец неолита) начинается отделение ираноязычных племен скифо-сакского происхождения, а также индо-скифов от «туранской» (т.е. тюрко-татаров и татаро-монголов) части древних ариев Урало-Алтая, что в конечном итоге привело к геополитическому разделению на «Иран» и «Туран» и ответвлению индоевропейцев от материнской этноконфессиональной традиции – единой тэнгрианской «религии ариев», в результате чего тюрко-монгольское тэнгрианство сохранило господствующее положение именно в Центральной Азии и всей центральной части Евразии, тогда как другие ответвления некогда единой «арийско-туранской» религии превратились в периферийные локально-региональные варианты (хоть и вполне самодостаточные) этой мировой религии, сугубо евразийской (номадической) по своему происхождению и духу.

Как известно, религия при всей ее самостоятельности развития, испытывает влияние социальных изменений, которые придают ей специфическое лицо и наделяют

трансцендентальные духовные сущности новыми ролями и функциями. Этим, с нашей точки зрения, и характеризуется второй период в историческом бытии тэнгрианства. Возникновение государственных образований «кочевников» Центральной Азии сопровождалось трансформацией культа «Неба» в суперэтническую религиозную систему, явно тяготеющую к монотеизму, хотя и существенно отличающуюся от уже сложившихся национальных и мировых религий (Абаев Н.В., 2010).

Напомним, что с понятием «религия» в рамках западноевропейской культурной традиции обычно связывают наличие догматов веры, канона, религиозного культа с соответствующими предметами и средствами, церкви и эзотерики. У тюрко-монгольских народов, поклоняющихся «Вечному Синему Небу», священных текстов в общепринятом смысле не было. Однако их роль, по сути дела, играли эпические произведения (героический эпос) и бытийствующая в их содержании религиозная мифология [см.: Маадай-Кара, надписи в честь Кюль-Тегина, Тоньюкука, Билге-кагана, «Сокровенное сказание монголов» и др.]. Не было в тэнгрианстве и догматов, как религиозных положений, специально утвержденных высшим религиозным институтом.

В то же время нельзя не видеть, что само понятие «Небо» в традиционном обществе тюрко-монгольских народов обладало статусом высшей ценности и святости и не могло быть никем поставлено под сомнение или заменено другим религиозно-мифологическим образом. «Канон» в религиеведении определяется как свод религиозных положений, составляющих основу вероучения и являющихся догматическим по своему характеру. В тэнгрианстве канон заменяла совокупность эмоционально окрашенных религиозных образов в их функциональной активности, а также связанная с ними картина мира, включающая в себя представление о природе, обществе и человеке. Вместе с тем, тэнгрианство включало в себя и культовую, обрядовую систему (особенно – культ «Неба» со всеми, хотя и очень своеобразными, средствами и формами культа).

Религиозное искусство представляло изображение «Мирового Древа» с его тремя или четырьмя мирами. Роль культовых зданий в традиционном обществе тюрко-монгольских народов играли священные горы и юрты. Существовали также культовые предметы. Известно, например, что якуты перед обращением к «Небу» набрасывали на плечи шкуру белого жеребенка. Бурят-монголы перед общением с «Небом» обязательно надевали шапку и только сам Чингис-Хан, истинный «Сын Неба» и «Верховный Жрец» всех монголов снимал головной убор и распускал пояс. Любая развитая религиозная система включает нормы и представления о том, что и как нужно делать, чтобы проявить, актуализировать высшее духовное существо и послужить ему. Все это присутствует в «тэнгрианстве» в виде поклонов, падений ниц, процедур задабривания и т.д.

Тэнгрианство во всех своих локальных вариациях и генетически связанные с ним архаичные формы религии в традиционных обществах тюрко-монгольских народов являлись одной из главных составляющих и основ организации и самоорганизации социальной жизни, при этом главенствующая роль принадлежала обожествленному «Небу». Функциональные масштабы тэнгрианства, по сравнению с «шаманизмом», были гораздо более значительными, так как «Небо» в тюрко-монгольском мире выступало в качестве наиболее фундаментального источника любой социальной негэнтропии.

Третий этап в генетической структуре тэнгрианства был связан с кризисом и распадом кочевнических государственных образований Центральной Азии. Данные социальные энтропийные процессы имели, по меньшей мере, два следствия: во-первых, «тэнгрианство» утратило статус основы имперской социально-политической доктрины и, во-вторых, продолжило

свою жизнь в «шаманской» мифологии в регионе Саяно-Алтая и Центральной Азии, а также в буддизме махаяны, став важным элементом культовой системы так называемого «ламаизма».

С. Ю. Неклюдов заметил, что «позднее образ единого благодетельного, всезнающего, правосудного «Неба» в наибольшей мере сохранился у хакасов и монголов» [Мифология, 1998, с. 536]. Л. Л. Абаева обратила внимание на то, что, утратив государственность в составе монгольской империи, предки бурят лишились и культа «Неба» в качестве государственного культа. Само по себе понятие «Неба» как безличной силы, детерминирующей судьбы людей и наделяющей человека душой, все же сохранилось в поклонении горам и др. [см.: Абаева, 1993, с. 53]. Вообще космогонические культы у бурят с течением времени трансформируются в родовые, локальные [см.: Абаева, 1993, с. 54].

Антиэнтропийная сущность религиозного синкретизма тюрко-монгольских народов проявлялась не только в том, что религия была интегрирующим фактором традиционного общества евразийских номадов и одной из главных составляющих сознательного целенаправленного управления и самоорганизации. Религиозные культы «кочевников» Саяно-Алтая и Центральной Азии были также постоянно действующим фактором организации взаимодействия общества с внешней природной средой, выступая в качестве основы этноконфессиональной экологической культуры.

Проблематика этноконфессиональной экологической культуры тюрко-монгольских народов актуализируется не только в связи с нарастанием угрозы глобальной экологической катастрофы и ее локальных вариаций в различных регионах планеты. Эти исследования имеют прямой выход на разработки технологий и концепций «устойчивого развития» («сбалансированного развития», в нашей терминологии) регионов Саяно-Алтая и Центральной Азии. Существует также чисто эпистемологический аспект данной проблематики, связанный с выявлением предельных оснований социальных систем, тех факторов, которые являются базисом их организации и самоорганизации.

Как мы уже отмечали, эти основания могут быть выявлены и описаны на методологической основе теории самоорганизации, ее понятийно-категориальной содержательности. С позиции данной теории все системы в природе и в обществе в своем существовании и развитии антиэнтропийно интенциональны. Антиэнтропийность самоорганизующихся социальных систем имеет внутрисистемный и внешний аспект, связанный с тем, что их существование и развитие зависит от внешней природной среды (Абаев, Фельдман, 2007).

Социальные системы непрерывно растрачивают энергию и вещество и поэтому должны иметь источники их пополнения. Здесь мы видим явления взаимозависимости, когда, с одной стороны, природа определяет существование человека в его системно организованном бытии, с другой – жесткую необходимость для социума не только вносить определенный хаос в природу, но и создавать механизмы уменьшения в природной среде энтропии и увеличения организации. Анимистические верования в традиционном обществе тюрко-монгольских народов стали системообразующим, интегрирующим элементом в процессе становления этноконфессиональной экологической культуры, так как формировали качественно определенное отношение к природе, запрещающее поступать с ней как угодно и требующее налаживать с ней цивилизованные отношения и связи.

Тэнгрианско-шаманистический период этноконфессиональной экологической культуры традиционного общества тюрко-монгольских народов прерывается в начале Нового Времени, а территории бывшей Монгольской Империи, в ханствах, управляемых наследниками Чингис-Хана, все более широкое распространение получает Северный буддизм махаяны в традиции тибетской школы Гелугпа, т.е. начинается новый буддийско-тэнгрианский период, вобравший в

себя все предшествующие пласты системы религиозного и духовно-экологического синкретизма. Тогда государственные образования тюркоязычных «кочевников» Центральной Азии в большинстве прекращают свое историческое существование, в это время исчезают и государственно-политические основы тэнгрианства, но сохраняются факторы хозяйственные и религиозно-мировоззренческие, благодаря которым еще долго «Небо» воспринималось центральноазиатскими номадами в качестве той силы, которая контролирует соблюдение социальных норм и норм взаимоотношений с миром природы. Характерно, что при выборе монотеистического божества народы Центральной Азии отдавали предпочтение духовному, религиозно-мировоззренческому наследию восточных, но не западных цивилизаций, что отнюдь не исключает выявленные нами историко-генетические и этнокультурные связи между «арийскими» и «туранскими» (тюрко-монгольскими) народами, в том числе и между этноконфессиональными традициями древних сибирских скифо-ариев, прототюрков и прамонголов.

Литература:

1. Абаев Н.В., Хертек Л.К., Хомушку О.М. О роли религии в этнокультурной истории народов центральной Азии и некоторых проблемах духовного возрождения Тувы //Круг знания: Науч. – информ. сб. – Кызыл, 1999. – Вып.2 – С.26-34.
2. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: Опыт ареал. Сравнит. Исслед. / Отв. Ред. И.С. Гурвич. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд., 1984. – 233 с.: ил.
3. Дьяконов В.П. Об одной категории социальной иерархии шаманов // Учен. Зап. Тув. Науч. – исслед. Ин-та яз., лит. и ист. Вып. 16. – Кызыл, 1973. – С.222-228.
4. Кенин-Лопсан М. Алгыши тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 527 с.
5. Кенин-Лопсан М.Б. К вопросу о категориях тувинских шаманов // Сов. Этнография. – 1997. - № 4. – С. 92-95.
6. Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. – Кызыл: Новости увы, 1993. – 160 с.
7. Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – нач. XX в. – Новосибирск: Наука, Сиб. Отд., 1987. – 162 с.
8. Кыргыс З. Ритмы шаманского бубна /Международный науч. Центр «Хоомей». – Кызыл: МП «Новости Тувы», 1993. – 48 с.: ноты.
9. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюрских памятниках //Тюркологический сборник. – М., 1981. – С. 120-134.
10. Оюн Ч.С. К вопросу о феномене женского шаманства //Круг знания: Науч. – информ. сб. – Кызыл, 1998. – Вып. 1. – С. 34-44.
11. Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев /РАН. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Микулухо-Маклая. – М., 1998. – 178 с.