

:

著者(英)	Marina Mongush
journal or publication title	Senri Ethnological Reports
volume	91
page range	131-165
year	2010-04-30
URL	<a href="http://doi.org/10.15021/00001050">http://doi.org/10.15021/00001050</a>

(1985:26-27).

В наши дни в Туве преобладает развитое двуязычие, то есть такое, когда большинство населения свободно говорит, читает и пишет на русском языке. Так, например, среди сельских жителей республики в середине 1980-х годов к этой категории населения относилось 70,6% опрошенных тувинцев; среди горожан этот показатель был выше (там же:27). По данным переписи 1989г., число тувинцев, свободно владеющих русским языком всего по республике составило 58% , в то время как число русских, знающих тувинский язык, всего - 0,6% (Мартан-оол 2001:55).

Тува, таким образом, несмотря на то, что позже других союзных и автономных республик вступила в состав СССР, все же сумела за сравнительно короткий исторический срок почти догнать население других национальных республик как по уровню владения русским языком, так и по масштабам распространения тувинско-русского билингвизма. В языковой жизни современной Тувы наглядно проявляется единство национального и интернационального, находящее отражение прежде всего в распространении тувинско-русского двуязычия среди коренного населения республики. В то же время для тувинцев характерен, с одной стороны, в большей мере, чем для других республик Российской Федерации, высокий уровень сохранения языка своей национальности в качестве родного, с другой – все возрастающее распространение русского языка.

Учитывая сложившиеся тенденции в языковой жизни Тувы, следует ожидать, что языковая компонента сохранит свое сложное строение, которое отражает многогранность и диалектическую противоречивость современных этноязыковых процессов, протекающих в тувинском обществе. Есть все основания полагать, что развитие тувинско-русского билингвизма будет осуществляться в ускоренном темпе, что благоприятно скажется на повышении профессионального и квалификационного уровня трудящихся. Этот процесс будет более интенсивно протекать в городских условиях, однако и в сельской местности производственные потребности рано или поздно должны вызвать его интенсификацию. Кроме того, указанный процесс вряд ли сильно скажется на функционировании тувинского языка, который сохранит важные позиции в речевой деятельности тувинцев.

### **3. Конфессиональная ситуация**

До прихода русских (вт. пол. XIX в.) население Тувы преимущественно было моноэтничным; ее коренные жители по типу традиционного способа

ведения хозяйства были кочевниками-скотоводами и таежными оленеводами (охотниками и рыбаками). Традиционной религией тех и других был шаманизм и буддизм.

Появление русских постепенно изменило не только этническую, лингвистическую, но и конфессиональную ситуацию в Туве. Русское население принесло с собой не только русский язык, но и христианскую веру двух направлений – православие (в том числе объединение евангельских христиан-баптистов), представлявшее собой официальную религию бывшей Российской империи и старообрядчество, образовавшееся в результате раскола того же православия в ходе реформ Патриарха Никона в 50-е годы ХУП в.

Старообрядцы появились в Туве в конце XIX – начале XX в. Их переселение шло через юг Красноярского края (Усинская волость) и Алтайский край (Бийский уезд). Среди прочих русских переселенцев они составляли примерно третью часть. «Пока Тува была отдельным государством, - пишет М. П. Татаринцева, - царские, а затем советские власти не имели возможности жестко контролировать жизнь русских переселенцев в Туве и старообрядцы не испытывали особого административного и церковного давления. С местными же властями они договариваться умели. Жили они тихо, замкнуто, обособленно, и у местных властей проблем с ними не возникало. Перемены в отношении к себе старообрядцы почувствовали уже в 30-е и 40-е годы, когда на них стали распространяться законы, действующие в СССР – всеобщая паспортизация, обязательность школьного обучения, призыв в армию и др.» (2002:99-100).

Позже в Туву переселилась новая волна старообрядцев из Пермской и Кемеровской области; на новом месте они образовывали отдельные, полностью старообрядческие деревни и поселения – Бельбей, Ужеп, Сизим, Эржей, Шивей, Куран и др. По толкам и согласиям, отличающимися толкованием священного писания и отдельными обрядами, старообрядцы представляли собой сложный конгломерат; самыми большими из них были группы белокриницкого согласия – поповцы и часовенного и поморского согласия (беспоповцы те и другие). Но объединяло их всех, независимо от толков, ненависть к никонианству, приверженность старым, дореформенным обычаям и обрядам, в том числе двуперстие, земным поклонам, восьмиконечному кресту, а также доминирование эсхатологических воззрений, связанных с ожидаемым концом света и приходом антихриста (там же:100).

В это же время тувинское население, несмотря на официальное принятие им буддизма (до 1944 г. в республике насчитывалось 37

буддийских монастырей и свыше 4 тыс. лам), продолжало оставаться приверженцами шаманской традиции. Так в рамках тувинской культуры сложился синтез буддизма и шаманства и обе традиции оказались чрезвычайно живучи. Это обстоятельство сильно отразилось на их бытовой обрядности, связанной с жизненным (рождение, наречение именем, свадьба, похороны, поминки) и хозяйственным (смена сезонов года, вызывание дождя в период засухи, умилоствление духов с целью увеличения плодородия и поголовья скота) циклами, в которых в одинаковой мере принимали участие как ламы, так и шаманы.

### *Религия в советское время*

Однако перестройка в идеологической сфере, активно проводившаяся в советское время, имела печальные последствия для всех народов бывшего Союза, в том числе и для тувинцев. Они прежде всего коснулись такой важной составной части тувинской культуры, как религия. Буддийская культура в том виде, в каком она была в начале XX в., полностью перестала существовать.

Та же участь постигла обе разновидности христианства – православие и старообрядчество: наступательная атеистическая политика, проводимая советской властью, а также ее желание все держать под контролем, вмешиваться в религиозные, семейные дела православных и старообрядцев приводили к конфликтным отношениям с официальными властями, государством. В знак протеста старообрядцы устраивали побеги с семьями в тайгу, отказывались получать паспорта, отдавать своих детей в школы, где им запрещали носить крест и пояс – обязательные атрибуты их веры, а вместо них повязывали галстуки (что осталось в социалистическом прошлом), а наиболее экзальтированные из них принимали добровольную смерть (самосожжение или самоубийство), которая не считалась грехом, как это повсеместно принято в христианстве, ибо совершена она во имя свободы веры (Татаринцева 2002:106-107).

В списке вредных пережитков феодального прошлого, которые нуждались в искоренении, оказалось и шаманство. Однако его преимущество состояло в том, что культовые шаманские места находились далеко от поля зрения официальных властей – на высоких горных перевалах, в родовых местах, у водных источников, в тайге, что позволило им избежать полного физического уничтожения.

В годы советской власти чудом сохранилась в Кызыле Троицкая церковь. Причина, по которой правительство СССР и Тувы пошло на этот шаг, скорее носила политический характер: чтобы доказать, что при социализме существует свобода любого вероисповедания, в том числе

православного в том регионе, где традиционно исповедуют шаманизм и буддизм.

К началу 1940-х годов на территории Тувы практически не осталось ни одного буддийского монастыря. Исключением были Верхне-и Нижнечаданский, которые, несмотря на то, что здания их были полностью разрушены, продолжали функционировать, благодаря небольшой группе оставшихся лам. Очевидцы рассказывают, что несколько лам пытались сохранить хурэ, перенесли его на другое место. В местности Теве-Хая, что недалеко от Чаданской долины, они поставили шесть юрт для жилья и построили два молитвенных дома, в которых стали принимать людей, отправлять службы и религиозные обряды (Монгуш 2001:121). Инициатором этого проекта был лама Монгуш Чымба. На момент создания молитвенных домов (1946 г.) там было всего шесть лам; к 1947 г. их число увеличилось до девяти. С 1946 по 1953 гг. настоятелем этого своеобразного хурэ был лама Хомушку Амырта (род в 1893 г.), уроженец Барун-Хемчикского кожууна, сын известного ламы, обучавшийся в Урге с восьмилетнего возраста, а в 1913-1926 гг. служивший в одном из улан-баторских (ургинских) монастырей. После его смерти на эту должность пришел лама Чамылдай Тюлюш (род. В 1912 г.), уроженец Чаа-Хольского кожууна, имевший монашеское посвящение хелина (тиб. *гелонг*). Он руководил хурэ с 1953 по 1958 г. Его сменил лама Тюлюш Тере-Комбу (род. В 1897 г.), уроженец Чаа-Хольского кожууна, имевший ученую степень кешпи (тиб. *геше*) (Хомушку 1998:97-98).

В 1960 г. верующими Дзун-Хемчикского кожууна была собрана значительная по тем временам сумма – 45 тыс. рублей – на строительство храма. Но так как хурэ официально не был зарегистрирован как самостоятельная религиозная организация, разрешения вышестоящих инстанций на его постройку не было получено, несмотря на растущую популярность проводившейся в нем культовой практики и неоднократную просьбу самих лам о регистрации хурэ. Между тем деятельность местных лам постепенно выходила за пределы Тувы, они установили дружеские контакты с бурятской сангхой. В знак поддержки Центральное Духовное Управление буддистов России (ЦДУБ), находившееся в Улан-Удэ, передало безвозмездно Чаданскому хурэ коллекции культовых предметов, буддийские трактаты и прочую атрибутику. Тувинская сторона направила в Иволгинский дацан Бурятии своего ламу Хомушку Кендена, который был зачислен в его штат. Позже Хомушку Кенден постоянно приезжал в командировку в Туву, курируя работу местных лам.

Возрастающая активность тувинских лам, число которых к этому времени достигло 20 человек, вызвала серьезную обеспокоенность у

официальных властей, отвечающих за атеистическое воспитание народных масс. Обвинив лам в несоблюдении содержащегося в законодательстве запрета проводить религиозные обряды, партийные и советские органы провели ряд агитационных мероприятий «по разоблачению деятельности лам». В республиканских средствах массовой информации печатались специальные статьи, призывающие усилить борьбу с влиянием буддийской религии на умы и сердца людей. В Дзун-Хемчикском кожууне было проведено «64 собрания, где присутствовало 9600 человек» и с осуждением деятельности лам выступило 320 человек. В результате подобной политики уменьшилось число людей, обращающихся за помощью к ламам чаданских молитвенных домов. Если до 1959 г. количество посещающих эти дома составляло в среднем 60-100 человек в месяц, то после 1959 г. всего 25-30 человек (Хомушку 1998:99-100).

На основании того что количество верующих значительно уменьшилось, в начале 1960 г. ламам молитвенных домов было отказано в регистрации их хурэ и предложено выехать на постоянное жительство в другие кожууны республики. В июне этого же года прошло собрание лам, на котором было сообщено о прекращении дальнейшей деятельности молитвенных домов. Все их культовое и хозяйственное имущество было передано в местные колхозы, а денежные суммы (41.375 рублей) перечислены в областной бюджет. Параллельно с этим решением в ЦДУБ направили указания о том, что «впредь нежелательно командировать в Туву из Иволгинского дацана ламу Хомушку Кендена, поскольку его приезд будет возбуждать часть лам к возобновлению деятельности (там же:100).

Итак, в 1960 г. был закрыт последний буддийский центр в Туве, что автоматически вело к утрате буддийского учения. Институциональная практика стала вытесняться внеинституциональной, служители культа уходили в подполье. По данным информационных отчетов, наиболее активно нелегально действующие ламы и шаманы были в Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Овюрском и Тоджинском кожуунах.

Политика государственных органов была достаточно жесткой по отношению к религиозным организациям, причем не только к буддийским и шаманским, но и христианским, хотя каких-либо конкретных директив относительно запрета на их регистрацию, ущемление прав верующих не было. Более того, разрешалось создавать организации любого конфессионального направления, но на практике сделать подобное было почти невозможно. Со стороны партийных инстанций осуществлялся негласный контроль над членами религиозных общин, что, по сути,

лишало последних свободы выбора духовного пути.

Думается, что по причине активной антирелигиозной пропаганды в те годы невозможна была и конфессиональная переориентация тувинцев. Единичные случаи обращения их в баптизм встречались, но они быстро пресекались и, как правило, влекли за собой серьезные неприятности (исключение из учебного заведения, увольнение с работы, отказ в социальных льготах и т.д.). Все это создавало пораженческие настроения в массах; казалось, что преодолеть командно-административный и бюрократический стиль руководства невозможно, и, следовательно, попытки духовной самореализации заранее были обречены на провал. Таким образом, создавались благоприятные условия для роста нигилизма и индифферентизма в обществе.

В этих условиях многие ламы и шаманы вынуждены были заниматься частной культовой практикой нелегально; их деятельность находилась под пристальным контролем соответствующих органов.

В сумоне Кызыл-Даг Бай-Тайгинского кожууна жил лама Дамба Салчак (род. в 1900 г.). Он занимался траволечением, отправлением несложных обрядов семейно-бытового характера, а также ежегодно принимал участие в ритуале освящения тайги (тайга дагылгазы), который, несмотря на то что официально был запрещен еще во времена Тувинской Народной Республики, полулегально проводился по инициативе местных жителей.

Люди, близко знавшие Дамбу, отмечают, что он был человеком глубоко верующим, но отнюдь не слепым фанатиком. Всячески приветствуя достижения европейской медицины, он тем не менее оставался приверженцем тибетской. Чтобы не утратить эти знания, он постоянно ездил в Монголию, где общался с ламами-лекарями, получал от них советы и рекомендации. Умер Дамба Салчак в 1980 г. Очевидцы вспоминают, что проводить его в последний путь пришли очень много людей и среди них партийные работники, отвечавшие за атеистическую пропаганду.

Очень известным ламой был Александр Очуржап (род. в 1908 г.), живший в сумоне Кара-Тал Улуг-Хемского кожууна. Восьмилетним мальчиком он был отдан родителями в *хуураки* – послушники. Проучившись семь лет в монастырской школе Ак-Тал (Тюлюш) хурэ, он еще три года доучивался в Верхнечаданском монастыре. Имел посвящение кечила (тиб. *гецул*). После упразднения хурэ Очуржап закончил фельдшерские курсы, но по-прежнему продолжал заниматься частной культовой практикой. Часть средств, которые поступали к нему в виде добровольных пожертвований, он отвозил в Иволгинский дацан (РФ

ТИГИ, д.1122, л.22-23; д.881, л.10).

В сумоне Серлиг Тоджинского кожууна проживал известный шаман Чолдак Кырган, камлавший буквально до самой смерти. Умер он в 1989 г. (РФ ТИГИ, д.1098, л.1).

У шаманки Хертек Серен-Долумы, жившей в сумоне Кара-Хол Бай-Тайгинского кожууна, еще в 1930 г. конфисковали шаманский бубен, но это не стало поводом для прекращения ее деятельности. Она камлала для лечения больного, а также устраивала «встречу и разговор» с душой умершего на 7-е и 49-е сутки. Когда Серен-Долума умерла в 1990 г., она была похоронена по шаманскому обряду.

В сумоне Шекпээр Барун-Хемчикского кожууна жила шаманка, которую в народе звали Белекмаа. Ни один из информантов не знал ее точного имени, но все в один голос утверждали, что шаманка камлала без бубна, что с точки зрения традиционного шаманства было труднообъяснимо. Белекмаа сознательно отказалась от использования бубна, чтобы не подвергать себя насильственной конфискации ритуальной атрибутики (РФ ТИГИ, д.1122, л.24, 39). Сложно представить, как она обходилась без бубна. По шаманским представлениям, бубен является конем, на котором шаман улетает в мир духов и возвращается оттуда; чем он громче издает звуки, тем быстрее мчится шаман, а колотушка при этом служит плетью (Потанин 2007:410).

По данным 1981 г., в Туве культовой практикой занимались 12 лам и 24 шамана; в 1984 г. – 11 лам и 38 шаманов. В отчетах партийных органов отмечалось, что лам с каждым годом становится все меньше и меньше в силу естественной убыли, но на их месте появляются шаманы-самозванцы.

После выхода постановлений Совета Министров РСФСР и Тувинского обкома КПСС «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» во всех кожуунах республики были проведены соответствующие идеологические мероприятия. Например, только за 1982 г. было прочитано 325 лекций, проведено 104 тематических вечера, организовано 15 выставок книг по атеизму. Однако, несмотря на такую ширококомасштабную работу, в 1987 г., по данным информационного отчета о деятельности религиозных организаций, на территории Тувы насчитывалось около 30 шаманов; в 1989 г. их число возросло до 43, 8 из которых были женщины. По мнению О. М. Хомушку, степень влияния шаманизма в этот период возросла, в частности, из-за возникшей необходимости заполнить духовную нишу, которая оставалась невостребованной из-за уменьшения числа священнослужителей буддийского направления. В то же время она отмечает, что связь буддистов



Туву с Иволгинским дацаном, куда верующие иногда ездили совершать паломничество и откуда к ним приезжали представители бурятской буддийской сангхи, оставалась довольно прочной на протяжении всего советского периода (1998:103-106).

### *Религия в постсоветское время*

Перестройка в сфере идеологии, особенно такой ее деликатной области, как традиционные религиозные верования, а также новые религиозные движения, началась в 1988 г., когда Россия отметила 1000-летие крещения Руси и начался диалог церковных и светских властей страны на тему «место религии в истории и культуре». Необходимость в таком диалоге созрела задолго до начала перестройки, начавшемся в 1985 г. с приходом к власти М. С. Горбачева, поскольку движение за возрождение религии охватило тогда практически всю страну и все религиозные направления, находившиеся до этого либо в законсервированном виде, либо в подполье (Жуковская 1994:7).

В государственном масштабе важнейшим сигналом к открытому активному восстановлению запрещенных ранее и во многом утраченных в результате этого религиозных, а также магико-мистических практик стало законодательное оформление нового взгляда на религиозный вопрос в стране – принятие закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» (1 октября 1990 г.) и закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (25 октября 1990 г.). Основные положения Закона были закреплены в Конституции РФ 1993 г. Их уточнили и скорректировали в 1997 году в законе «О свободе и о религиозных объединениях» (Тюркские народы 2008:166).

В законе «О свободе совести и религиозных организаций», принятому в Туве в 1995 г., учитывалась религиозная специфика республики и особенности современной ситуации национально-культурного возрождения в стране в целом. Закон нуждался в приведении его в соответствие с федеральным. Судя по официальным документам 2004-2005 гг., республиканские власти ориентировались в первую очередь на федеральный закон, что следует из текста государственного доклада «Современная религиозная ситуация и государственная политика в области религиозных отношений в Республике Тыва», который был подготовлен в марте 2004 г., а позже на основе постановления правительства РТ распространен через официальные каналы и СМИ. В нем говорится, что «религия является одним из путей развития духовности», а потому разработкой программ развития духовности и решением конкретных задач в духовной сфере занимаются отдельные

министерства и ведомства, органы местного самоуправления, руководители территориальных управлений Правительства в кожуунах и городах, зарегистрированные религиозные организации и ученые-религиоведы.

В настоящее время подчеркивается, что взаимодействие органов исполнительной власти с религиозными организациями осуществляется в рамках федерального закона от 1997 года «О свободе совести и религиозных объединениях», закона Республики Тыва от 1995 г. «О свободе совести и религиозных организациях» и постановлении правительства РТ от 2007 г. «Об образовании комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Республики Тыва» (там же:166-167).

Согласно новому законодательству, в качестве традиционных верований в Тыве признаны шаманизм, буддизм и православие (именно в таком порядке, по времени формирования и распространения соответствующих религиозных воззрений в крае). Надо полагать, что православие включено в список признанных религий еще и в силу ее традиционности для Российской Федерации в целом, так как к этой конфессии в Тыве имеет отношение преимущественно русское население.

### ***Возрождение буддизма***

Для буддийских регионов России – Калмыкии, Бурятии и Тувы – годы перестройки стали периодом возрождения традиционной национальной культуры, и, конечно, религии как ее составной части. В январе 1990 г. на основании решения Совета по делам религии при Совете Министров Тувинской АССР было официально зарегистрировано действующее буддийское общество «Алдын Богда». На период регистрации в его рядах насчитывалось 25 человек. По своему социальному и возрастному составу общество было неоднородным. Вскоре по его инициативе в Тувинском управлении жилсоцбанка был открыт специальный счет для сбора добровольных пожертвований на строительство буддийского храма в столице республики.

Летом 1990 г. начали официально проводиться некоторые религиозные обряды, которые до этого были запрещены. В июне этого же года состоялось освящение Кызыл-Тайги в Сут-Хольском кожууне. Обряд «тайга дагылгазы» совершил 95-летний лама Сивен Доржу. Позже обряд освящения оваа (оваа дагылгазы) в Монгун-Тайгинском кожууне был совершен ламой К. Сандаком. Постепенно обряды, связанные с почитанием и освящением природных объектов, стали проводиться во всех кожуунах республики. Наряду с этим в праздничный календарь тувинцев вновь был включен традиционный Новый год – Шагаа. Его возрождение, как,

впрочем, и других традиционных обрядов и обычаев, происходило достаточно сложно, так как сказывались последствия старой командно-административной системы и коммунистической идеологии. Впервые Шагаа был проведен в здании Тувинского музыкального драматического театра в 1987 г., что вызвало серьезную обеспокоенность у руководящих работников обкома КПСС. Билеты на праздник были приобретены в основном тувинцами, что неудивительно, но именно этот факт стал главным в обвинении организаторов праздника в национализме. Тем не менее, праздник удался и получил большой общественный резонанс в республике. В организациях, участвовавших в его проведении, началась так называемая идеологическая чистка, которая не имела большого успеха, так как в стране шел третий год перестройки и наказывать «провинившихся» не стали, хотя соответствующие органы по старой привычке взяли всех на заметку. В 1989 г. руководство республики уже само выступило с инициативой о ежегодном праздновании Шагаа по лунно-солнечному календарю, а также Наадыма – летнего праздника скотоводов.

Первый буддийский храм, ознаменовавший возрождение буддизма в Туве, появился в конце 1990 г в сумоне Кызыл-Даге Бай-Тайгинского кожууна. Инициаторами его строительства были местные художники-камнерезы Саая Когел и Сергей Кочаа. Министерство просвещения Тувинской АССР выделило тогда средства под строительство школьных мастерских в Кызыл-Даге, но местные власти, учитывая чаяния своих односельчан, распорядились ими по-своему. Строительство объекта осуществлялось в максимально сжатые сроки: начали в июне 1990 г., а закончили в декабре этого же года. Когда работы были полностью завершены, весь первый этаж отдали камнерезам и их воспитанникам, а небольшой молельный зал разместился на втором этаже. Здание выполнено в архитектурном стиле буддийского храма. Его молельный зал обставлен изделиями местных мастеров-плотников, ремесленников и художников. Торжественное открытие храма состоялось 27 декабря 1990 г., обряд его освящения совершил бывший лама, 94-летний Куулар Шымбай-оол, учившийся в свое время в Верхнечаданском хурэ. Летом 1991 г. в храме состоялся праздник, посвященный круговращению будды Майтреи. Для совершения обрядов были приглашены бывшие ламы Сотпа Кужугет из Кара-Холя и Куулар Орус из Баян-Тала (Монгуш 2001:127).

В мае 1991 г. в свет вышел первый номер газеты «Эреге» – печатного органа буддийского общества «Алдын Богда» общим тиражом 4 тыс. экземпляров. По приглашению этого же общества Туву посетили монгольские ламы Дажравжаа Равжаа и Даш Цултэм. В это же время в Кызыле на правом берегу Енисея были поставлены несколько юрт-

молелен, в которых жили ламы, приглашенные из разных кожуунов Тувы для отправления несложных обрядов и небольших пудж. Эти юрты-молельни действовали только в теплое время года, что объяснялось сложностью их отапливания и содержания зимой. Позже на этом месте был построен первый в Кызыле небольшой храм Тувдан Чойхорлинг.

Летом 1991 г. в Бурятии состоялись юбилейные торжества по случаю 250-летия официального признания буддизма в России, на которые в качестве почетного гостя был приглашен духовный лидер Тибета Далай-лама ХIУ Тензин Гьятцо. Из Тувы в этих мероприятиях приняло участие около 100 человек, им тогда впервые удалось вживую пообщаться с тибетским лидером. Надо заметить, что впервые Далай-лама посетил Россию в 1979 г., это был неофициальный визит, потому не получил широкого освещения в средствах массовой информации. Затем были еще два полутайных визита, которые также остались незамеченными (Жуковская 2000:214). И только в 1991 г. о визите Далай-ламы заговорили все СМИ.

Распад СССР, случившийся в конце этого же года, лишь ускорил процесс возрождения буддизма в Туве. Его популярность в то время, как считает О.М.Хомушку, росла на фоне прогрессирующего падения доверия народа к правительству, не способному решать многие социальные, экономические и политические проблемы, обрушившиеся буквально в одночасье после прекращения существования СССР (2000:4). Интересную точку зрения на события тех лет в Туве выдвигает Н.П.Москаленко, утверждающая, что в них немаловажную роль сыграла историческая память народа, которая привела к изменению психологической ориентации тувинского населения республики. Она исходит из того, что историческая память многослойна, что позволяет ей как в общественном, так и в личном сознании быть не только ситуационно-избирательной, но и многофакторной в формировании в сознании народа образа прошлого (2000:23). На начальном этапе постсоветской истории Тувы национальные лидеры в своих выступлениях активизировали только те слои исторической памяти, которые содержали воспоминания об ущемлении прав тувинцев в советское время, проводившуюся русификацию и перегибы в национальной политике. В наступивших условиях резкого ухудшения социально-экономического положения как городского, так и сельского населения, снижения уровня жизни большинства тувинцев были востребованы совершенно иные слои исторической памяти, а именно связанные с традиционной культурой, в частности с буддизмом. Потребность возродить его в новых исторических условиях была продиктована желанием народа, возможно, не в полную меру им осозанным, ухватиться за него как за

спасительную соломинку. Так идея, овладев массами, стала постепенно претворяться в жизнь.

В сентябре 1992 г. состоялся первый в истории официальный визит правительственной делегации Тибета во главе с Далай-ламой ХІУ в Туву. Во время состоявшихся межправительственных переговоров было подписано двустороннее соглашение о сотрудничестве в области религии, в соответствии с которым тибетское правительство по просьбе тувинской стороны обязывалось направить в Туву несколько высокообразованных духовных наставников для распространения учения Будды среди тувинского населения. Правительство Тувы со своей стороны должно было отправить на учебу в тибетские монастыри Индии группу тувинских юношей-хуураков.

Первый визит Далай-ламы в Туву хотя и был кратковременным, но послужил мощным толчком в деле возрождения буддизма – важной составной части традиционной культуры тувинского народа. Недаром исследователи называют его одним из «активизаторов буддийского возрождения» в России (где официально зарегистрировано 200 буддийских организаций, из них 14 в Москве). Большую роль здесь сыграл и фактор личности Далай-ламы – он один из ведущих духовных авторитетов современного мира, лауреат Нобелевской премии и просто обаятельный человек (Жуковская 1997:14). Его визит в Туву не только дал четкое и ясное направление развитию буддизма в республике, но также стал поводом для закладки нового фундамента в тувинско-тибетских культурных связях.

В начале 1993 г. в Москве был создан Центр тибетской культуры и информации, который начал действовать под патронажем Его Святейшества Далай-ламы ХІУ. Одной из основных целей его деятельности явилось оказание помощи в возрождении духовной культуры народов России – калмыков, бурят, тувинцев, - на протяжении веков исповедовавших тибетскую форму буддизма. Для осуществления этой цели Центр организовал летом 1993 г. первую поездку официального представителя Далай-ламы в России геше Джампа Тинлея в Калмыкию, Бурятию и Туву. Цель его визита состояла в передаче учения Будды жителям этих республик.

После первого визита геше Джампа Тинлея произошло заметное оживление в духовной жизни тувинского общества. Так, вскоре после его отъезда в Кызыле была официально создана религиозная буддийская организация Дхарма-центр «Далай-лама». Вначале именно этот центр занимался организацией визитов тибетского учителя в Туву, которые с тех пор стали проходить регулярно, не менее 2-3 раз в год.

Важнейшим направлением деятельности геше Джампа Тинлея является чтение лекций по буддийской философии, которые всегда проходят с неизменным успехом; жители республики, пожалуй, не посещают ни одно мероприятие с таким желанием и энтузиазмом, как лекции тибетского учителя. З.В.Анайбан считает, что такой массовый поворот населения Тувы к религии, и к буддизму в частности, больше связан с интересом к обрядовой стороне, чем к сути самого учения (1999:242-243), с чем можно согласиться лишь отчасти, поскольку есть среди слушателей люди, которые посещают лекции именно с целью постичь смысл буддийского учения.

Успех наставнической деятельности геше Тинлея в Бурятии, Н.Л.Жуковская объясняет тем, что в его лекциях в доступной и адекватной форме излагается суть буддийского учения и практики. Относительно обрядовой практики к философскому содержанию буддизма, она считает, что должен пройти определенный период созревания, чтобы перейти от первой стадии ко второй, и если отдельные лица его прошли, это в основном представители местной интеллигенции, то можно предположить, что их путем смогут пройти и другие (2000:215, 218). То же самое можно сказать и применительно к Туве.

В рамках двустороннего тувинско-тибетского соглашения о взаимном сотрудничестве в области религии в августе 1995 г. в Туву приехали два тибетских учителя - геше Лопсан Тубтен и гелонг Такпа Гьятцо; в феврале 1996 г. приехал гелонг Пенде Гьялцен, в начале 1999 г.- тибетский монах Сопа Гьялцен, до этого живший и работавший в Бурятии. В настоящее время все они получили российское гражданство и живут в Кызыле. Наставнической деятельностью занимаются геше Лопсан Тубтен и Сопа Гьялцен, остальные сняли с себя монашеский сан, обзавелись семьями и занялись частным бизнесом, чем не только огорчили ортодоксальных буддистов, но и поколебали авторитет тибетских учителей, которые выгодно отличались от местных лам своей образованностью и умением грамотно проводить обряды и ритуалы. К удивлению многих в мирскую жизнь вернулся и геше Джампа Тинлей. Сначала он добровольно сложил с себя обязанности официального представителя Далай-ламы ХІУ в России, затем сложил монашеские обеты, что в буддизме допускается и грехом не считается. Впоследствии геше Тинлей женился на гражданке России. Казалось бы, его карьера духовного наставника завершилась. Однако от наставнической деятельности Тинлей не отказался; он по-прежнему продолжает ездить с лекциями по стране и собирать большие аудитории. Он продолжает оставаться главным популяризатором буддизма в России.

В феврале 1997 г. на учебу в Индию выехала первая группа тувинских хуураков, состоящая из пяти человек; по прибытии они были приняты в монашескую общину Дрейпунг Гоман дацана (на юге Индии, в штате Карнатака), который является наиболее подходящим местом получения образования для тувинских, калмыцких, бурятских и монгольских юношей, поскольку он придерживается традиционной для этих народов школы Гелугпа. По данным 2009 г., в этом дацане обучается уже шестнадцать юношей из Тувы.

В сентябре 1997 г. в Кызыле состоялся Всетувинский учредительный съезд буддистов Республики Тыва, на котором был избран камбы-лама - верховный глава централизованной буддийской организации и два его заместителя, которые впоследствии образовали Управление Камбы-ламы Республики Тыва (УКЛРТ). Это событие стало началом оформления институциональной сферы буддийских общин в республике.

Небольшой социологический опрос, проведенный среди участников съезда, показал следующее: 60% опрошенных высказались за возрождение и развитие исторически сложившегося тувинского варианта буддизма; 25% отдали предпочтение классическому тибетскому варианту; 15% сочли возможным развитие тувинского буддизма с использованием тибетского варианта. На вопрос, как они отнесутся к женскому монашеству, если оно появится в Туве, 75% опрошенных дали положительный ответ (Хомушка 2000:9).

За период с 1995-2009 гг. заметно активизировались отношения с тибетцами. Так, в апреле 1996 г. по приглашению местных буддистов приезжал геше-лхарамба (тув. *гаарамба*) Чамьян Кензе, постоянно живущий и работающий в Санкт-Петербурге. Он дал своим слушателям наставления по Ламриму – основному путеводителю для мирян-буддистов. В августе 1997 г. Туву посетила правительственная делегация Тибета в составе премьер-министра Галсана Еши, министра культуры Кирти Римпоче и секретаря Центра тибетской культуры и информации в Москве Таши Делека. Целью их визита стало обсуждение вопросов, связанных с дальнейшим сотрудничеством двух народов. В августе 1998 г. в республике побывал Еши-Лодой Римпоче, живущий и работающий в Бурятии. Он дал наставления народу по Гуру-йоге. В октябре 1999 г. по приглашению Президента Тувы с официальным визитом приезжал Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта 1Х, который также дал народу Учение и освятил несколько новых буддийских храмов, в том числе два храма в столице. В сентябре 2003 г. он повторил свой визит в Туву, на этот раз по поручению Далай-ламы Х1У дал народу Посвящение в Калачакру Тантру, считающейся одной из самых закрытых, сложных, но в то же время самых глубоких

учений, позволяющих проникнуть в величайшую тайну мира – тайну мистической жизни Космоса и Вселенной. На это знаменательное событие съехались не только жители из кожуунов, но также прибыли паломники из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Монголии и Бурятии. В общей сложности в Посвящении приняли участие свыше 50 тыс. человек. В августе 2000 г. пожаловал настоятель Дрейпунг Гоман дацана геше-лхарамба Цульгим Пунцок, с которым Управление Камбы-ламы подписало соглашение о подготовке новой группы тувинских хуураков, так как отсутствие квалифицированных кадров заметно сдерживает процесс возрождения буддизма в Туве. Парадокс состоит в том, что строительство новых буддийских храмов в республике осуществляется значительно быстрее, чем идет подготовка соответствующих кадров, которые должны работать в этих храмах и обслуживать прихожан. В апреле 2004 г. республику посетила группа монахов Дрейпунг Гоман дацана во главе с Шивалха Римпоче, они возводили в городах и кожунных центрах мандалу Ченреси (Авалокитешвары) и мандалу Будды медицины (Манла), а также дали Посвящение в Ямантака Тантру. Важно отметить, что все лекции и Посвящения с тибетского языка переводятся на русский, что делает их доступным для русских жителей республики. В 2006 году монахами этого же монастыря совместно с членами тувинской сангхи и мирянами была сложена из камней на склоне горы Догээ, с которой открывается живописный вид на столицу Тувы, священная буддийская мантра *ом мани падмэ хум*. Длина мантры составила 120 метров; на сегодняшний день она является самой большой в мире. Одновременно завершилось строительство большого молитвенного барабана на центральной площади Кызыла. Оба проекта осуществлялись при всесторонней поддержке правительства Республики Тува и мэрии г.Кызыла. В сентябре 2009 года по приглашению управления Камбы-ламы Туву посетил геше-лхарамба Йонтен Дамчо, настоятель монастыря Дрепунг Гоманг. Он провел несколько пудж в главном храме Кызыла «Цеченлинг», а также посетил строящийся комплекс Верхнечаданского хурэ.

Между тем министерство иностранных дел Китая, обеспокоенное ростом популярности Далай-ламы и растущим интересом россиян к тибетскому буддизму, стало все чаще выступать с нотой по поводу нежелательности визитов духовного лидера Тибета в Россию. Именно по этой причине не состоялись запланированные визиты Далай-ламы ХIУ в Бурятию, Калмыкию и Туву в 1998, 2000, 2003 гг., как бы этого не хотели жители республик и их руководители. Осенью 2004 г. правительству Калмыкии все же удалось на три дня пригласить Далай-ламу ХIУ, чтобы он осветил новый храм в столице республики. Российские средства



массовой информации не стали широко освещать это событие, однако, на него съехались паломники Бурятии, Тувы, Москвы, Санкт-Петербурга и республик Прибалтики.

Роль «активизатора буддийского возрождения» в России долгое время находилось в руках Богдо-гэгэна IХ Дамба Джебцуна хутухты, о котором следует сказать отдельно.

Как известно, монгольская революция 1921 г. заметно, хотя и не сразу, пошатнула позиции его предшественника – Богдо-гэгэна УШ. Новый режим, решительно настроенный против духовных институтов власти, не без оснований опасался главы монгольской церкви, а потому решил тихо и незаметно отодвинуть его в тень. Сделать это оказалось не так просто, но все же возможно. Кроме того, Богдо-гэгэн УШ был уже не молод и не совсем здоров. В 1924 г. он скончался. Центральный Комитет Монгольской народно-революционной партии тут же официально уведомил Далай-ламу XIII о том, что не будут искать новое воплощение Богдо-гэгэна УШ, так как роль его в истории монгольского народа полностью исчерпана. Его резиденция впоследствии была использована для размещения музейного комплекса.

В 1999 г. мы лично познакомились с Его Святейшеством Богдо-гэгэном IХ в Дхарамсале. Его судьба сложилась непросто. Родился он в 1932 г. недалеко от Лхасы в местности Тромтсикан. При рождении ему было дано имя Намдол Чокьи Гьялцен. Взрослые неоднократно говорили ему, что он является реинкарнацией высокого духовного лица, носившего в предыдущей жизни титул Богдо-гэгэна. Специальной поисковой группой было установлено, что Чокьи Гьялцен, т.е. Богдо-гэгэн переродился у своей прежней родни. В его опознавании не принимал участия Далай-лама XIII, как этого требует традиция, так как к этому времени он умер и вместо него правил регент.

Нынешний Богдо-гэгэн рассказывает, что на его опознавание были специально из Монголии в Тибет приглашены три человека, которые безотлучно находились рядом с ним в его прошлой жизни. Один из них был лечащим врачом, двое других – слугами. Они привезли личные вещи предыдущего Богдо-гэгэна. Когда их показывали трехлетнему Чокьи Гьялцену, он легко узнавал их и говорил: «это мое». Но этого оказалось недостаточно, поэтому члены поисковой группы решили проверить, есть ли на теле мальчика особые знаки, подтверждающие, что он действительно является реинкарнацией Богдо-гэгэна УШ. Такие знаки были найдены. Но и это было не все. Решили обратиться к двум оракулам Далай-ламы, чтобы каждый из них, войдя в транс, подтвердил или опроверг выводы поисковой группы. После специальной процедуры оракулы дали

утвердительный ответ.

Дальнейшая судьба мальчика складывалась не так, как обычно у высоких перерожденцев. Семи лет его определили в известный монастырь Дрейпунг Гоман. Когда ему исполнился 21 год, он уехал в местность Таранатха, где поселился в монастыре предыдущих богдо-гэгэнов, фактически став хозяином этого монастыря. В 29 лет Чокьи Гьялцен покинул Тибет и поселился в Индии. 14 лет преподавал в монастыре Дарджилинг, потом судьба забросила его на юг Индии. Он женился и у него родились 5 мальчиков и 2 девочки. В начале 1990-г годов Чокьи Гьялцена официально признали реинкарнацией Богдо-гэгэна Джебцуна Дамба хутухты. Когда Далай-лама ХІУ увидел, в какой нищете живет столь высокое лицо тибетского буддизма, он распорядился, чтобы для него в Дхарамсале построили резиденцию. На плечи Богдо-гэгэна была возложена ответственность за возрождение буддийского учения в Монголии, Бурятии, Калмыкии и Туве. Особое благоговение к его личности испытывают монголы, в исторической судьбе которых Богдо-гэгэн сыграл выдающуюся роль. Правительство Монголии ведет сейчас в Улан-Баторе строительство роскошной резиденции для Богдо-гэгэна, чтобы таким образом восстановить справедливость, вернуть то, что было отнято.

С 2007 года Его Святейшество Богдо-гэгэн ІХ из-за преклонного возраста и ухудшения состояния здоровья перестал посещать Россию и Монголию. Однако его усилия, направленные на возрождение буддизма в этих странах не прошли даром. Например, в Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Тес-Хемском, Улуг-Хемском, Чеди-Хольском кожуунах Тувы за счет добровольных пожертвований от населения построены небольшие буддийские храмы, в народе называемые дуганами; в остальных - открылись временные молитвенные дома (тув. *моргул бажыннары*), которые впоследствии будут перестраиваться в храмы. В Кызыле действуют четыре буддийских храма: Тувдан Чойхорлинг, Ганданпунцоглинг, Ташипанделинг и Цеченлинг. Последний стал официальной резиденцией камбы-ламы. Примечательно, что его строительство осуществлялось при финансовой поддержке тувинского правительства, что противоречит ныне действующим Конституциям Российской Федерации и Республики Тыва, согласно которым церковь отделена от государства.

В Министерстве культуры Республики Тыва положительно решен вопрос о восстановлении на прежнем месте Верхнечаданского хурэ, где от предыдущего его строения остались только руины. Из федерального бюджета на осуществление этого проекта выделены средства. В

перспективе восстановленный храм будет взят под охрану ЮНЕСКО как памятник, представляющий особую историческую и культурную ценность. В прошлом это был единственный храм в Туве, построенный по канонам тибетской архитектуры (остальные строились в стиле китайских пагод).

Несмотря на определенные сдвиги в области возрождения буддизма, нельзя не отметить серьезные проблемы, с которыми в одинаковой мере приходится сталкиваться как представителям сангхи, так и обычным мирянам. В частности, между членами Управления Камбы-ламы существуют довольно сильные трения и разногласия, препятствующие формированию общих программ развития буддизма в республике. Нет у них единой точки зрения относительно соблюдения монашеских обетов, предписываемых Винаей. Часть тувинских монахов, особенно самые молодые из них, не состоят в браке, в то время как настоятели храмов Тувдан Чойхорлинг и Ташипанделинг в Кызыле, а также некоторых кожуунных храмов, женаты и имеют детей. К этому следует добавить и поведение тибетских лам, нарушивших обет безбрачия. Поэтому вопрос о том, быть ли тувинским ламам женатым или безбрачным, как этого требует от них Устав монашеской этики, остается открытым. Не решен вопрос также о том, что важнее – строгое соблюдение монашеской этики или знание буддийского учения. Непонятным пока остается и будущее тувинского буддизма – будет ли это новый вариант или же возродится прежняя традиция Гелугпы. Есть среди лам и люди с криминальным прошлым, что вызывает естественное негодование со стороны обычных людей, но к чему спокойно относятся в Управлении Камбы-ламы. Некоторые проблемы существовали и во взаимоотношениях между тувинскими и тибетскими ламами, у которых за годы совместного сотрудничества накопилось довольно много претензий друг к другу. Основная причина, по которой они противостояли друг другу, состояла в их обоюдном нежелании принимать компромиссные решения при спорных вопросах, часто возникавших в процессе совместной работы. В таких случаях последнее слово, как правило, бывало за тувинскими ламами, которые пользуясь количественным преимуществом, проводили свою, не всегда стратегически и тактически правильно выстроенную, линию. В настоящее время эта проблема отпала – тибетцы женились и отошли от дел сангхи. Однако вероятность, что они вновь вернуться к ним будучи женатыми, остается пока достаточно высокой. Есть также вероятность, что в Туву будут прибывать новые тибетские ламы, которым придется вступать в диалог с местными духовными кадрами.

Не все безупречно и в отношениях между мирянами и представителями сангхи. В последнее время с серьезной критикой в адрес работы

Управления Камбы-ламы выступают члены буддийского центра «Мандзушри», объединяющего в своих рядах буддистов-мирян, которые занимаются культурно-просветительской деятельностью. Подобная картина, как справедливо замечает О. М. Хомушку, напоминает «лоскутное одеяло», которое каждый центр или община хочет перетянуть на свою сторону, ибо считают только себя «истинными буддистами» (2000:9).

### *Активизация неошаманского движения*

После распада СССР тувинский шаманизм, до этого находившийся в глухом подполье, буквально получил второе рождение. За последние двадцать лет в Туве было возрождено много культовых шаманских мест, известных еще со времен социализма, куда верующие наведывались либо тайком, либо случайно, но теперь уже ходят открыто.

Одной из наиболее ярких фигур в постсоветской Туве был Олег Тойдук, к сожалению, очень рано ушедший из жизни. Он умер в конце 1990-х годов в возрасте 46 лет. Однако слава и известность пришли к нему в одночасье. Важные события его жизни, записанные с его же слов, выглядят следующим образом: «В нашей семье было много детей, 21 ребенок. Мой отец, Эренчин, был известным по всей Туве шаманом... Когда мне было около двенадцати лет, отец стал рассказывать и обучать меня своему шаманскому делу. Правда, тогда, в 60-е годы, шаманами никто не назывался. Я очень сопротивлялся этому, не хотел, считал это пережитком. Но отец был настойчив... По сути отец обучал меня анатомии. Поскольку он сам был уникальным костоправом, так именно этот дар он мне и передавал... Отец умер в возрасте 87 лет. Он был уже слабым, не хватало сил, энергии лечить людей, поэтому часто, осмотрев больного, он непосредственно на обратившемся за помощью человеке показывал, что я должен делать. Хочешь - не хочешь, а приходилось помогать – народ шел безостановочно. Тем не менее, я все равно пытался уйти от шаманского занятия. Занимался торговлей, но ничего не получилось, деньги уходили от меня, меня часто обманывали... И только уже в зрелом возрасте, пройдя определенные испытания и здоровьем, и другими занятиями, я наконец понял, что от шаманства, которым занимались мои предки, мне никуда не уйти. Когда я это осознал, все в моей жизни встало на место» (Март-оол 2002:29-30).

Будучи потомственным шаманом Тойдук являлся обладателем доставшихся ему по наследству уникальных атрибутов – шаманских *ээренов*, т.е. духов-помощников в виде клыка дикого кабана, когтя и ноздрей медведя, *кузунгу* – шаманского зеркала, *хуваанака* – набора из 41 камешка речной гальки, собранного из разных рек и источников. Были

у него также *дунгур* – шаманский бубен, *демчек* (звучащий инструмент) и *очур* (монг. *ваджра*) – принадлежности буддийских культовых атрибутов. При помощи бубна-*дунгура* он изгонял злых духов из помещений, а *демчек* и *очур* использовал при лечении больных. Он был единственным шаманом нового времени, умевшим лизать раскаленное железо. Этот прием, которым в совершенстве владели шаманы в прошлом, по словам самого Тойдука, оказывал не только психологическое воздействие на больного, но и являлся эффективным средством борьбы со злыми духами, насылающими разные болезни. «Когда пользуюсь таким средством, - признавался Тойдук, - ко мне приходит очень много новой энергии» (там же:30-34).

Известно, что в прошлом шаманы вонзали в свою грудь нож так, что конец последнего выступал у них из спины, они таким образом не только не поражали себя на смерть, у них от таких ударов даже не оставалось следов на теле (Грумм-Гржимайло 1926:134). В сравнение с этим способность Тойдука лизать раскаленное железо может показаться вполне обычным явлением, но она заметно выделяла его из числа новоявленных шаманов, которым подобное было не под силу.

Тойдук занимался не только лечебной практикой, но и гадал. Обычно он это делал при помощи *кузунгу*. Он направлял зеркало лицевой стороной к человеку и таким образом «считывал» информацию. Однажды к нему обратилась женщина с просьбой «посмотреть», какая у нее будет дорога в Москву (она собиралась навестить сына). Тойдук категорично дал отрицательный ответ, что заставило женщину отказаться от поездки. Буквально через пару дней у женщины умерла мать, а спустя неделю при трагических обстоятельствах погиб ее родной брат. Шаман, предвидя предстоящие трагические события, уберег женщину от того, чтобы она была в дороге, вдали от близких, в момент этих печальных событий (Март-оол 2002:31).

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

Популярность Тойдука отнюдь не ограничивалась его родной Тувой. Однажды он был приглашен в Москву высокопоставленным лицом для

лечения больного после автомобильной аварии. Пациента мучили сильные головные боли. Трех сеансов шамана было достаточно для улучшения самочувствия больного. Попутно Тойдука попросили посмотреть младенца с родовой черепно-мозговой травмой. То, что не могла сделать современная европейская медицина, оказалась подвластно тувинскому шаману (там же:34). Следует заметить, что шаманов такого уровня, как Тойдук, практически нет в Туве.

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

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

Другую историю поведала нам Валентина Балчий-оол (1934 г. рождения, уроженка Барун-Хемчикского кожууна), педагог по образованию. У женщины из квартиры пропала большая сумма денег, которые она копила на покупку автомобиля для сына. Шаман, к которому она обратилась за помощью, сказал, что деньги у нее украл односельчанин, который недавно был у нее в гостях. События, которые шаман описывал,

действительно имели место, все сходилось буквально до мелочей. Установив виновника, шаман посоветовал Валентине «ликвидировать его естественным образом» и предложил «сценарий» несчастного случая, к которому ни одно следствие не могло бы «подкопаться». Женщина категорически отказалась от этого, о чем впоследствии ни разу не пожалела. «Если с помощью шаманов люди будут «истреблять» друг друга, то к чему же это приведет?» - недоумевала женщина.

Подобные случаи хорошо описаны в литературе применительно к шаманам прошлого. Так, например, Ф.Кон в свое время записал такой случай. Шесть братьев из рода Салчак, будучи богатыми и состоятельными людьми, решили «к богатству присоединить и почет и путем подкупа добились того, что шишка «огурды» (высокий чин) была отнята у владевшего ею и передана одному из них». Лишившийся чина чиновник пожаловался на обидчиков своей матери-шаманке. Та из мести наслала на них беду – у братьев начался падеж скота, они все разорились, некоторые из них с горя спились, а власть вновь перешла к прежнему роду (1936:45-46).

На почве того, что способы и приемы оказания помощи ламами и шаманами существенно отличаются, между ними иногда возникают трения, разногласия и соперничество. Тибетские ламы, когда они только приехали в Туву, были весьма удивлены, что к ним приходят «люди из белого дома», т.е. правительства и просят «устранить» их соперников по политической борьбе. Тибетцам приходилось долго и упорно разъяснять им буддийский закон кармы, согласно которому любой неблагоприятный поступок, совершенный даже на уровне мысли и желания, будет иметь отрицательные последствия.

Шаманы в подобных же случаях не утруждают себя нравочениями, они предлагают свои средства помощи. Поэтому, к кому обратиться в трудную минуту – к шаману или к ламе, – сугубо личное дело каждого. Здесь, очевидно, следует согласиться с мнением известного этнографа В.Н.Басилова, считавшим, что к шаманизму, продолжающему выполнять важную социальную роль в обществе, следует относиться как к историко-культурному явлению, обладающему исключительной жизнеспособностью (1993:225).

Часть тувинской интеллигенции рассматривает шаманизм как изначально присущее тувинцам мировоззрение, которое помогает им жить и выживать в экстремальных условиях. В этом качестве он выступает, с одной стороны, как своеобразный способ жизнеобеспечения этноса, с другой, как фактор, способствующий духовному возрождению и этнической интеграции народа. Однако другая часть крайне негативно

относится к шаманизму как этноинтегратору и механизму, способствующему возрождению и прогрессу. В качестве довода приводятся следующие аргументы: шаманизм не имеет четкой организационной структуры; он возрождается стихийно и бессистемно в рамках того или иного рода, что значительно сужает его функции; он часто вступает в противоречие с интересами и нормами других конфессий, в частности буддизма; нет по-настоящему сильных шаманов, их места занимают шарлатаны и т.д.

По данным 2009 года, в республике зарегистрировано 6 шаманских организаций. По сведениям знатока шаманизма М.Кенин-Лопсана, из 200 официально зарегистрированных и действующих шаманов только 30 имеют сертификаты, подтверждающие наличие у них шаманского дара. Правда при этом остается непонятным, где, кто, по каким критериям выдает так называемым «настоящим шаманам» эти сертификаты.

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

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

Во-вторых, если раньше человек не выбирал путь шамана, а его



выбирали для этого духи (отказ от этого дара приводил к болезни), то сейчас этот путь выбирается добровольно. Для этого человеку достаточно ощущать «зов» или переживать спонтанные контакты с миром духов; выбор шаманизма для него не является обязательным, нет у него и шаманских болезней при прекращении практики.

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

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

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

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

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

месту или этнической группе.

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

В то же время наблюдается тенденция в кругу практикующих базовый шаманизм «одевать» практику в свой собственный культурно-символический контекст. Так на основе неошаманизма рождается новая традиция – городской шаманизм. Это парадоксальное существование шаманских практик вдали от мест силы и природы, в основном в городах, обретает свои собственные черты: индивидуализм; урбанизм, оторванность от природы; влияние науки, психологии; опора в основном на письменный способ передачи информации; доступность информации о других культурах и традициях. Ростом неошаманизма в Туве стала так называемая «шаманская» клиника, которая открылась в Кызыле несколько лет назад. В ней прием ведут неошаманы, которые ставят своим пациентам весьма своеобразные диагнозы: «твою душу похитил злой дух», «болезнь пришла от духа воды» и т.д. Они также устраивают сеансы гадания (гадают на камнях, косточках, на игральных картах, картах «таро») или просто ведут душевные беседы.

Еще одной особенностью неошаманизма стала его невероятная открытость для внешнего мира, чего раньше не наблюдалось. Это выражается как в театрализованном показе ритуалов, так и в обучении желающих шаманскому «ремеслу». Это в свою очередь способствовало появлению среди тувинских неошаманов представителей иных народов, как правило, без шаманского прошлого в достаточно удаленной исторической ретроспективе. Так, в шаманских центрах республики стали работать представители иных народов, называющие себя шаманами. «Врастание» иноэтничных элементов в тувинский шаманизм, как считают специалисты, в некоторых случаях происходит достаточно глубоко.

Наиболее ярким тому примером является деятельность выпускницы психологического факультета МГУ им.М.В.Ломоносова Веры Сажиной, которая практикует как шаманка в Москве и Туве, имея везде свою клиентуру. Она открыла в Улуг-Хемском кожууне шаманскую организацию в память своего учителя К.Х.Хуурака, в прошлом известного шамана. В. Сажина выучила тувинский язык, на котором не только общается, но и исполняет шаманские *алгыши*. Другой пример – московский психолог Р. Нестеров, выпускник того же факультета МГУ. Он был принят в род своего учителя С.И.Канчыыр-оола и после смерти последнего в 2007 г. унаследовал его шаманские атрибуты (Тюркские народы 2008:177).

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

«Я много лет работал в искусстве, - рассказывает о себе Николай Ооржак, - потом начал заниматься звуком и ощутил у себя голос. Начал учиться и через 3 года, в 1989 году, стал лауреатом Международного симпозиума *хоомей*. Горловое пение созвучно звукам Вселенной. Для меня эти звуки как ритмы единого целого. Затем вокруг меня стали появляться люди и говорить о шаманстве, утверждать, что я сам обладаю большой силой, которая пока просто спит, но вскоре должна проснуться. Год я учился у Олега Тойдука, известного тувинского шамана и целителя. В 1993г Монгуш Кенин-Лопсан пригласил меня поехать вместе с ним по Европе - в Германию, Италию, Швецию. С тех пор практикую шаманизм и горловое пение одновременно». В начале 2000-х гг. Николай Ооржак побывал в Северной Америке, где общался с индейскими шаманами. Впоследствии индейские шаманы неоднократно посещали Туву, где совместно с тувинскими шаманами устраивали коллективные камлания.

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

функции (см. «Труд» от 05.05.04, № 81-82). В августе 2005 г. в Стамбуле на базе Университета Йедитепе (Yeditepe) состоялся Всемирный Конгресс «Основные вызовы здоровью человека в 3-м тысячелетии». В числе 37 вопросов, вынесенных на обсуждение ученых, под пунктом 24 рассматривался вопрос «Местные традиции лечения людей и практика шаманизма». Россию на форуме представляли тувинские шаманы общества «Дунгур» Дугаар-Сюрюн Ооржак и выше упомянутый Лазо Монгуш. Они провели семинары по практикам тувинского шаманства. Активную деятельность ведет известная потомственная шаманка Ай-Чурек Оюн, она же председатель централизованной религиозной организации тувинских шаманов «Тос-Дээр» (русс. «Девять Небес») в Кызыле. Ай-Чурек занимается целительской практикой в Италии, Швейцарии, Франции, Германии, США, а также по просьбе желающих регулярно устраивает в Москве камлания и ведет семинарские занятия по шаманским практикам и гаданию «хуваанак». Часто с лекциями о шаманизме в зарубежных университетах выступает доктор исторических наук и практикующий шаман в одном лице Монгуш Кенин-Лопсан.

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

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

### *Положение христианства*

Христианство в Туве представлено *старообрядческой общиной*, представители которой живут не только далеко от административных центров, но и изолированно от иноверческого окружения. Это позволяет им сохранять свои религиозные убеждения, как бы консервировать вековые традиции и обряды, архаичные черты в образе жизни, быту и даже внешнем облике. М. П. Татаринцева, много лет ведущая полевые исследования среди старообрядцев, отмечает, что приверженность старому ценится у них не только в отношении религиозных обрядов, книг, икон, но и чисто в бытовом плане; именно поэтому в их среде сохранилось

больше «живой русской старины», чем в каких либо других слоях русского населения Тувы. Мужчины у них не бреются, т. е. носят бороду и усы, а женщины не стригут волосы и всегда носят шапочку – шашмуру (символ замужней женщины), сверху покрытую платком. В качестве повседневной и праздничной одежды старообрядцы больше предпочитают традиционное старинное одяние (мужские рубашки навыпуск, женский глухой сарафан с рубахой под ним) и реже – покупную одежду фабричного производства (брюки, трикотаж, пальто, обувь). Нательный крест и пояс – обязательная принадлежность костюма старообрядца (2002:100). Верные своей религиозной принадлежности, староверы никогда не вступают в брак с иноверцами (Анайбан, Губогло, Козлов 1999:29-30).

Добавим к этому также соблюдение определенных норм бытового поведения: осуждение пьянства, строгий запрет на табакокурение («кто курит табак, тот хуже собаки»), на употребление ругательств и на дружбу с никонианами «щепотниками», которые крестятся не двумя перстами, как старообрядцы, а тремя – щепотью («с щепотником не водись, не дружись, за один стол не садись») (Татаринцева 2002:101).

В отличие от православных Тувы, в жизни которых в наше время религии отведено не столь большое место, у старообрядцев вся жизнь от рождения до смерти подчинена строгим религиозным требованиям Устава, регламентирующего отправление необходимых обрядов, жизненное поведение в будни и праздники. Молитва и труд – вот две основные составляющие жизни старообрядцев. Для них жизнь бренного тела на земле временна и быстротечна, а душа бессмертна, вечна, поэтому каждый день нужно проводить в молитвах, чтобы спасти ее (в день на это уходит по два часа, а в дни религиозных праздников по шесть-семь часов) (там же:106).

Однако аскетичная жизнь в труде и молитвах не каждому по силам, поэтому в разных старообрядческих толках и согласиях наблюдается тенденция к адаптации, приравниванию этих групп населения к общепринятым нормам и правилам, по которым живут все. Менее аскетичны и подвержены мирскому влиянию белокрыницкое согласие (там же).

В настоящее время отголоском радикальных взглядов староверов на государство и власть является отказ некоторых членов их общин от ваучеров – изобретения перестроечных времен, а также от честно заработанных пенсий. Отказ от последних объясняют тем, что жить нужно только своим трудом, только тем, что можешь заработать сам. Старообрядцы, придерживающиеся столь ортодоксальных взглядов, добывают средства к существованию частным огородом, мелкой

подработкой (вязание носков на продажу, уборка помещений, сбор лекарственных трав и т. д.), либо пользуются материальной поддержкой и помощью состоятельных родственников, что, согласно их вере, не возбраняется (там же:107).

Есть у них и скиты – небольшие монастыри для отшельников. Отшельничество высоко ценится как у поповцев, так и у беспоповцев. Скитские старцы весьма авторитетные фигуры у верующих, их духовное влияние на последних чрезвычайно велико (Татаринцева 2003:141). Еще в 1930-х годах П.Маслову удалось посетить один из старообрядческих скитов в верховьях Енисея и живописно описать его в своей книге «Конец Урянхая»: «Мы натываемся на ступеньки, выбитые в отвесной скале. Полдня мы то спускаемся, то поднимаемся по горбатым пригорам, пока не попадаем на благоустроенный дворик... Вот и избушка. Древние старцы смотрят на нас испуганными, слезящимися глазами. Дрожащие губы шепчут молитвы... Для меня ясно, что эти старцы не в состоянии идти дорогой, по которой мы пробрались сюда, другой же дороги нет. Значит, они отрезаны от всего мира» (1933:124).

Современные обитатели скитов не столь категоричны в желании уединиться от внешнего мира, они поддерживают отношения с родственниками, которые навещают их. М.П.Татаринцева отмечает, что есть у староверов и другой способ «уйти от мира» – это келейность, уединение в пределах своего дома. Старикам выделяется отдельная, изолированная избушка-временка с отдельным входом со двора. В ней они доживают свой век, избегая общения даже с членами своей семьи. Среди них в основном преобладают женщины (2003:147, 149).

Христианство в Туве также представлено *Русской православной церковью*, которая имеет достаточно стабильное количество прихожан. Они в основном формируются на основе существующих семейных традиций. На территории республики, по данным 2009 г., действует 3 церкви:

- местная православная религиозная организация (МПРО) прихода Троицкой церкви г.Кызыла РТ Абакано-Кызылской епархии Российской православной церкви (РПЦ); настоятель – иерей Вячеслав Дементьев;

- МПРО прихода храма святителя Иннокентия Иркутского г.Турана РТ Абакано-Кызылской епархии РПЦ; настоятель – иерей Николай Павлов);

- МПРО прихода Иконы Божьей Матери с.Сарыг-Сеп РТ Абакано-Кызылской епархии РПЦ; настоятель – архимандрит Алексей Скороходов.

При православной церкви действует воскресная школа по изучению Библии и истории христианства. Ее посещают люди различного возраста,

около 40% из них - детского и юношеского возраста. В последние годы в церковь часто обращаются с просьбой о проведении тех или иных обрядов. Например, количество крещений увеличилось до 200, венчаний - до 30 в год, в то время как при социализме подробных обрядов совершалось не более 10 в год (Хомушку 1998:112; Татаринцева 2002:99).

### *Распространение нетрадиционных конфессий*

Наряду с традиционными религиями в последние годы в Туве широко распространились нетрадиционные конфессии в различных вариантах, а также другие неорелигиозные объединения. По данным Министерства юстиции на январь 2004 г., на территории республики официально действовали 47 религиозные организации, них 27 были сосредоточены в Кызыле, где наблюдается наиболее активная культурно-религиозная жизнь. В процентном соотношении они распределялись следующим образом: буддисты – 53%, шаманисты – 29%, протестанты – 16%, православные – 2,2%, старообрядцы – 0,8%. (см. «Тувинская правда» от 06.04.04, № 51).

Несмотря на количественное преимущество традиционных религиозных организаций (преимущественно буддийских и шаманских), влияние нетрадиционных конфессий на тувинскую среду достаточно большое. Из них наиболее широкомасштабную деятельность ведут религиозные организации **протестантского** направления, имеющие свои филиалы не только в крупных городах, но и отдаленных кожуунах республики, где преимущественно живут только тувинцы. Следовательно, контингент верующих здесь пополняется не столько за счет русскоязычного населения, сколько коренных жителей. По степени распространенности среди последних наиболее влиятельными являются следующие объединения.

*Южно-корейская церковь христиан веры евангельской «Сун-Бок-Ыл»*, организованная в мае 1995 г. На регулярно проводимых богослужениях стабильно присутствует свыше 400 человек, из них 99% - тувинцы, около 70% - люди молодого и среднего возраста. Из них 100 человек имеют высшее образование. Служба обычно ведется на русском языке, а религиозные песни исполняются на тувинском. Слова и музыку к последним пишет бывший заключенный, а ныне прихожанин церкви Александр Саржат-оол (Walters 2001:36).

В 1997 г. в церкви произошел раскол, в результате которого была создана новая религиозная община «Шынче орук» («Путь к истине»). Ее руководителем стал пастор тувинской национальности Альберт Шин. Прихожанами первой и второй церкви в подавляющем большинстве

являются тувинцы; оба эти организации придерживаются пятидесятнического направления (Хомушку 1998:113).

Последователи этой церкви считают, что буддизм тувинцам, как, впрочем, и корейцам, ничего, кроме нищеты не принес, поскольку он требует от своих последователей пассивного созерцания и отказа от материальных благ. Христианство им кажется более привлекательной религией, способной привести народ к всеобщему процветанию.

В конце 1990-х годов на почве неприязни к буддизму прихожане этой церкви учинили в Улуг-Хемском кожууне акт вандализма. Они публично сжигали портреты Далай-ламы, призывали народ отказаться от буддизма и шаманизма, у которых якобы нет будущего в Туве, и добровольно принять христианство (Walters 2001:36-38).

*Религиозная община Свидетелей Иеговы* официально зарегистрирована в 1993 г., в августе 1999 г. прошла перерегистрацию. Эта община представляет собой довольно крупное объединение, которым также руководит тувинец – Вячеслав Чанзан-оол.

Важным моментом для последователей Свидетелей Иеговы является крещение, которое осуществляется не сразу, а после истечения какого-то времени, когда новый последователь зарекомендует себя как активный служитель и пропагандист веры. Сейчас в Кызыле насчитывается более 100 крещенных членов общины, больше половины из них – тувинцы.

*Миссионерское общество «Христианин»* (зарегистрировано в 1993 г.), относящееся к российскому Союзу христиан веры евангельской, также является достаточно разветвленной и влиятельной религиозной организацией. Данное направление имеет целую сеть «дочерних» объединений практически во всех кожуунах республики, даже в таких, как Тес-Хемский и Эрзинский, где традиционно очень сильны позиции буддизма.

Анализируя деятельность данного общества, О. М. Хомушку отмечает хорошо поставленную систему обучения его последователей (регулярно проводятся конференции, школы и другие формы обучения), а также щедрое финансирование, благодаря которому осуществляется аренда помещений, оказание материальной помощи последователям, обеспечение их необходимой литературой, оплата услуг по переводу изданий на тувинский язык (уже осуществлен перевод Библии) (1998:113-116).

Весной 1997 г. это общество организовало в Кызыле презентацию фильма «Иисус Христос» на тувинском языке. На мероприятии присутствовала делегация христианских миссионеров из США, специально приехавшая в Туву по этому случаю. Она привезла с собой видеокассеты с фильмом, которые в конце презентации были бесплатно розданы всем



присутствующим. Им также досталась литература и гуманитарная помощь.

Принятие частью населения тувинцев христианства способствовало тому, что эта религия в Туве перестала быть прерогативой только русских. Чтобы поддерживать эту тенденцию и впредь, в жизнь общества внесено много этнических черт: прихожанам разрешено носить национальную одежду, службы ведутся на тувинском языке, устраиваются традиционные чаепития и т.д. (Walters 2001:36).

Причина, заставляющая многих тувинцев вступать в нетрадиционные конфессии, на наш взгляд, состоит не только и не столько в том, что их привлекают щедрые дары (хотя в условиях общего экономического спада это и выглядит весьма привлекательно), сколько в низком образовательном уровне тувинских лам, которые в отличие от тех же иностранных миссионеров не умеют выступать перед населением с содержательными лекциями по основам буддийского учения, пропагандируя тем самым традиционное для своего народа мировоззрение. Эту миссию в Туве выполняет геше Джампа Тинлей, по знаниям, умению общаться с аудиторией которому равного нет.

В Туве представлена также еще одна ветвь протестантизма, насаждаемая с Запада – *церковь «Прославления»*. Ею проводятся мероприятия с участием проповедников из Абакана, поскольку она связана с централизованной церковью, которая находится там, а также иностранных миссионеров из Шотландии и США. В 2000 году церковью был организован семинар «Семья-2000», в котором приняли участие и другие пятидесятнические объединения – миссионерское общество «Христианин», церковь «Сун-Бок-Ым» (Тюркские народы 2008:182).

Однако перечень действующих в Туве конфессий не ограничивается вышеперечисленными направлениями, так как имеется еще ряд незарегистрированных религиозных организаций, среди которых, например, выделяется *мусульманская община*, объединяющая главным образом представителей татарской диаспоры.

Появляются также новые религиозные движения. Некоторые из них, например, *Церковь Муна* и *Трансцендентальная медитация* (ТМ), представлены различными образовательными программами. В попытках обрести своих последователей они занимаются распространением литературы, аудио-и видеокассет, время от времени проводят мероприятия религиозного характера. Университет менеджмента Махариши в Кызыле, распространявший ТМ среди населения, просуществовал недолго – с 1998 по 2003 г. За это время учителя ТМ обучили около 3000 человек, из них свыше сотни обучились более продвинутой технике ТМ-Сиддхи, которая, кстати, довольно популярна среди российской интеллигенции (там

же:183).

В Туве есть также немногочисленные группы *кришнаитов* и *бахай*. В своей работе они в первую очередь ориентированы на молодежь, они пытаются агитировать ее прямо на улице, как и свидетели Иегова. Своей организации у них в республике нет; попытка создать и зарегистрировать ее, предпринятая в 1997 г., не состоялась главным образом из-за малочисленности желающих стать ее последователями. С 2000 года агитационную работу в республике ведут представители *Центра Шри Чинмоя*, но пока без особого успеха.

В Красноярском крае, что недалеко от Тувы, расположился *Виссарион* – глава «*Церкви Последнего Завета*». Стараясь охватить своей агитацией весь Сибирский регион, виссарионовцы распространяют свою литературу и в Туве. Их призыв жить в деревне и вести праведный образ жизни в первое время пользовался успехом: некоторые тувинцы, продав свое жилье, переехали туда, где находятся последователи Виссариона. Правда, число таких крайне невелико.

*Церковь Рона Хаббарда*, больше известная в мире как саентология, также пытается внедриться в Туву. Не имея здесь самостоятельной организации, саентологи тем не менее активно распространяют литературу по дианетике. Однако, как отмечают исследователи, из-за сложности подачи материала их литература не пользуется широким спросом, хотя для некоторых, кто интересуется психоэнергетическими техниками, экстрасенсорикой, практическим лечением, она представляет определенный интерес.

Однако из-за отсутствия официально зарегистрированных центров, нерегулярности проводимых мероприятий и малочисленности последователей, все вышеперечисленные новые религиозные движения в Туве не представляют серьезной конкуренции традиционным конфессиям, в первую очередь буддизму и шаманизму. По сведениям О.М.Хомушку, к распространению деятельности зарубежных миссионеров местные жители относятся в целом неодобрительно: 44,29% опрошенных респондентов воспринимают появление таких миссионеров и религиозных объединений отрицательно, 37,78% - индифферентно и только 16,43% - положительно (там же:168).

Следует заметить, что ни одно из официально представленных в республике конфессиональных направлений, в отличие от других регионов России, не имеет политической ангажированности (Анайбан 1999:240-242). Опыт проведения выборов на российском и республиканском уровнях действительно показал, что религиозный фактор местными политиками в Туве не использовался. Не отмечены и факты,

свидетельствующие о том, что религия вызывала межэтническую напряженность и конфликты. Материалы социологических исследований подтверждают это: после столкновений на национальной почве, имевших место в Туве в начале 1990-х годов, именно религиозный фактор в числе других сыграл здесь стабилизирующую роль. Рост религиозного сознания, наблюдаемый среди титульных национальностей Российской Федерации, связан прежде всего с процессами национально-культурного возрождения, что, в свою очередь, служит индикатором этнического сплочения. Наблюдаемое сейчас в Туве повышение интереса к традиционным конфессиям как раз является проявлением этих тенденций в обществе и общественном сознании.

В целом для современной конфессиональной ситуации в Республике Тыва характерна поликонфессиональность, в которой присутствуют две тенденции: возрождение и развитие традиционных религиозных верований и возрастающее влияние новых, преимущественно протестантских религиозных направлений, ранее не имевших распространения в республике.

\* \* \*

Если всего 10-15 лет назад подавляющее большинство современных политиков республиканского масштаба были атеистами, то сейчас положение выглядит совсем иначе. Сегодня вместо Первомайских и Октябрьских праздников, когда-то привнесенных извне и внедренных в местную среду, тувинское население приобщается к Шагаа – традиционному Новому году, Наадыму – летнему празднику скотоводов (приуроченному ко Дню Республики), и забытым праздникам буддийского календаря; а русское население – к Рождеству, Масленице, Пасхе и др.

Республиканские руководители всех уровней вместо правительственных трибун стали занимать почетное место в буддийских и православных храмах. Возможно, официальные власти интуитивно чувствуют потребность в новой общенациональной идее для Тувы взамен коммунистической. И пока не находят ничего лучшего, чем идея духовного возрождения путем обращения к традиционным ценностям духовной культуры. Именно поэтому на вопрос о распространении новых религий в Туве значительная часть опрошенных категорично заявила, что «должны существовать только традиционные религии» – 42,38%; 14,23% считают, что «могут распространяться любые религии», а 17,23% ответили: «могут распространяться любые религии с приоритетом традиционных». При этом озабоченность по поводу сохранения традиционной культуры все же позволяет большинству опрошенных сохранять достаточно толерантную

позицию по отношению к другим конфессиям. Так более половины (54,71%) опрошенных заявили, что «не имеет значения, к какой религии принадлежит человек, если он соблюдает нравственные заповеди» (Хомушку 2000:4).

#### **4. Современная идентичность**

В предыдущих разделах мы коснулись многих вопросов, так или иначе связанных с этническими и этнокультурными процессами, происходившими в Туве в разные периоды ее истории. Мы постарались получить ответы на наиболее важные из них. Например, как происходят контакты тувинцев с представителями других народов, в частности с русскими? Насколько они глубоки? Каковы тенденции развития тувинско-русского билингвизма в современной Туве? Как осуществляется взаимодействие между различными конфессиональными традициями в республике? Воспринимаются ли в целом отношения с тувинцами как конфликтные?

В настоящем разделе мы продолжим рассмотрение этнических и этнокультурных процессов, происходящих у современных тувинцев, через призму формирования у них разных форм идентичности. В связи с этим попытаемся, во-первых, выявить характерные особенности восприятия респондентами самих себя как тувинцев, во-вторых, проанализировать значимые отличия тувинцев от их иноокружения. В первом случае речь идет об исследовании спектра различных идентичностей внутри этнических групп и о выяснении процессов конструирования объединяющих идентичностей; во втором – акцент ставится на изучении механизмов отграничения тувинцев как целого от остального населения Российской Федерации.

Одной из востребованных идентичностей в постсоветской Туве оказалась родовая идентичность, что не случайно, поскольку роль родственных отношений в прошлом у тувинцев носила абсолютный характер, социальные взаимодействия у них всегда основывались на родстве. Таковыми они продолжают оставаться и сегодня, хотя государство со своими функциями значительно потеснило их. Поселения тувинцев обычно основываются так, чтобы сохранить «паутину родства», а общая ориентация личности, действующая внутри социальной структуры, дает возможность сохраняться системе социальных отношений, несмотря на рассеивающую природу расселения (Rubel 1967:240).

При советской власти подчеркивание связей со своим родом воспринималось как «местечковость», «узколобый патриотизм»; подобные проявления пресекались партийными органами. Но от этого родовое