

Senri Ethnological Reports

91

SEN
91

Senri Ethnological
Reports

91

One People, Three Fates:

Tuvans of Russia, Mongolia and China
in Comparative Perspective

Marina Mongush

National Museum of Ethnology
2010 Osaka

ISSN 1340-6787
ISBN 978-4-901906-76-0 C3039

ОДИН НАРОД: ТРИ СУДЬБЫ

М.В.МОНГУШ



ОДИН НАРОД: ТРИ СУДЬБЫ

Тувинцы России, Монголии и Китая в
сравнительном контексте

М.В.МОНГУШ

Национальный Музей Этнологии
2010 Осака

Senri Ethnological Reports

Senri Ethnological Reports is an occasional series published by the National Museum of Ethnology. The volumes present in-depth anthropological, ethnological and related studies written by the museum staff, research associates, and visiting scholars.

General editor Ken'ichi Sudo

Associate editors Shiro Sasaki
Katsumi Tamura
Yuki Konagaya
Tetsuo Nishio
Nobuhiro Kishigami
Akiko Mori
Shigeki Kobayashi

For information about previous issues see back page and the museum website:

<http://www.minpaku.ac.jp/publication/ser/>

For enquiries about the series, please contact:

Publications Unit, National Museum of Ethnology
Senri Expo Park, Suita, Osaka, 565-8511 Japan
Fax: +81-6-6878-8429. Email: hensyu@idc.minpaku.ac.jp

Free copies may be requested for educational and research purposes.

Senri Ethnological Reports

91

ОДИН НАРОД: ТРИ СУДЬБЫ

Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте

М.В.МОНГУШ

Национальный Музей Этнологии
2010 Осака

Published by the National Museum of Ethnology
Senri Expo Park, Suita, Osaka, 565-8511, Japan

© 2010 National Museum of Ethnology, Japan
All rights reserved. Printed in Japan by Yubunsha Co., Ltd.,

Publication Data

Senri Ethnological Reports 91
One People, Three Fates: Tuvans of Russia, Mongolia and China in Comparative Perspective
Marina Mongush P.358
Includes bibliographical references

ISSN 1340-6787

ISBN 978-4-901906-76-0, C3039

1. Tuvan history 2. Ethnography 3. Nomadic peoples of Central Asia 4. Peoples of Turkic World

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТУВИНСКОГО ЭТНОСА	17
Глава II. ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТУВЫ	45
1. Тувинцы в период правления Цинской династии Китая (1758–1911 гг.)	45
2. Падение Цинов и принятие протектората России в 1914 г.	75
3. Образование Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.)	83
Глава III. ТУВИНЦЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ	115
1. Присоединение Тувы к России в 1944 г.	115
2. Тенденции развития тувинско-русского билингвизма	122
3. Конфессиональная ситуация	131
4. Современная идентичность	165
5. Тофалары и сойоты: судьба отколовшихся частей этноса	182
Глава IV. ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ И КИТАЯ	207
1. Расселение, численность и родоплеменной состав	207
2. Этноязыковая ситуация	221
3. Изменения в материальной культуре	238
4. Процессы в духовной культуре	259
5. Межэтнические отношения	281
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	313
БИБЛИОГРАФИЯ	325

Senri Ethnological Reports

- No.90 Rethinking Anthropological Comparison (2010; eds. Akira Deguchi, Minoru Mio; in Japanese)
- No.89 The Diary of Hisakatsu Hijikata (I) (2010; eds. Ken'ichi Sudo, Hisao Shimizu; in Japanese)
- No.88 Annotated Catalogue of Archival Materials on Buryat Shamanism of Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies (2009; ed. Yuki Konagaya; compiled by Olga A. Shaglanova; in Russian)
- No.87 Palauan Children under Japanese Rule: Their Oral Histories (2009; Maki Mita; in English)
- No.86 Tadao Umesao: Written Works (1934-2008) (2009; eds. Tadao Umesao, Akifumi Oikawa, Masatake Matsubara; in Japanese)
- No.85 Applied Study of Medical Anthropology on Health, Medicine, Body and Reproduction (2009; ed. Emiko Namihira; in Japanese)
- No.84 Ethnobiological Studies on the Domestication of Plants and Animals (2009; ed. Norio Yamamoto; in Japanese)
- No.83 Immigrants, Local Communities and the States: Transitions in Asia and Europe (2009; ed. Hiroshi Shoji; in Japanese)
- No.82 "Raven's Arch" (1903-2002) The Jesup North Pacific Expedition Revisited (2009; eds. Kazuyuki Tanimoto, Koichi Inoue; in Japanese)
- No.80, 81 An Anthropology of the Street (Volume 1, Volume 2) (2009; ed. Yasumasa Sekine; in Japanese)
- No.79 A Lexicon of the rGyalrong bTsanlha Dialect: rGyalrong-Chinese-Tibetan-English (Bon studies 12; 2009; bTsan lha Ngag dbang Tshul khriims, eds. Marielle Prins, Yasuhiko Nagano; in English, Tibetan, Chinese and Japanese)
- No.78 Perspectives of Postsocialist anthropology through Japanese Eyes (2009; eds. Hiroki Takakura, Shiro Sasaki; in Japanese)
- No.77 Transnational Migration in East Asia: Japan in Comparative Focus (2008; eds. Shinji Yamashita, Makito Minami, David W.Haines, Jerry S. Eades; in English)
- No.76 A Lexicon of Zhangzhung and Bonpo Terms (2008; eds. Yasuhiko Nagano, Samten G.Karmay; in English and Tibetan)

[国立民族学博物館刊行物審査委員会]

須藤 健一 館長
佐々木史郎 副館長
田村 克己 副館長
小長谷有紀 民族社会研究部
西尾 哲夫 民族文化研究部
岸上 伸啓 先端人類科学研究部
森 明子 研究戦略センター（研究出版委員長）
小林 繁樹 文化資源研究センター

平成22年 4 月30日発行

国立民族学博物館調査報告 91

編 者 マリナ・モンゲーシュ

発 行 人間文化研究機構
国立民族学博物館
〒565-8511 吹田市千里万博公園10-1
TEL. 06(6876)2151(代表)

印 刷 株式会社 遊文舎
〒532-0012 大阪市淀川区木川東4-17-31
TEL. 06(6304)9325(代表)

ВВЕДЕНИЕ

Тувинцы – коренное население Республики Тыва (Тува) в составе Российской Федерации. На территории Тувы, расположенной в бассейне Верхнего Енисея (площадь 175,5 тыс. кв. км), по данным переписи 2002 г., проживают 243.442 тувинцев, что составляет примерно 70 % от всего населения республики (общая численность свыше 305.510 чел) (Тюркские народы 2008:186).

В пределах Российской Федерации также проживают немногочисленные группы тофаларов (тофы) и сойотов, которые в прошлом входили в состав тувинского этноса, но впоследствии отколовшись от него, образовали две самостоятельные этнические единицы. В настоящее время тофалары (около 1 тыс. чел) живут в Нижнеудинском районе Иркутской области, сойоты (не более 3 тыс. чел) – в Окинском и Тункинском районах Республики Бурятия (История Тувы 2001:3).

Часть тувинцев проживает за пределами России: в Монголии (около 12 тыс. чел) и Китае (более 4 тыс. чел) (Монгуш 2002:17,23). В данной ситуации, безусловно, государственный фактор оказывает определяющее влияние на направление современного этнического развития различных групп тувинского населения.

Основная часть тувинского этноса проживает на территории России, где в пределах его расселения образована национальная государственность – Республика Тыва (с 1921 по 1944 гг. – Тувинская Народная Республика; с октября 1944 г. Тува в составе СССР сначала на правах автономной области, затем автономной республики; после распада СССР в 1991 г. – Республика Тыва в составе Российской Федерации).

Ныне Республика Тыва (РТ) является одним из 89 субъектов Российской Федерации, что находит отражение в разносторонних контактах тувинцев с другими народами, распространении русского языка как языка межнационального общения всех народов России.

На территории Монголии и Китая группы тувинского этноса составляют национальные меньшинства и не имеют национально-территориальной государственности. Находясь в иноэтничной среде, тувинцы в течение веков смешивались с другими народами, что приводило, в одном случае, к естественным ассимиляционным процессам, в другом – к их вхождению в состав соседних народов как этнографических групп. В то же время основной их массив в этих странах до сих пор продолжает сохранять свой родной язык, этническое самосознание и определенные

черты традиционной культуры. Все это в целом позволяет говорить о сложном и неоднозначном характере этнического и этнокультурного развития тувинцев за пределами собственно Тувы.

В российской историографии существует достаточно много интересных и разноплановых работ по самым разным аспектам истории, языка, культуры и этнографии тувинцев. Большинство этих работ посвящены тувинцам, живущим в Российской Федерации, где тувиноведение как самостоятельная область отечественного востоковедения получила развитие особенно за последние 50 лет.

Разрешением отдельных проблем по истории, языку, культуре и этнографии тувинцев занимаются научные работники Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Иркутска и Кызыла, среди которых тувинские и нетувинские ученые. Их предшественниками были такие известные исследователи Востока, как А.М.Позднеев (1880, 1883, 1887, 1896), Г.Н.Потанин (1883), В.В.Радлов (1888, 1894, 1907), Г.Е.Грумм-Гржимайло (1899, 1914, 1926, 1930), П.К.Козлов (1915), Б.Я.Владимирцов (1923, 1929, 1934), С.А.Козин (1941), Н.Я.Бичурин (1960), В.Н.Кюнер (1958, 1961) и другие. Им по праву принадлежит большая заслуга в разработке отдельных аспектов тувиноведения, так как в их фундаментальных трудах содержатся разносторонние материалы о различных народах Центральной Азии и Южной Сибири, в том числе интересные и ценные сведения по этнической истории, языку, культуре и этнографии тувинцев.

Немало сведений, причем очень разнообразных, о тувинцах XIX – начала XX вв. содержится в отчетах экспедиций, командировок и самостоятельных поездок, а также в полевых наблюдениях и заметках, составленных известными учеными, путешественниками, общественными деятелями и представителями царской администрации России: А.В.Адриановым (1888, 1904, 1917), Н.Ф.Катановым (1893, 1894, 1903, 1909), Е.К.Яковлевым (1900, 1909), Ф.Коном (1903, 1936), В.Поповым (1905), И.Сафьяновым (1915), М.Сафьяновым (1928), В.Родевичем (1910, 1912, Р.С.Минцловым (1915), П.Е.Островских (1898, 1927, 1927а), Н. Леоновым (1927), Н.П.Масловым (1933), Р.Кабо (1934) и другими. Опубликованные ими работы основаны прежде всего на личном контакте с тувинцами и очень добросовестном собирании и знании полевого материала, являющимся для исследователей необходимым и ценным источником.

Не менее важными источниками по этнической истории, культуре и этнографии тувинцев являются также статьи и монографии ряда российских ученых: В.И.Дулова (1956), Л.П.Потапова (1960, 1966, 1969, 1969а), Л.В.Гребнева (1960), В.А.Гребневой (1972), С.И.Вайнштейна

(1961, 1972, 1974, 1991, 2009), Н.А.Сердобова (1953, 1971, 1984), В.П.Дьяконовой (1975, 1976, 1977, 1979, 1981, 1984, 1995), Ю.Л.Аранчына (1982), М.Х.Маннай-оола (1964, 1970, 1986, 2004), С.Н.Соломатиной (1977, 1988, 1993, 1997), О.М.Хомушку (1998), З.В.Анайбан (1996, 1999, 2005), Г.Н.Курбатского (2001), М.В.Монгуш (2001), З.К.Кыргыз (2002), А.К.Кужугет (2002, 2006), Н.П.Москаленко (2004), В.Ю. Сузукей (2006, 2007), Ч.К.Ламажаа (2008, 2010) и других.

Последние двадцать лет ознаменовались активным изучением Тувы иностранными исследователями, среди которых особо выделяются американцы Дэвид Харрисон и Брайан Донахо, японцы Кадзуко Камогава, Кацухико Танака, Тетцу Масумото, Масахико Тодорики и Наоки Такасима, немка Анетт Оленшляйгель и другие. Все они в разное время попали в Туву, у каждого из них здесь сложилась «своя история покорения края». Результатом их исследований стала серия публикаций преимущественно на западноевропейских языках (Harrison 2000, 2004, 2005, 2007; Donahoe 1997, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009; Todoriki 2008, 2009, 2009a; Oelschlägel 2004, 2005). Несколько работ изданы на русском (Донахо 2006, 2007, 2008, Масумото 2001, 2002, 2003) и японском языках (Kamogawa 1990, Tanaka 2005, Takashima 1998, 1999, 2000, 2003, 2008).

Ряд серьезных исследований посвящены этническим осколкам тувинцев – тофаларам (П.С.Паллас 1788; И.Георги 1788; М.А.Castren 1859; Ю.П.Штубендорф 1854; Н.Костров 1871; Н.В.Васильев 1910; Н.Ф.Катанов 1891; И.А.Евсенин 1919; Б.Э.Петри 1926, 1927, 1927a, 1928, 1928a; Б.Чудинов 1931; V.Dioszegi 1963, 1968; В.И.Рассадин 1971, 1978, 1982, 2000, 2000a, 2008; Л.В.Мельникова 1994) и сойотам (Б.Э.Петри 1927; Л.Р.Павлинская 1993, 2002; В.И.Рассадин 1996, 1999; В.И.Рассадин, Д.Б.Цыренова 1996; Л.Г.Ирильдеева 2000; Н.Л.Жуковская, М.В.Орешкина, В.И.Рассадин 2002; Harrison 2008).

В отличие от весьма разноплановых исследований по тувинцам России, работ по так называемым зарубежным (монгольским и китайским) тувинцам сравнительно мало. О тувинцах Монголии существует ряд серьезных публикаций этнолингвистического, фольклорного, филологического и историко-этнографического характера. Они в основном написаны монгольскими (С.Бадамхатан 1960, 1962, 1996; Л.Болд 1968, 1975; Ж.Цолоо 1972; Г.Золбаяр 1993; Б.Баярсайхан 2001, 2002, 2003, Ц.Уламсуренгийн 1997, 2000, 2003, 2003a) и тувинскими учеными (Ю.Л.Аранчин 1975; Д.А.Монгуш 1983; М.Х.Маннай-оол 1995, 1995a; П.С.Серен 1993, 1997, 2000, 2007; М.В.Монгуш 1999, 2000, 2001, 2003, 2003a; Е.В.Айыжы 2002. З.Б.Самдан 2003). Большая заслуга в изучении

одной из групп монгольских (цэнгэльских) тувинцев принадлежит немецкой исследовательнице Э. Таубе. Основная часть ее работ опубликованы на немецком и английском языках (1967, 1970, 1974, 1974a, 1975, 1980, 1981, 1983, 1995, 2000, 2002, 2004, 2008); и лишь несколько из них – на русском (1975, 1994, 1980, 2007). Практически нет такой стороны их жизни и быта, которой она не коснулась бы в своих исследованиях. Вместе с тем есть публикации и других зарубежных авторов, также посвященные монгольским (хубсугульским) тувинцам (V.Dioszegi 1961, 1962, 1963a; O.Farkas, 1992; M.Pedersen 1999; A.Wheeler, 1999; E.Ragagnin, 2000). Цаатанами (или туха) Монголии занимаются японские исследователи Тетцую Инамура (2005), Микия Нишимура (2003) и Иппей Симамура (2004).

В работах о монгольских тувинцах можно найти весьма ценные сведения об их языке, численности, расселении, этническом составе, истории, культуре и т.д. Многие из них написаны исследователями-очевидцами, которые делали те или иные выводы на основе собственных наблюдений.

В настоящее время наиболее изученными из числа этнических групп, проживающих за пределами Тувы, являются монгольские тувинцы, что в известной мере объясняется наличием относительно беспрепятственной границы, благодаря которой осуществляются контакты не только между обычными гражданами, но и исследователями.

Несколько иначе обстоит дело с тувинцами, живущими в Китае. Вплоть до недавнего времени они оставались почти неисследованной во всех отношениях и даже загадочной группой населения страны. Как российская, так и зарубежная этнографическая наука долгое время не располагала какими-либо данными, которые давали бы более или менее целостное представление о них. Крайне редкие и очень скудные упоминания об этой группе тувинцев, встречавшиеся в научной литературе, представляли собой лишь мелкие штрихи, по которым невозможно было судить о ней (М.И.Венюков 1871; С.М.Абрамзон 1961; Ш.Кудайбердыев 1990). Те крупницы, которые нам удалось обнаружить, представляли собой небольшие по объему, но ценные по содержанию статьи, принадлежавшие, как правило, китайским исследователям (Сун Чжэнчун 1982, 1985; Хэ Синялн 1986; Сюй Лицзюнь 1989; Geng 2000). Результаты их работ впоследствии дублировались в нескольких публикациях российских авторов (Ш.Ч.Сат, Л.Ю.Доржу 1989; М.А.Решетов 1990).

Летом 1993 года автору данного исследования представилась возможность побывать в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР) Китая, где состоялось личное знакомство с живущими там тувинцами, их

повседневной жизнью, бытом и культурой. Собранный нами полевой материал лег в основу нескольких научных статей (Монгуш 1995, 1995а, 1996, 1996а, 1998, 2000, 2003, 2003а, 2004, 2004а) и обобщающих монографий (1997, 2002). Это позволило частично восполнить существующий пробел в изучении китайских тувинцев, хотя, конечно, многое еще предстоит сделать в этом направлении.

После нас исследования среди китайских тувинцев вели, по крайней мере, еще два человека. В 2005 г. в Блумингтоне в США вышла монография казахского исследователя Таланта Мавканули «Тексты тувинцев Джунгарии» в серии «Исследования Института по Внутренней Азии» (Mavkanuli 2005). В ней содержится 13 текстов по истории; 7 историй жизни конкретных людей; 6 народных сказок; 7 песен и благопожеланий; 4 интервью; глоссарий и библиография. В 2007 году у китайских тувинцев побывал японский музыковед Масахико Тодорики; результаты его исследований опубликованы в электронной версии сборника датского общества по изучению Центральной Азии (Todoriki 2009а).

Настоящая монография является первой попыткой исследовать тувинцев России, Монголии и Китая в сравнительном плане, что само по себе является новой и актуальной проблемой, так как в российской и зарубежной этнологии она еще не ставилась. Более того, время и сопутствующие обстоятельства для этого, как нам кажется, уже назрели.

Основная цель предлагаемой работы состоит в изучении этнических и этнокультурных процессов, происходящих у тувинцев, проживающих в Российской Федерации, а также в Баян-Улэгэйском, Кобдоском, Хубсугульском аймаках Монголии и Алтайском аймаке Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая. Особое внимание уделяется также проблемам развития у них современной идентичности.

Предметом изучения явилось этническое и этнокультурное развитие российских и зарубежных тувинцев, которое исследуется на основе анализа состояния таких важнейших этнических признаков, как язык, этническое самосознание, материальная и духовная культура, способность этнофоров к внешнему контакту. Правомерность такого подхода объясняется тем, что изучение истории формирования и специфики этнического развития вышеназванных групп является одной из актуальных задач современного тувиноведения.

Для более полного раскрытия темы нам пришлось тщательно изучить группу необходимых вопросов, без рассмотрения которых невозможно решение поставленной задачи, а именно, изучение основных этапов этнического и исторического развития тувинцев, исследование

объективных и субъективных причин вхождения Тувы в состав СССР в 1944 году; анализ этнического, лингвистического и конфессионального состава населения Республики Тыва – основного региона наиболее компактного проживания тувинцев.

Теоретической и методологической основой работы послужили исследования и обобщающие труды российских и зарубежных ученых по тем или иным теоретическим вопросам, которые так или иначе возникали перед нами. Например, очень важным моментом в нашем исследовании являлся вопрос о подразделениях этноса, в данном случае тувинского, которые в силу различных причин оказались в отрыве от материнского ядра и живут в иноэтничной среде. Несмотря на определенные достижения в изучении подобных этнических образований (Кузеев, Бабенко 1992:17-38), теоретические проблемы, связанные с определением их места в иерархии этнических общностей, долгое время оставались неразработанными. Отсутствовала и соответствующая терминология для обозначения всего многообразия упомянутого типа этнических общностей. Случалось, что некоторые исследователи часто употребляли одни и те же термины для обозначения типологически разных этнических явлений или наоборот – для обозначения этнических общностей одного порядка применяли различные термины.

В результате смысловое разнообразие используемых терминов не только затрудняло, но подчас и искажало понимание и без того сложной этнической реальности. Первая попытка обобщить накопленный материал по иерархии историко-культурных образований была предпринята Р.Г.Кузеевым и В.Я.Бабенко (1985:14). Они предложили все многообразие этнических общностей свести к двум основным, базовым типам подразделений этноса – этнографическим и этническим группам, которые «являются основными родовыми понятиями этнических образований, таксономически низшего порядка, чем этнос» (1992:17).

Согласно предложенной классификации, как этнографические, так и этнические группы являются подразделениями этноса и в этом качестве обладают, в пределах общих свойств этноса, определенным языковым и культурным своеобразием. Различает же их такой существенный признак, как территория формирования и функционирования. Этнографические группы, по Р.Г.Кузееву и В.Я.Бабенко, складываются на основной этнической территории и не изолированы от этнического ядра, что весьма существенно.

Будучи органической частью материнского этноса, этнографические группы участвуют в процессе его консолидации в более сплоченную общность, в том числе и национальную, т.е. участвуют в поступательном

этнокультурном развитии этноса, общим результатом которого является постепенная нивелировка локальных особенностей и слияние с преобладающей, наиболее крупной и развитой этнической общностью. Другими словами, под этнографической группой следует понимать внутренние части этноса, отличающиеся от основного массива определенными особенностями в языке, в материальной и духовной культуре, однако функционирующие в территориальных рамках материнского этноса и участвующие в процессах внутриэтнической консолидации (Кузеев, Бабенко 1992:18-19). В пределах Республики Тыва, например, этнографической группой могут быть признаны жители местности Кунгуртуг Тере-Хольского кожууна, в силу географических условий живущие достаточно изолированно от основной массы тувинского населения, а потому имеющие некоторые особенности в языке и бытовой культуре, но при этом все же вписывающиеся в контекст основного этноса. Этнографической группой можно считать также и тувинцев-тоджинцев, которые, с одной стороны, как бы и являются частью большого тувинского этноса, с другой – имеют ряд отличительных признаков в языке, хозяйственном укладе, антропологическом типе, фольклоре и психологическом складе, которые выделяют их из основной массы тувинцев. В литературе неоднократно отмечается, что тувинцы-тоджинцы отличаются от жителей других районов Тувы своим языком и обычаями, они «не представляют строго определенной расы», «среди них можно встретить как типичные европейские лица, так и монгольские, а также разные переходные степени», а честность у них «поразительная и это сильно отличает их от урянхов (тувинцев – М.М.) всех других хошунов» (см. Традиционная культура 2003:175-177).

В отличие от этнографических этнические группы расселяются и функционируют в известном отрыве от материнского этноса, вне основной территории его расселения, в большем или меньшем отдалении от нее в иной этнической, языковой и культурной среде. Оказавшись в изоляции, этнические группы, как правило, уже не участвуют в консолидационных процессах этноса, входя в языковые, хозяйственно-культурные и этнические связи с окружающим населением на новой территории. Этнические группы в силу объективных причин (территориальной, языковой, хозяйственно-культурной разобщенности с этническим ядром и, как следствие, слабой, иногда полностью отсутствующей связи с ним) как бы «выпадают» из орбиты общего этноэволюционного процесса этноса и с момента отрыва свое развитие продолжают в «автономном» состоянии, постепенно подвергаясь этнотрансформационным изменениям. Исходя из этого, Р.Г.Кузеев и В.Я.Бабенко предлагают относить к этническим

группам те осколки этноса, которые в силу исторических причин оказались вне основной территории этноса и, следовательно, в отрыве от него. При этом под понятием «этническая группа» они имеют в виду все типы территориально разобщенных частей этноса, в том числе оказавшихся в составе иных государственных образований (1992:19).

Таким образом понятие «этническая группа» по своему содержанию вполне применимо к тувинцам, живущим в Монголии и Китае. Так как группы эти функционируют в отличных, чем на основной территории расселения, условиях, их этническое развитие протекает несколько иным образом, отличаясь от материнского этноса интенсивностью, направленностью и особенностями этнокультурных процессов.

Однако при существенном различии между этническими и этнографическими группами, все же есть нечто общее, что их объединяет: как и любые другие формы этнической общности, их облик складывается в течение длительного времени под воздействием многих факторов – природно-географических, хозяйственных, исторических, этнических, демографических, политических и т.д. Особе значение имеют интенсивность и протяженность во времени культурных контактов этнических и этнографических групп с другими народами.

Многочисленные исследования этнических групп выявили другую характерную деталь, а именно, сохранение, порою и бытование архаических языковых, культурно-бытовых явлений, подчас более древних по форме, чем на территории основного расселения этноса. Хотя фиксирование таких элементов и не входило в задачу нашего исследования, тем не менее, мы попытались уделить им некоторое внимание в своей работе.

Важно также заметить, что применительно к монгольским и китайским тувинцам мы сознательно избежали термина «диаспора», ставшего «попросту модным, расхожим словом, которое принято употреблять, когда речь идет об этнических группах» (Safran 1991; Dabag, Platt 1993:117-145; Милитарев 1999:24-33; Попков 2002:6-22; 2003). Ознакомившись с многочисленными работами, посвященным теории диаспоры (Р.Бруйберкер 2000:6-32; П.Колсто 2001:6-38; Х.Полкингтон, М.Флинн 2002:8-34; В.А.Тишков 2000:43-63; 2003а:167; Ю.И.Семенов 2000:64-74; С.А.Арутюнов 2000:74-78; Г.Шеффер 2003:162-184; В.Дятлов 2004:126-138; М.Фадеичева 2004:140-154), мы пришли к выводу, что рассматриваемые нами группы тувинцев не могут быть определены как «диаспора», поскольку так называют тех, кто сам или их предки были рассеяны из особого «изначального» центра в другой или другие периферийные или зарубежные регионы (Тишков 2000:43-63). Иными

словами, речь об этнической диаспоре может идти только в том случае, когда часть того или иного этноса живет на чужой этнической территории, принадлежащей другой этнической общности. Классическими моделями диаспоры являются евреи, армяне, греки, цыгане, палестинцы, китайцы, индийцы (Попков 2003:11). Тувинцы же таковыми не являются, так как изначально жили на своей исконной этнической территории, которая впоследствии была разделена между тремя государствами – Россией, Монголией и Китаем. Сегодня они представляют собой этнос, состоящий из этнического ядра, сосредоточенного в Республике Тыва, и этнической периферии – компактных групп, отделенных от основной части и живущих дисперсно в Монголии и Китае.

Поскольку тувинцы в каждой стране взаимодействуют с представителями разных этносов, мы не могли обойти стороной и спектр их межэтнических отношений. В теоретической этнологии и этносоциологии понятие «межэтнические отношения» служит для обозначения складывающихся в процессе жизнедеятельности и взаимодействия этнических общностей социальных отношений между этносами, этническими группами, а также отдельными людьми разных национальностей. В российской литературе выделяется два подхода к проблеме межэтнических отношений – деятельностный и семиотический (Ерохина 2000:27-31).

Сторонники деятельностного подхода С. А. Арутюнов, С. Н. Еремин, С. Г. Ларченко характеризуют межэтнические взаимодействия как преимущественно однонаправленный процесс воздействия более развитой культуры на менее развитую. При этом С. А. Арутюнов выделяет две модели межкультурного взаимодействия: взаимодействие локальных культур с общемировой индустриально-городской культурой и взаимодействие локальных культур друг с другом, частным случаем которого является взаимодействие между этническими культурами. Определяя культуру как систему способов деятельности, С. А. Арутюнов характеризует взаимодействие как асимметричный процесс, в котором одна из культур выступает донором, а другая – реципиентом (1989:114, 130, 157).

С. Г. Ларченко и С. Н. Еремин рассматривают межэтническое общение как одну из сторон целостного процесса межэтнического взаимодействия. Содержание межэтнического взаимодействия как стороны межкультурного контакта, по их мнению, является взаимодействием систем производства человека, а результатом – формирование новых этнических общностей (типа советского общества в прошлом). Эти авторы понимают культуру как конкретно-историческое единство системы социальной

деятельности (1991:100, 161, 163). Разделяя точку зрения сторонников деятельностного подхода, они приходят к выводу об односторонней направленности межкультурных, а значит, и межэтнических взаимодействий. Тем самым заранее предопределяется результат этих взаимодействий – передача накопленных культурных богатств из высокоразвитой культуры в слаборазвитую. Под этим углом зрения сформировалась оценка содержания процесса межкультурного взаимодействия как безусловно положительного явления для всех его участников: более развитая культура оказывает менее развитой помощь, что способствует ее ускоренному развитию.

Сторонники семиотического подхода воздерживаются от такой однозначной оценки направленности межкультурного взаимодействия. А. М. Аблажей, например, рассматривает взаимодействие между этническими культурами как один из типов межкультурного взаимодействия и пытается построить типологию взаимодействия с точки зрения его субъектов. В качестве последних он выделяет: 1) локальные (этнические) культуры; 2) субкультуры, существующие в рамках единой культуры; 3) представителей разных культур, вступающих в индивидуальное взаимодействие. А. М. Аблажей определяет культуру как локально ограниченное, в структурном отношении целостное образование, главную роль в котором играют такие структурные элементы, как мифология, язык, религия, искусство, обычное право. Межкультурные, в том числе межэтнические взаимодействия, по его мнению, возможны, но они не носят закономерного характера, следовательно, нельзя заранее говорить о направленности этого процесса (1994:13).

Ю. М. Лотман, придерживающийся также семиотического подхода, в качестве существенного в процессе взаимодействия между культурами выделил такой признак, как поток информации, направленный от передающей культуры к принимающей, который в определенный момент меняет свое направление. В то время как один из участников взаимодействия осуществляет передачу информации, другой соблюдает паузу и находится на приеме. Существенной чертой подобного взаимодействия, как считает Ю. М. Лотман, является неприязнь принимающего к тому, кто над ним доминирует (1995:121-125).

Различия в характеристике направленности межкультурного взаимодействия, на наш взгляд, состоит в том, что у сторонников деятельностного подхода существует критерий (уровень развития технологий и степень независимости человеческого сообщества от воздействия природной среды), облегчающий оценку уровня развитости той или иной культуры, в то время как у исследователей, придерживающихся

знаковой концепции, есть сомнения по поводу того, что позиция взаимодействия подразумевает приязненные отношения народов в процессе межкультурного взаимодействия, их реального сближения, более того, они обращают внимание на то, что в ряде случаев результатом взаимодействия может быть «поглощение» (ассимиляция) одной из участвующих сторон другой.

Избегая полного переложения подобных теоретических разработок на тувинско-русские, тувинско-монгольские, тувинско-казахские, тувинско-китайские межэтнические контакты, мы все же отдельные их положения взяли на вооружение.

Особую сложность представляли для нас тофалары и сойоты. Исследуя механизм образования их в отдельные обособленные этнические единицы, мы постоянно задавали себе следующие вопросы. Насколько сохраняют и воспроизводят тофалары и сойоты социально-экономические и культурные параметры материнского этноса? Насколько их культурная характеристика в момент изучения являлась отражением влияния иноэтнической среды? Не трансформировались ли они в специфические этнические общности, не воспроизводящие в полном объеме структуры как своего этноса, так и преобладающего на территории функционирования группы?

Однако на примере тофаларов и сойотов мы воочию убедились, что широко распространенные представления о том, что результатом контактов этнических общностей всегда и непременно является взаимообогащение культур, далеко не всегда соответствуют реальности. Хотя взаимодействие первых и последних с другими этносами в целом сопровождалось приобретением новых, в большинстве прогрессивных компонентов культуры, оно также вызвало и потерю традиций, перестройку в хозяйстве, в этнической психологии, в сфере духовной культуры, в семье и семейных отношениях и т.д. При этом не все приобретенные культурные новации вписывались в структуру традиционной культуры, подчас, напротив, разрушали ее. В совокупности поток изменений вызвал временные спады в этнокультурном развитии рассматриваемых групп, ослабил уровень их консолидированности и, как следствие, привел к ассимиляции отдельных их частей в составе других этнических образований, появлению новых групп (в том числе перешедших на оседлость, сменивших сельский образ жизни на городской) со смешанными, переходными чертами культурных признаков. Сущность этих противоречивых процессов до сих пор мало изучалась, либо изучалась исключительно под углом «глубокой прогрессивности» любых межэтнических культурных взаимодействий.

В настоящее время у тофаларов и сойотов нет с материнским этносом

общей территории и реальных экономических связей, но они, несомненно, «осколки» тувинского этноса, превратившиеся в новые этнические общности со своими этнонимами.

Подобные случаи далеко не единичны, они происходят всюду, о чем, в частности, пишет А.М.Решетов: «У некоторых этнографических и этнических групп в те или иные исторические периоды проявлялась, а порой проявляется и сейчас, тенденция рассматривать себя как самостоятельную этническую единицу, а не как часть какого-то этноса» (1992:134). Поэтому стремление сойотов заявить о своей этнической самостоятельности не только от тувинцев, но и от бурят, частью которых они практически стали, во многом обусловлено желанием получить право на оформление национальной автономии, что, собственно говоря, и было осуществлено в ноябре 2000 года. Тофалары право на признание себя самостоятельным этносом получили гораздо раньше – в 1951 году и с тех пор его не утрачивали.

Материал по тофаларам и сойотам наглядно показал, что вопросы этнической идентификации, отнесения себя к тому или иному этносу или к его подразделениям часто решаются в зависимости от остроты той или иной этнической и конфессиональной ситуации. Так, в советское время сойоты с утратой тувинского, но с усвоением бурятского языка, который фактически заменил им родной язык, не спешили называть себя «сойотами», предпочитая в паспорта записываться бурятами. Однако в постсоветское время, когда влияние этнического фактора заметно возросло и стало престижным проявление любой этничности, усилилось национальное чувство сойотов и противопоставления себя бурятам: «мы сойоты, а не буряты». А тофалары, в свою очередь, сильно подвергшись в советское время христианскому влиянию, в постсоветский период стали вновь осознавать себя шаманистами и частично буддистами.

Длительные, чрезвычайно сложные и противоречивые процессы взаимодействия тофаларов и сойотов с представителями других этносов, их оторванность от материнского этноса, а также современные этнокультурные процессы, охватившие все народы бывшего СССР, в конечном счете привели к тому, что их первоначальная принадлежность к единому тувинскому этносу оказалась окончательно утраченной, а новая – тофаларская и сойотская – значительно укрепилась. Сейчас эти «осколочные» этнические общности играют самостоятельную роль в общественной жизни своих регионов и вполне возможно, что они продолжат свои усилия, направленные на их дальнейшее этническое и культурное возрождение.

В целях более полного освещения темы нами был привлечен

значительный круг самых разных по характеру и содержанию источников, которые можно разделить на следующие группы: литературные источники; данные, полученные из бывшего партийного архива Тувинского обкома КПСС, ныне Центра архивных документов партийных и общественных организаций (ЦАДПОО) – филиала Центрального Государственного архива Республики Тыва (ЦГА РТ), Рукописных фондов Тувинского института гуманитарных исследований (РФ ТИГИ), Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского Отделения РАН (РФ ИМБТ СО РАН), Красноярского краеведческого музея; Архива С-Петербургского отделения Института востоковедения РАН; полевые материалы автора, характеризующие различные стороны хозяйства и культуры зарубежных тувинцев.

Значительный материал о тувинцах Монголии был получен у монгольских студентов тувинского происхождения, обучающихся на отделении тувинского языка и литературы филологического факультета Тувинского Государственного университета (ТывГУ). Именно их данные позволили выделить национально-специфические и иноэтнические черты, этнолокальную специфику в быту и культуре монгольских тувинцев.

При написании работы были применены методы комплексного анализа и историко-этнографической реконструкции. Структура монографии подчинена общим целям и задачам исследования; она состоит из Введения, четырех глав и Заключения.

Теоретические выводы, сделанные в работе, по большей части носят универсальный характер, их можно отнести не только к рассматриваемым тувинцам, но и к тем этносам, которые прошли примерно тот же путь исторического развития, что и тувинцы, и в настоящее время живут дисперсно. К ним относятся, например, казахи, киргизы, монголы, буряты, калмыки и другие, которые живут вместе с тувинцами в одном регионе – в Центральной Азии.

Мы надеемся, что результаты этой, вне всякого сомнения, очень интересной и вместе с тем достаточно сложной проблемы поспособствуют, с одной стороны, выявлению общего и особенного в этническом и этнокультурном развитии различных групп тувинского этноса, с другой – поможет выяснить и определить, какие компоненты этноса являются наиболее устойчивыми, а какие, напротив, подвержены трансформации и постепенной утрате. В то же время следует признать, что работа никоим образом не претендует на исчерпывающее освещение поднятой в ней темы, поскольку последняя слишком сложна и многоаспектна. Однако, если наш скромный труд хоть в какой-то мере поможет решению некоторых проблем этнической истории тувинцев, их языка и культуры, а

также места тувинцев среди других национальных меньшинств России, Монголии и Китая, то будем считать, что он не был напрасным.

Автор выражает глубокую признательность зарубежным коллегам, в первую очередь, известному английскому антропологу, профессору Кембриджского университета (Великобритания), доктору Кэролайн Хамфри, чья поддержка сыграла решающую роль в осуществлении поездки в Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая. Непосредственное знакомство с живущими там тувинцами состоялось благодаря дружеской помощи китайских коллег, докторов Цуй Йен Ху и Дильмурата Омара, которым от всего сердца выражается искренняя благодарность.

При сборе материалов о тувинцах Монголии неоценимую помощь оказали граждане этой страны – У.Цэцэгдарь, Б.Баярсайхан, Г.Золбаяр, И. Папизан и другие. Весьма ощутимую профессиональную поддержку оказывал также директор Монгольского фонда культуры, доктор Ичинхорлоо Лхагвасурэн.

Автор считает своим долгом также выразить глубокую благодарность Национальному музею этнологии (г.Осака, Япония), прежде всего его директору, доктору Кеничи Судо за предоставленную возможность быть приглашенным профессором в 2009-2010 гг. Постоянную помощь в процессе работы оказывала директор департамента социальных исследований Национального музея этнологии (Минпаку), доктор Юки Конагая, чья вера в творческие возможности автора согревала ее вдали от родины. Ценные советы и замечания при подготовке монографии к изданию были даны профессором Сиро Сасаки (Минпаку).

Наконец, выход этой книги был бы невозможен без поддержки и любви родителей автора, Галины Шырвановны и Василия Бора-Хоевича Монгушей, а также ее супруга Александра Юрьевича Кривоногова, которым низкий поклон за их понимание, терпение и заботу.

Глава 1. ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТУВИНСКОГО ЭТНОСА

Проблема происхождения тувинского этноса долгое время принадлежала к числу наиболее сложных и спорных аспектов этнической истории Центральной Азии. Начиная со второй половины XX в. эта проблема привлекала к себе пристальное внимание ученых-тувиноведов. Одна за другой рождались гипотезы, высказывались догадки и предположения, исследовались различные стороны этнической истории тувинцев. Этот неизменный, не угасающий до наших дней интерес объясняется многими причинами, в особенности тем обстоятельством, что письменными источниками засвидетельствовано существование тувинцев под разными названиями. В более ранний период (XVII — XVIII вв.) они были известны под названием урянхи (урянхайцы - М. М.), в более поздний (XIX — начало XX в.) — сойоты.

Неослабевающий интерес к этнической истории тувинцев вызван также той своеобразной ролью, которую играли предки современных тувинцев в исторических судьбах целого ряда народов и племен древности и средневековья. Немаловажным является и то обстоятельство, что в настоящее время тувинцы проживают на территории трех стран — России, Монголии и Китая.

Основоположниками изучения этнической истории тувинцев по праву являются русские ученые XIX — XX вв. — Н. Я. Бичурин (1950, 1953), Г. Н. Потанин (1883), Г. Е. Грумм-Гржимайло (1926), Н. Ф. Катанов (1903); а в советское время — А. П. Окладников (1957), Д. Г. Савинов (1985), Н. А. Сердобов (1971), С. И. Вайнштейн (1957, 1969, 1988) и другие, внесшие наиболее весомый вклад в разработку этой проблемы.

Достоянием современного тувиноведения стали также работы ряда тувинских исследователей, в которых приводятся ценные исторические и этнографические сведения, позволяющие уверенно утверждать, что, по крайней мере, во второй половине XVII в. тувинцы уже обитали на территории нынешней Республики Тыва, либо по соседству с ней (Маннай-оол 2004; Монгуш 2002:13-21).

Существенное значение для изучения вопросов этнической истории тувинцев имели сочинения китайского историка Сымацяна, ряда тюркских и арабо-персидских авторов, таких как Гардизи, Махмуда Кашгарского, ал-Марвази, ал-Идриси, Рашид ад-Дина и других. Их труды во многом

способствовали раскрытию этногенетических связей тувинцев и некоторых сторон их этнической истории.

В 1950-60-е годы достаточно активно проводились исследования археологов, этнографов, историков и языковедов в области изучения проблемы происхождения тувинского этноса. Результаты этих исследований показали, что основное ядро тувинского этноса или, по крайней мере, один из основных компонентов, вошедших в его состав, имеют центральноазиатское происхождение. Вместе с тем было признано, что вопрос о более точной локализации основного этнического ядра тувинцев остается еще недостаточно изученным.

Ценные данные по вопросам этнической истории тувинцев содержит второе издание первого тома «Истории Тувы», написанное коллективом ученых, на протяжении нескольких десятилетий занимавшихся исследованием Тувы (2001).

Перечисленные материалы и источники служат прочным фундаментом для выявления главных этапов этнической истории тувинцев. К настоящему времени определились основные этапы становления и формирования тувинского этноса, растянувшиеся по времени на несколько веков, в течение которого каждая новая историческая эпоха, пришедшая на смену старой, непременно вносила свои этнические компоненты в этногенез местных племен Центральной Азии и Южной Сибири.

Находки древнейших археологических памятников свидетельствуют, что в своем историческом развитии племена, населявшие Туву еще в каменном веке, были тесно связаны с широким культурным ареалом; особенно активными были культурные контакты жителей горно-степных территорий с Центральной Азией, а горно-таежных районов — с Южной Сибирью. Обнаруженные здесь памятники позволяют утверждать, что территория современной Тувы, особенно ее южные и центральные районы, были заселены людьми еще в глубокой древности. Здесь, в частности, были найдены архаические каменные орудия типа ручного рубила, которые по археологической типологизации относятся к ашельскому времени – 400-100 тыс. лет назад. В то далекое время в Туве обитали небольшие группы охотников-собирателей, которые по мере необходимости двигались за стадами диких животных. Они жили в небольших примитивных хижинах и шалашах и, возможно, в пещерах. Культуру ашельцев специалисты относят к нижнему палеолиту — заре человеческой истории (История Тувы 2001:8).

Значительно больше находок относится к более позднему времени, получившему название «мустье» и датируемому обычно в пределах 100 — 40 тыс. лет назад, — времени обитания неандертальцев. Памятники

этого периода лучше всего изучены на юге республики — в долине реки Саягы; известны они также в Центральной Туве. Важную роль в их открытии сыграла Саяно-Тувинская экспедиция Академии наук СССР, руководимая А. Д. Грачом (1969:54). По материалам этой экспедиции трудно восстановить хозяйственную деятельность и быт тогдашних обитателей Тувы. Можно лишь предположить, что социальная организация общества была достаточно сложной: складывались прочные сплоченные коллективы, возникали группы общин, пользующихся сходным инвентарем на обширных территориях, что позволяло некоторым ученым видеть в этом сходстве существование определенных археологических культур. Уровень развития общества и людей, соответствующий мусьерским охотникам и собирателям, был сравнительно высоким (История Тувы 2001:14).

Приблизительно 35 тыс. лет назад человек современного типа, т. е. *homo sapiens*, сменил неандертальцев, в результате чего верхнепалеолитическая технология сменила мусьерскую. На основании находок памятников верхнего палеолита в Туве можно сделать вывод, что ее обитатели жили небольшими родовыми общинами, занимаясь охотой и собирательством. Свои орудия они по-прежнему изготавливали из камня, рога, кости и дерева приемами отбивки и мелкой подправки. Верхний палеолит с точки зрения общественного развития — эпоха становления первобытно-общинного и родового строя. Археологические материалы, прежде всего типы орудий и способы их изготовления, не отражают различия в социальных структурах, но фиксируют дальнейший процесс развития человека — их изготовителя. Усложняются конструкции жилищ при сохранении чума. Вероятно, были и поселения из нескольких жилищ, как это наблюдалось в некоторых других районах Сибири.

В эпоху позднего палеолита создавались и вызревали предпосылки для еще более быстрого прогресса в новом каменном веке. Совершенствование орудий труда, сооружение жилищ делало людей более приспособленными к любым неблагоприятным условиям природной среды. На территории Тувы известно несколько десятков позднепалеолитических стоянок; они обнаружены также на Алтае, в Монголии, Прибайкалье и Китае.

Вслед за палеолитом наступил переходный период в истории человечества, в том числе в жизни племен Тувы, получивший название мезолита. Начало его связывают с наступившим около 8300 лет назад потеплением климата и отступлением ледников, в результате чего бывшие тундростепи заросли лесами, некоторые крупные животные (мамонты) вымерли, других (бизонов) стало меньше, северные олени отошли в

тундру и горные массивы; увеличилось количество лесных видов, таких как лось, которые требовали иных способов охоты, что привело к распространению лука и стрел с каменными наконечниками. Увеличилась влажность, появились мелкие реки, стойбища людей стали более кратковременными, появилась специализация в охоте на определенных животных, в частности, на козерога. Именно на него охотились обитатели позднепалеолитической стоянки напротив устья Хемчика; там обнаружены очаги, выкладки из камня, кости козерогов, орудия, кремневые наконечники стрел (там же:21). В южных и центральных районах Тувы найдены следы деятельности людей этого времени: они продолжали вести охотничье-собираТЕЛЬский образ жизни, постепенно совершенствуя орудия труда, изготовленные в основном из камня.

На смену мезолиту 6-5 тыс. лет назад в Евразию пришел неолит, сыгравший важную роль в истории хозяйства и культуры народов данного региона. К этому времени люди уже расселились почти по всей Сибири, достигнув берегов Ледовитого океана. В Туве, как и в других районах мира, появилось гончарство, что знаменовало новую ступень развития. Был освоен производственный процесс, связанный с применением огня, давший в руки людей нечто совсем новое, чего не существовало прежде в природе: керамическую посуду и другие изделия из глины, приобретшие долговечность и прочность камня (там же:24).

Вслед за неолитом наступил энеолит, или медно-каменный век, а затем эпоха бронзы. В это время люди научились использовать медь (и другие самородные материалы), а также ее соединения с мышьяком и оловом, получая бронзу. Произошло освоение огромного степного пространства; массовое распространение получили курганные обряды захоронения. Устанавливались разнообразные контакты между различными группами, которые привели к сложению подвижных форм скотоводства и знакомству с достижениями раннеземледельческих цивилизаций, расположенных на пограничье с Великим поясом степей. Это влияние через посредство диффузии и миграции какой-то части населения из первоначальных очагов становления степного скотоводческого хозяйства достигло и Саяно-Алтайского нагорья.

В конце III тыс. до н.э. на территорию Тувы проникла первая волна этих мигрантов, материальная культура которых была близка к афанасьевской, названной так в честь могильника, расположенного у Афанасьевой горы в Хакасии. Исследователи полагают, что афанасьевцы были первыми людьми, принесшими на юг Сибири производящие формы экономики. Они хорошо знали домашних лошадей, овец, коз, крупный рогатый скот, в том числе и яка. Антропологический тип и характерные

особенности материальной культуры афанасьевцев позволяют связывать их происхождение с древнеямской культурно-исторической областью, занимавшей во второй половине IV-III тыс. до н.э. все восточно-европейские степи от Дуная до реки Урал (Алексеев 1974:390).

Антропологический тип населения Тувы неолита и бронзы из-за ограниченного количества находок костных останков людей еще недостаточно изучен. Но большинство исследователей считают, что здесь обитали люди древнего европеоидного типа (История Тувы 2001:37).

VIII-III вв. до н.э. характеризуются проникновением на территорию современной Тувы новых племен, которые в значительной мере вытеснили прежних жителей Верхнего Енисея. В их хозяйстве, культуре, быте и даже в языках было много общего, что позволило ученым назвать их общинный мир **скифо-сибирским**, так как наиболее известными среди них были скифы, которые по сведениям древних источников, населяли бескрайние степи от Дуная на западе до Ордоса на востоке. Сходство в культурах племен скифо-сибирского мира прежде всего проявилось в типологической близости курганного обряда захоронения, в типах оружия, конском снаряжении и в особенностях стиля искусства, который был определен специалистами как «звериный стиль». Вместе с тем в их огромном ареале было выделено много вариантов, отличавшихся друг от друга локальными особенностями, что не позволило рассматривать культуры этих племен как нечто безусловно единое.

В расовом отношении население Тувы в этот период, как и в предыдущий, было европеоидным (Алексеев, Гохман 1986:103). При скифах был совершен переход от оседлых пастушеско-земледельческих форм хозяйства к кочевому скотоводству, которое с тех пор стало основным занятием населения Тувы на протяжении 2,5 тыс. лет. Впоследствии кочевое скотоводство во многом определило и формы быта, культуры, искусства и религиозных верований местных племен. Археологические раскопки позволили установить, что в скифское время в Туве разводили почти все основные виды домашних животных: овец, коров, лошадей, верблюдов. Излюбленным блюдом местных племен была баранина, а овечья шерсть шла на изготовление одежды, выделку шерстяных тканей и войлока. Особую роль в жизни людей играла лошадь: она служила транспортным животным, в том числе для верховой езды, источником получения кумыса, мяса, конского волоса. Лошадь занимала важное место в системе религиозно-культовых представлений, в обрядах сакрального характера, была одним из главных образов в изобразительном искусстве и мерилом богатства. Знатных людей после смерти погребали с конем, чтобы он благополучно сопровождал своего хозяина в загробный

мир (История Тувы 2001:41; Даржа 2003:5).

Благодаря развитию металлургии бронзы и внедрению железа широкое распространение получило ирригационное земледелие, требовавшее сооружения и поддержания сети оросительных каналов. Остатки проса, ячменя, пшеницы и каменных жерновов, найденных в курганах VII-III вв. до н.э., свидетельствуют о значительной роли земледелия в скифское время.

Определенную роль в хозяйственной жизни племен Тувы играли охота и собирательство. Объектами охоты были медведи, маралы, кабаны, горные козлы, кабарга и другие звери, а также дичь; а объектами собирательства – ягоды, корни, орехи и т. д.

Относительно одежды можно сказать следующее. Судя по одежде, найденной в курганах Алтая и Тувы, население носило короткие кожаные и меховые кафтаны, полусапожки, островерхие войлочные и меховые шапки, штаны из шерстяных тканей, кожи и меха. Существенной разницы в покрое мужской и женской одежды не было. Известны также длиннополые кафтаны с очень узкими рукавами, фрагменты костюма из собольего меха, покрытого шелковой материей, с нагрудником и туникообразный распашной войлочный мужской кафтан. Исследования известного тувиноведа С. И. Вайнштейна показали, что этот кафтан по покрою аналогичен тувинскому войлочному дождевику — *хевенек* (1991:185-186).

Мнения ученых относительно социально-экономического строя скифов существенно расходятся. Одни считают, что они находились на последней ступени разложения первобытно-общинного строя. Другие трактуют его как примитивное государственное образование, третьи — как переходный период от союза племен к первичному государству рабовладельческого типа (История Тувы 2001:44). Однако многие из них едины в том, что племена, жившие в Туве в скифское время, составили этническое ядро тувинского этноса. Отголоском этой эпохи, сохранившимся по сей день, являются элементы скифского «звериного стиля», постоянно присутствующие в традиционном декоративно-прикладном искусстве современных тувинцев.

Археологические и палеонтологические исследования выявили, что во II в. до н.э. на территорию Тувы и сопредельных регионов проникли довольно сплоченные и воинственные племена, которые имели не только иную форму материальной культуры, но и другой внешний облик. Оказавшись под натиском пришельцев, часть прежнего населения навсегда покинула обжитые места, а оставшиеся покорились им, восприняли их образ жизни и культуру и даже стали смешиваться с ними.

В «Истории Тувы» по этому поводу говорится, что крупные перемещения кочевых племен и обусловленные ими этнодемографические и культурные процессы были вызваны бурными политическими событиями в степях Центральной Азии, начавшимися в конце III в. до н.э., когда там сложился могущественный племенной союз, известный из китайских источников под названием **хунну** (сюнну). В короткий срок хунну, возглавляемые шаньюем (правителем) Модэ (206-174 гг. до н.э.), одержали ряд решающих побед над местными племенами и расселились на обширном пространстве, включая территории современной Монголии, Забайкалья и Тувы. Затем Модэ выступил против Китая, где в то время правила династия Хань. Сильная китайская армия не смогла противостоять хунну; последние вынудили китайцев выплачивать им дань (2001:50).

Образование государства хуннов было результатом развивавшегося процесса классообразования среди значительной части кочевых племен Центральной Азии. В государственном устройстве хунну многое позаимствовали у Китая, например, они разделили высшие военные и административные чины на правых и левых, поделили кавалерию на четыре части в соответствии с частями света, при котором каждая часть имела одномантных лошадей.

В процессе постоянных грабительских набегов на соседние племена родоплеменная знать хунну постепенно превращалась в военно-аристократическую верхушку, противопоставлявшую себя массе рядовых кочевников-скотоводов. Хуннам были известны элементы рабства, но рабовладельческие отношения в целом были неразвитыми и имели патриархальный характер. Основу хозяйства составляло кочевое скотоводство, ценные сведения о котором приводит известный китайский историк Сымацян: «Обитая за северными пределами Китая, (хунны - *М. М.*) переходят со своим скотом с одних пастбищ на другие. Из домашнего скота более содержат лошадей, крупный и мелкий рогатый скот; частью разводят верблюдов, ослов, ишаков и лошадей лучших пород. Перекочевывают с места на место, смотря по приволью в траве и воде... Начиная с владетелей, все питаются мясом домашнего скота, одеваются его кожами, покрываются шерстяным и меховым одеянием» (Бичурин 1950:39-40).

Наряду со скотоводством хунну занимались охотой и частично земледелием. Жили они в неразборных сферических плетеных шалашах, покрытых войлоком, которые при необходимости перевозились на телегах (Вайнштейн 1976). Вопрос о языке хунну до сих пор остается спорным, хотя, как считают исследователи, их племенной союз был этнически неоднородным и, возможно, включал тюркоязычное население (История

Тувы 2001:52).

Однако могущество хунну было недолговечно. В начале 70-х годов 1 в. до н.э. их державу настиг глубокий кризис, вызванный внутренними социальными противоречиями, экономическими трудностями и военными поражениями, что послужило благодатной почвой для восстания поработанных племен. Китайская летопись сообщает, что «динлины, пользуясь слабостью хунну, напали на них с севера, ухуаньцы вступили на землю их с востока, усуни с запада. Эти три народа порубили несколько десятков тысяч человек и в добычу получили несколько десятков тысяч лошадей и великое множество быков и овец» (Бичурин 1950:82).

В середине 1 в. до н.э. держава хунну окончательно раскололась на северную и южную. Шаньюем южных хунну стал Хуханье, а его брат Чжичжи возглавил северных хунну, во владения которых попала территория Тувы. Но междоусобицы и восстания местных племен, напротив, усилились и в конечном счете привели к окончательной гибели государства северных хунну. Китайские источники засвидетельствовали это событие так: «Южные поколения напали на них (хунну — *М. М.*) с лица, динлины произвели набеги с тыла; сяньбийцы ударили с восточной, владения Западного края — с западной стороны. После сего северные хунну не могли сами собой восстать и далеко уклонились» (там же:26).

Население Тувы в эпоху гуннов (хунну) отличали монголоидные черты, характерные для так называемого южно-сибирского антропологического типа, представленного ныне киргизами, казахами и хакасами. Ученые находят в этом отражение смешения аборигенных жителей Тувы скифского времени с пришедшими в гунно-сарматскую эпоху из Центральной Азии монголоидными племенами. Изучение антропологических материалов крупного могильника в урочище Кок-Эль на западе Тувы показало, что средняя продолжительность жизни у похороненных была следующая: у мужчин — 38,4 года, у женщин — 37,9. Сравнительно велика была детская смертность, так как 22 могилы из всех содержали останки детей (История Тувы 2001:54). Хотя кокельцев отличала от предшествующего населения выраженная монголоидность, но имела и заметная примесь европеоидного компонента, генетически восходящего к населению скифского времени (Алексеев, Гохман 1986:87).

В конце 1 в. до н.э. на политическую арену Центральной Азии вышли многочисленные племена скотоводов-кочевников **сяньби**; они подчинили себе разбитых ими и частично оставшихся на своих прежних территориях хунну. Но в конце II в. н.э. военно-политическое объединение сяньбийских племен распалось. На его осколках в III в. сложился новый

союз сяньбийских племен во главе с родом *моюн*, а затем — с родом *тоба*. В зависимость от сяньби попали племена, кочевавшие по северную сторону пустыни Гоби, ранее входившие в подчинение государства северных хунну и обобщенно именовавшиеся в китайских источниках *динлинами*. Однако в IV в. здесь образовался самостоятельный союз племен *гаогюй*, которые позднее стали именоваться *теле*. История этих племен связана с государством монголоязычных *жужаней*, возникшим в V в., а затем с государством древних *тюрков*.

Некоторые ученые считают, что до династии Суй (598 — 618 гг.) этноним «динлин» являлся общим названием именно для тюркоязычных племен, который затем был заменен этнонимом «чиле», превратившимся вскоре в «теле» (см. Boodberg 1951).

Относительно племен гаогюй есть предположение, что они получили это название будто бы по бытовому признаку: слово «гао-гю» означало высокие повозки, в которые впрягали быков, чтобы совершать перекочевки. Из китайских летописей известно, что гаогюй кочевали на территории современной Монголии и частично Тувы. Главное племя гаогюй юаньхэ, которое позднее стало именоваться вэйхо, хуйхо или *уйгур*, обитало по соседству с территорией современной Тувы и в бассейне реки Селенги. Наименование «уйгур», конечно, не случайно сохранилось до настоящего времени у одной из групп тувинцев, проживающей в долине реки Хемчик (История Тувы 2001:67).

С середины VI в. на территории Центральной Азии и Южной Сибири сформировались две основные этнолокальные группы — *тюрков-тюкю* (түгю), создавших крупнейшее государство раннего средневековья — *Тюркский каганат*, и подчиненных им в социальном отношении — *теле*.

Теле, или гаогюйские предки тувинцев, по свидетельству древних источников, считали себя потомками хунну и их язык был сходен с языком хунну (Бичурин 1950:214). На протяжении VI — VII вв. они кочевали уже не только по северную сторону пустыни Гоби, как было ранее, но и на обширных пространствах от Большого Хингана до Тянь-Шаня. Они также часто появлялись по южную сторону Гоби, углубляясь на юг до Великой Китайской стены. Территория Монголии и Тувы входила в состав их кочевий.

Теле в то время представляли конфедерацию племен, из которых наиболее часто упоминаются тюрки-тюкю, уйгуры, сеяньто (сойон или соян), паегу (байырку), тунло (тонгра), пугу, аба, телеер, секйе, толанко (долангэ или теленгит), киби, атйе (эдиз), хун (остатки хунну), хусие (хуса), фуно, фулико, тубо (дубо), гулигань (курыкан) и другие. В «Истории Тувы» приводятся подробные данные о местах их расселения:

уйгуры жили на реке Селенге, а хусие — на реке Тола. Севернее Тола обитали пугу, паегу, фунло и фуло. Около Монгольского Алтая в Джунгарии кочевали сеяньто, таки, телеер, в районе озера Хубсугул — тубо. В летописи Танской династии (618 — 907 гг.) кочевья уйгуров, толанко, хуса, пугу указаны в бассейне верхнего течения Селенги, по Орхону и Толе, а тубо — к северу от уйгуров, к востоку от кыргызов и к югу от озера Хубсугул. Гулигань являлись самым северным племенем теле и жили по северную сторону Байкала. Племена наегу и атйе указаны у границы современной Маньчжурии, племя фулико размещалось за Большим Хинганом в Юго-Западной Маньчжурии, а киби на крайнем западе — в долине Юлдуса на северо-западе от Карашара (2001:68-69).

Основу конфедерации теле составляли племена уйгуров. В современном родоплеменном составе тувинцев есть этноним «уйгур» в названии рода ондар-уйгур, «теленгит» (толанко) — делег, «тубо» — в самоназвании тувинцев «тыва». По китайским летописям и древнетюркским руническим надписям ученые установили, что древние предки тувинцев в основном относились к племенам теле. Подтверждение тому мы находим и в их этнонимах, в которых явно присутствуют древние тюркские этнические элементы.

Династийные летописи содержат немало сведений, отражающих сложность этнического состава тюрков-тюкю (Кюнёр 1958:123). В них говорится, что они, как и многие племена теле, происходят от хунну и некоторых племен Саяно-Алтайского нагорья. В Суйской хронике встречаются сведения о тюрках-тюкю, предки которых были «варварами сложного происхождения», а древнетюркские рунические надписи называют тюрками-тюкю или кок-тюрками союз тюркоязычных племен, возглавляемых родом Ашина, в число которых входили и собственно тюрки-тюкю, и ряд племен, из которых чаще упоминаются тюргеши, карлуки, шато, дулу, нушибы, огузы, кыпчаки (Liu Mau-tsaï 1958:40; История Тувы 2001:71-72). Племена тюрков-тюкю с середины VI до середины VIII в. распространили свое военное и политическое влияние и свои кочевья на Алтай, Туву и Монголию, что привело к еще большему этническому смешению исторических предков тувинцев.

Рассматривая вопрос об исторических предках тувинцев необходимо иметь в виду различные виды их контактов с протомонгольскими племенами, так как монголоязычные племена в свое время входили в состав государства хунну и жили в непосредственной близости с тюркоязычными племенами теле. Монголоязычные племена во времена Тюркского каганата еще не объединились под общим этнонимом «монголы». Они жили гораздо восточнее территории современной

Монголии в лесистых областях и горных долинах. Южными из них были **кидани** и **си** (хи). Кидани обитали по восточную сторону Большого Хингана в бассейне Ляо-хэ. В китайской летописи они значатся как ветвь хунну (Таскин 1960:52). Племена **си** жили к западу от современного Иншаня, достигая озера Далай-нор. В древнетюркской рунике они фигурируют под названием «татабы» (История Тувы 2001:73).

Северные монголоязычные племена выступают в летописях под обобщенным названием «шивэй» (особое племя киданей, потомки динлинов) и «жужане» (по древнетюркским надписям — татар, татабы) (Кюнер 1958:61). Среди шивэй была группа мэнун, от названия которой, как полагают исследователи, произошел термин «монгол».

Все вышеперечисленные монголоязычные племена, бесспорно, оказали определенное влияние на этногенез тувинцев, не нарушив при этом устойчивость тюркского компонента. Более поздними вливаниями в этнический состав населения Тувы и сопредельных территорий, усиливших тюркский субстрат, стали токуз-огузы, азы, чики и кыргызы. Результаты исследований С. И. Вайнштейна и М.Х.Маннай-оола показали, что на территории современного Тоджинского кожууна Республики Тыва в древнетюркский период обитали также самодийско- и кетоязычные племена (Вайнштейн 1961:20; Маннай-оол 2004:86-92).

Основу хозяйства племен Тувы, как и прежде, составляло кочевое скотоводство, охота, земледелие. Достаточно развитой отраслью была металлургия, основанная на умении добывать и плавить железо и изготавливать из него различные предметы быта и вооружения. Существенную роль в жизни местных племен играли домашние ремесла — деревоотделка, валяние войлока, выделка шкур и кожи, ткачество (изготовление грубой ткани из волокон растения). Менее развито было гончарство.

Вопрос о характере общественных отношений в Тюркском каганате долгое время оставался спорным. Одни считали, что это был рабовладельческий строй, другие — что здесь господствовали ранние формы феодальных отношений, третьи находили, что это был военно-демократический строй. В настоящее время дискуссию можно считать исчерпанной, так как большинство исследователей считает, что древнетюркский каганат был государством раннефеодального типа, в котором царил военная диктатура кочевой феодальной аристократии, осуществляемая при помощи государственного аппарата. Это государство кочевников не имело постоянных территориальных границ, оно было многоплеменным и различным по этническому составу населения. Его специфической особенностью являлось переплетение феодальных

отношений с патриархальными, вследствие чего их правильнее именовать патриархально-феодальными отношениями.

Археологические раскопки и китайские летописи дают весьма интересные сведения о религиозных верованиях древних тюрков. Они были шаманистами, верившими в существование духов, влияющих на судьбу человека, и в загробный мир, который представляли по образу земной жизни. Посредниками между духами и людьми были шаманы и шаманки; при необходимости они совершали моления, сопровождавшиеся жертвоприношениями; иногда лечили больных, устраивали гадания. Вместе с тем в 70-х гг. VI в. при Таспар-кагане к ним проник буддизм, в результате чего образовалась буддийская сангха, усердно поддерживаемая правящей верхушкой. Однако в целом буддийское учение не получило распространение в среде рядовых кочевников.

Древнетюркский период в истории Тувы сыграл значительную роль: сформировались основные черты традиционного хозяйства, образа жизни, материальной и духовной культуры местных племен, обусловленные становлением и развитием феодальных отношений; образовалось единое ядро тюркоязычной этнической общности; именно к этому времени по происхождению относятся тувинские родоплеменные группы *куулар*, *тюлюш*, *телег*, *соян*, *долаан* и другие.

В то же время с существованием древнетюркского каганата связана ранняя история многих других современных тюркоязычных народов: алтайцев, хакасов, киргизов, казахов, узбеков, туркмен, уйгуров. Последние из них, как отмечалось ранее, произошли из групп племен теле и сыграли важную роль не только в политической, но и в этнической истории народов Центральной Азии.

В исторических источниках сообщается, что уйгуры (каоگوی) были храбры и сильны, искусны в конной стрельбе из лука, их силами древние тюрки геройствовали на необъятных просторах Центральной Азии и Южной Сибири. Результатом возвышения племен теле (токуз-огузов), среди которых доминирующее положение занимали уйгуры, стало образование в 745 г. могущественного **Уйгурского каганата**, просуществовавшего до 840 г. Главу государства уйгуры, как и раньше жузжане и тюрки, называли каганом.

Очень ценные сведения по истории Тувы этого периода дает каменная стелла с надписью на древнетюркском (орхонском) алфавите, поставленная в честь Элетмиш Бильге-кагана в 758 г. на берегу Селенги, из которой следует, что после падения восточных тюрков-тюкю в 745 г. власть в Туве вновь перешла к местным племенам, возглавляемым чиками. Последние находились в союзнических отношениях со своими северными соседями

— кыргызами, союз с которыми был основан прежде всего на стремлении племен бассейна Енисея воспрепятствовать захвату своих земель приходившими периодически, сменяя друг друга, кочевниками из Центральной Азии. Такими завоевателями на этот раз оказались уйгуры под предводительством Элетмиша Бильге-кагана (История Тувы 2001:113-11).

Помимо прочего источники указывают, что Бильге-кагану нелегко пришлось в Туве, так как здесь сложилась довольно мощная антиуйгурская коалиция племен Саяно-Алтайского нагорья, состоявшая из живших на Иртыше карлуков, оставшихся тюрок-тюкю и кыргызов, которым удалось переманить на свою сторону и чиков. Однако уйгурам удалось захватить территорию Тувы и прилегающую к ней часть современной Северо-Западной Монголии, представлявшими для них важнейшее стратегическое значение. Кыргызы, жившие в Минусинской котловине и отделенные Саянским хребтом, объявили уйгурам войну, которая беспрерывно длилась 20 лет.

В период господства уйгуров на территории Тувы впервые появились монументальные архитектурные сооружения — обнесенные крепостными стенами городища, замки и крепости, во внешнем облике которых отчетливо присутствовало среднеазиатское влияние, и прежде всего культур Семиречья и Согдианы.

Известно, что в VI — VII вв. в каганате восточных тюрок-тюкю жили согдийцы, количество колоний которых в Центральной Азии значительно увеличилось при уйгурах. В первое время каганы привлекали к строительству крепостей непосредственно согдийских архитекторов и строителей, которые, естественно, применяли при этом привычные им среднеазиатские приемы и строительные материалы. Поэтому вполне вероятно, что в строительстве городищ и крепостей в Туве, начатом еще при Элетмиш Бильге-кагане, принимали участие согдийцы.

Однако преобладающим в численном отношении населением Тувы в то время были местные племена, среди которых археологи выявили две основные группы (там же:125). Первая — это те оставшиеся в Туве древнетюркские племена, которые в VIII — IX вв. обособились от других этнических групп, строго сохраняя присущие им черты погребального обряда. В богатых мужских погребениях были найдены золотые серьги с напускными кольцами из шариков на подвеске, деревянные предметы, покрытые черным лаком, китайские зеркала, деревянные гребни, которые по материалам и форме были аналогичны предметам тюркских погребений, исследованным в Алтае и в Монголии. Другую этническую группу местного населения составили тюркоязычные азы, чики и другие племена,

названия которых не сохранились в источниках. Они тоже отличались особенностями погребального обряда как от уйгуров, так и от тюрков-тюкю. При раскопках их могил обнаружились архаичные черты, присущие местному населению еще в скифское время.

Весьма интересной была конфессиональная ситуация при уйгурах - с 763 г. государственной религией каганата стало манихейство, заимствованное уйгурами из Средней Азии через согдийцев, которое в первую очередь было принято местной знатью. В то же время продолжали существовать шаманизм и буддизм, приверженцами которых были не только местные племена, но и уйгуры.

Важнейшими отраслями хозяйственной деятельности населения Тувы по-прежнему были экстенсивное кочевое скотоводство и земледелие. Основные средства — пастбища и скот — уже находились на основе феодального права. А земледелие стало плужным, использовалась тягловая сила животных, искусственно орошались засушливые участки земли, прилегающие к речным долинам. Наиболее плодородными в Туве были земли по долинам Хемчика и Улуг-Хема (современные районы Чаа-Холь, Шагонар и Чадан). Однако в целом удельный вес земледелия в общей хозяйственной деятельности не был значительным.

Большинство населения, включая и самих уйгуров, занималось скотоводством. Ведя кочевой образ жизни, племена жили в войлочных юртах колоколовидной формы с шейкой наверху. Ремесло в уйгурский период, прежде всего металлургия, гончарство, ткачество, горное, литейное, кузнечное и ювелирное дело, окончательно отделилось от скотоводства и земледелия.

Особое развитие получила торговля с соседним Китаем. Уйгуры являлись поставщиками в Китай собольего меха, лошадей, продуктов скотоводства, а обратно они везли главным образом предметы роскоши, китайский шелк, фарфор, одежду, бумагу (Потапов 1969:117-118). Приобретение бумаги свидетельствовало о наличии у уйгуров своей письменности, которая, как известно, основывалась на орхонском алфавите. Местные племена Тувы пользовались енисейским вариантом этой письменности.

В рассматриваемый период также произошло значительное обогащение этнического состава населения Тувы уйгурским компонентом. Например, уйгурское происхождение имеют такие современные родовые группы тувинцев, как *ондар* (от ондар-уйгур), *сарыглыр* (от сарыг-уйгур), *байкара* (от пай) и ряд других. По сведениям Е. И. Яковлева, представители рода уйгуров встречались в Туве в начале XX в. почти в каждом сумоне (1900:312). По данным других авторов, уйгурами называли

тувинцев в целом. Так, Д. А. Клеменц, побывав в Восточной Туве, указывал, что «здесь до сих пор живут урянхи, называющие себя то туба, то уйгур-олос, а язык свой уйгур хель» (1895:71; см. также Ральдин 1969:31-32). Г. Н. Потанин сообщил, что омонголенные ныне хубсугульские тувинцы — дархаты — называют язык тувинцев уйгурским (1893:13).

Однако в 840 г. **кыргызы**, воевавшие с уйгурами с момента их прихода к власти, при поддержке отдельных племен Саяно-Алтая вытеснили их далеко за пределы Тувы, хотя какая-то их часть, безусловно, осталась здесь навсегда. Вступив на территорию Тувы, кыргызы открыли себе долгожданный путь на просторы Центральной Азии — в Монголию, Джунгарию и Восточный Туркестан. Ставка их правителя располагалась в Северо-Западной Монголии южнее гор Танну-Ола, «в 15 днях езды от прежнего уйгурского стойбища» (Бичурин 1950:356; Савинов 1984:89).

Раздробив уйгуров на мелкие осколки, енисейские кыргызы создали свое государство, границы которого простирались на восток до Прибайкалья, на юг до Восточного Туркестана, на юго-запад до Семиречья (Бичурин 1950:354). Аналогичные границы расселения кыргызов в IX — X вв. отмечают и арабо-персидские источники: они граничили на западе с кимако-кыпчакским государством с центром на Иртыше, на юго-западе — с карлуками в пределах Семиречья, на юго-востоке — с токуз-огузами (уйгурами) в горах Восточного Тянь-Шаня (Караев 1968:33-37,48). К середине X в. ставка кыргызского кагана была перенесена в Минусинскую котловину.

На территории Тувы исследовано 450 разнохарактерных комплексов енисейских кыргызов, из которых подавляющее большинство относится к IX-X вв., только 40 — к XI-XII вв., что позволяет предполагать уменьшение численности кыргызов в Туве к северу от Минусинской котловины вследствие их отхода за своим каганом в течение X в. (Кызласов 1983:17).

К сожалению, письменных известий о политических событиях в истории кыргызов XI-XII вв. практически нет. В сочинениях тюркских, арабских и персидских авторов Гардизи, Махмуда Кашгарского, ал-Марвази и ал-Идриси приведены лишь сведения о границах, путях сообщения, хозяйственной жизни и религиозных верованиях, но не о конкретных событиях этого периода (Караев 1968:49).

В них по-прежнему отмечается, что основным занятием населения горно-степных районов было кочевое скотоводство в сочетании с плужным земледелием. Племена, жившие в сопредельных с кыргызами территориях Восточного Саяна — в современной Тодже — имели в то время общезнаменное название *тубо*, в китайском написании — «дубо». Разделялись они на три племени, каждый из которых управлялся своим

начальником. Жили они в шалашах и чумах, не были знакомы со скотоводством и земледелием. Собирали много сараны, употребляли ее в пищу; одевались в собольи и оленьи шкуры; занимались оленеводством и разводили лошадей; ловили рыбу, птиц и зверей, чем и кормились; покойников клали в деревянные гробы и оставляли в горах, либо привязывали на деревья. Образ жизни этих оленеводческих племен практически не менялся со времен Тюркского каганата; изменения имели место лишь в этническом составе населения: постоянно происходило вытеснение старых и вливание новых этнических элементов при устойчивом сохранении основного этнического ядра, коим был союз тюрко-самодийско-кетоязычных племен.

Кыргызский период в истории Тувы отличается от предыдущего уйгурского тем, что не оставил никаких стационарных сооружений. По данным источников, население жило в шатрах и войлочных юртах, разнящихся размерами, но не конструктивно: каган селился в большом шатре, начальники и люди ниже рангом — в обычных (Бичурин 1950:49). Именно отсутствие каких-либо городских или оседлых центров, производственных комплексов, дают основание предполагать, что основная часть кыргызского населения вела здесь кочевой образ жизни, а населенные пункты, по всей вероятности, представляли собой шатровые и юртовые города, обнаружить которые невозможно.

Трудно также установить антропологический тип кыргызов вследствие широко бытовавшего у них обряда трупосожжения, однако, в источниках говорится, что они были «высоки и велики телом», имели рыжие волосы, голубые глаза. Тех, у кого черные волосы и глаза, считали несчастливými (Бичурин 1950:353; Кюннер 1958:60).

Основным религиозным верованием кыргызов, как, впрочем, и местных племен, был шаманизм. Шаманские камлания совершались для лечебных целей и предсказаний. Персидский географ Гардизи засвидетельствовал обряд камлания. Под звуки бубна шаман впал в транс, после чего его спрашивали обо всем, что должно произойти в течение года: о нужде и изобилии, о дожде и засухе, о страхе и безопасности, о нашествии врагов. Отсутствие единого божества поразило Гардизи, и он подчеркивает, что кыргызы поклоняются различным объектам окружающего мира (Кляшторный 1981:117-118).

О некотором знакомстве кыргызов с тибетской религией бон можно судить по находке в Саглынской долине. В могильной яме под курганом IX — X вв. находились три фрагмента тибетских рукописей на бересте с записями имен злых духов — демонов, вызывавших болезни (Худяков 1987:66-67; История Тувы 2001:150). Очевидно, это было результатом

контактов кыргызов с тибетцами, которые в то время владели землями Восточного Туркестана и продолжали оставаться там и после прихода кыргызов.

Интерпретация Суджинской рунической надписи в Монголии дает право также считать, что кыргызская аристократия весьма положительно относилась к миссионерской деятельности отдельных несторианских проповедников, которые проникли в каганат благодаря карлукам, установившим дружеские отношения с кыргызами еще при уйгурах. От уйгуров-манихеев кыргызы восприняли некоторые стороны их вероучения, а от киданей — буддизм. Однако за исключением шаманизма, все другие религиозные направления не имели широкого распространения в народных массах.

Как и древние тюрки, а также уйгуры, енисейские кыргызы внесли свою лепту в этногенез современных тувинцев. Именно от них ведут свое происхождение группы тувинцев из рода *кыргыз*, проживающие в юго-восточном и центральном районах Тувы, а также в районе хребта Хан-Когей Монголии (История Тувы 2001:151-153).

В целом этнический состав населения Центральной Азии в тот период был чрезвычайно сложным и многокомпонентным. На территории Тувы, Алтая, Монголии проживали такие тюркоязычные племена, как тюрки-тюкю, тюргеши, карлуки, огузы, древние кыргызы, азы, чики, чигили, тубо, кимаки-кыпчаки, курыкане, уйгуры, тюрки-шато и многие другие.

Постепенно в их среду стали активно проникать монголоязычные племена, что привело к смешению, отчасти и вытеснению тюркоязычных этнических групп с исконных земель. Наиболее крупными из них были хамаг-монголы, кэрэиты, найманы, мэркиты, кият-борджигины, тайджиуты, джалаиры, татары, янгуты и другие. В результате этнокультурных контактов с древними тюрками монгольские племена восприняли от них немало культурных достижений, прежде всего связанных с традициями кочевого скотоводства, земледелия, материальной и духовной культуры.

В XI — XII вв. шла ожесточенная борьба за власть между отдельными монгольскими ханами, среди которых особенно выделился предводитель известного рода кият-борджигинов Темучжин (1155-1227). Ему удалось объединить разрозненные монголоязычные племена в единое монгольское государство. В 1206 г. на курилтае (съезде) монгольской знати, созванном в долине реки Онон, Темучжин был провозглашен всемонгольским ханом и ему было присвоено имя-титул Чингисхан (Монгуш 2001:15).

Племена на территории бассейнов Улуг-Хема и Хемчика были

известны в то время под обобщенным географическим названием Кэм-Кэмджиут. Известный персидский историк Рашид ад-Дин пишет: «Киргиз (по кит. Хагяс — М.М.) и Кэм-Кэмджиут — две области, смежные друг с другом; обе составляют одно владение. Кэм-Кэджиут — большая река, одною стороною она соприкасается с областью монголов (Могулистан), и одна ее граница — с рекой Селенгой, где сидят племена тайджиутов; одна сторона соприкасается с бассейном большой реки, которую называют Анкара-мурэн (Ангара — М.М.), доходящая до пределов области Ибир-Сибирь. Одна сторона Кэм-Кэмджиута соприкасается с местностями и горами, где сидят племена найманов. Племена кори, баргу, тумат и байаут, из коих некоторые монголы и обитают в местности Баргуджин-Токум, также близки к этой области. В этих областях много городов и селений и кочевники многочисленны» (Рашид ад-Дин 1952:150).

В монгольском источнике «Сокровенное сказание» говорится, что Джучи принял под власть монгольскую все лесные народы: шибир, кесдиин, байт, тухас, тенлек, тоелес, тас и бачжиги. Взял он с собою и кыргызских князей, а также князей лесных народов и представив их Чингисхану, «велел бить государю челом своими белыми кречетами, да белыми меринами, да белыми соболями» (Козин 1941:174-175). Появление термина «лесные народы» в летописях объясняется так: «Каждое племя, юрт которого находился близи лесов, причислялось к «лесным племенам», но так как леса в каждой области были далеко друг от друга, то их племена, роды, ветви рода не имели отношения друг к другу. И хотя всех их вместе называли «лесные племена» по лесистой местности, у них было установлено, к какому племени принадлежит каждое из них» (Рашид ад-Дин 1952:47, 112).

Среди покоренных народов упоминаются некоторые из этнических групп, населявших бассейн Верхнего Енисея, в том числе территорию современной Тувы. К ним, в частности, относятся тубасы, туматы, кыргызы, телесы. В то время на территории Саяно-Алтая, по всей вероятности, не было больших кровопролитных сражений, так как правители страны Киргиз и Кэм-Кэмджиутов, хорошо взвесив политическую и военную обстановку в Центральной Азии, решили без особого сопротивления признать верховную власть монгольского хана, чем собственно и сохранили право на свое дальнейшее существование.

В 1270 г. один из преемников Чингисхана Хубилай (1215-1294) назначил правителем-наместником Саяно-Алтайского нагорья дуаньшигуаня Лю Хао-ли, город-резиденция которого находилась на левом берегу Элэгеста, по китайским источникам — в области Иланьжоу. Остатки этого города были открыты и исследованы Л. Р. Кызласовым и

названы Межегейским городищем (Кызласов 1969:164). Монголы обложили непомерными налогами подвластное население, ухудшив тем самым и без того нелегкое его положение.

В Туве были образованы область Ханьхэна — вероятно, современная Тоджа; Каньчжоу — земли по среднему течению Енисея, т.е. территория современных Чаа-Хольского и Улуг-Хемского кожуунов; Иланьчжоу (Змеинная префектура) — бассейн Элегеста и Межегея (современный Тандынский кожуун) (см. Кычанов 1963).

Среди покоренных народов, населявших леса и степи Саяно-Алтая и соседних территорий, монгольская хроника 1240 г. упоминает ойратов, бурят, бархунов, урсутов, хабханасов, шибиров, кестинов, байтов, тухасов, тенлеков, тоелесов, тасов, бачжиги и тубасов (Козин 1941:173). Причем последние были, несомненно, в числе предков современных тувинцев.

После смерти Хубилая в 1294 г. между его преемниками разгорелась ожесточенная борьба за власть. Только за период с 1295 по 1333 г. сменилось восемь императоров, являвшихся чаще всего марионетками в руках враждующих феодальных кланов. Таким образом, «огромная Монгольская империя, раздираемая внутренними противоречиями, взрывами восстаний угнетенных народов против ига монгольских феодалов, распадалась» (Кызласов 1965:63).

В некогда процветавшей империи наступил период «всеобщего оскудения»; монголы утратили все свои культурные приобретения и прекратили торговлю с соседними странами, в результате чего вся страна оказалась изолированной больше, чем до Чингисхана, а власть монгольского хана стала слабой и призрачной.

В середине XIV в. в Китае вспыхнули массовые народные восстания, постепенно переросшие в войну против монгольского владычества. В 1368 г. китайцы под предводительством Чжу Юань-чжана заняли столицу Монгольской империи. Юань-чжан провозгласил себя императором под именем Хуньву и положил конец династии Юань, основав свою собственную — Мин (1368 — 1644 гг.).

Внешний облик населения Тувы в монгольскую эпоху остается малоизученным из-за отсутствия на ее территории хорошо датированных погребений XIII — XIV вв. Скучные сведения содержатся в одном тибетском источнике, где говорится: «Люди этой земли по большей части владели богатствами. Именно многие из них были владельцами 10 тыс. прекрасных лошадей. Они имели голубые глаза и рыжие волосы... и постоянно навешивали на себя оружие различного рода» (Кызласов 1969:164).

В других источниках сообщается, что одна из частей монголоязычных

племен найманов обосновалась в бассейне Енисея и постепенно влилась в состав кэм-кэмджиутов, т.е. исторических предков тувинцев. С местными племенами Тувы сливались и другие монголоязычные группы, в частности, ойраты. Это подтверждается тем, что тувинский род *салчак* включал в себя ойратский соек олет, а качинский род ближайших соседей тувинцев хакасов — ойрат.

По мнению ряда исследователей, с монголоязычными племенами по своему происхождению связаны такие тувинские этнонимы, как *монгуш*, *салчак*, *олет*, *донгак* и другие (История Тувы 2001:162). Из них родоплеменные группы салчак, олет и донгак связывались с ойратами, салджиутами, корейтами, упоминаемыми в «Сокровенном сказании» и в сочинении Рашид ад-Дина. Хотя этимология этих терминов до сих пор остается не до конца выясненной, части этих групп могут быть связаны с монголоязычными племенами, проникшими в Туву. Однако, как считают исследователи, нет никаких оснований относить крупные этнические группы тюркоязычных тувинцев — монгушей — к монголоязычному этносу.

Приток монголоязычных племен в Туву был частично связан и с насильственной колонизацией, т.е. переселением монголов и других колонистов на ее территорию для строительства военно-пахотных поселений, городов и других работ. Еще одним фактором этнического смешения монголоязычных элементов с аборигенным населением было то обстоятельство, что «многие монголы, ушедшие в чужие края, оставлены там навсегда для несения гарнизонной службы, так и растворились в местной этнической среде».

Таким образом появление монголоязычных племен в Туве в эпоху Чингизидов (начало XIII — конец XIV в.) во многом предопределило те этнические перемены, которые в конечном итоге привели к ассимиляции монголоязычных этнических групп местным тюркоязычным населением (Кадырбаев 1990:92; Маннай-оол 2004:48-61). С этого времени происходил длительный и непрерывный процесс этнического, хозяйственного, культурного сближения и смешения населения Тувы с монголоязычными племенами, оставившими свои следы в этнонимике и топонимике (История Тувы 2001:162).

В целом монгольская эпоха в истории Тувы, с точки зрения российских ученых, сыграла весьма неоднозначную роль. Привнеся какие-то положительные моменты (элементы государственности, систему военной организации, развитие конной кавалерии), она имела немало отрицательных последствий. В частности, надолго, почти на века задержалось развитие производительных сил в регионе; военная мобилизация людских и

экономических ресурсов нанесла огромный ущерб хозяйству, сократилась численность местного населения; полностью были разрушены стационарные поселения; оборонительные сооружения, оросительная система; утрачены многие достижения культуры, например, древнетюркская руническая письменность, основанная на енисейском алфавите. Уровень социально-экономического и культурного развития Тувы и других поработанных монголами народов и стран, не только затормозился, но и оказался отброшенным далеко назад.

Во второй половине XVI в. наступил так называемый «монгольский ренессанс» (Владимирцов 1934:15; Жамцарано 1936:10; Heissig 1959:11), в основе которого лежали, с одной стороны, активизация борьбы за объединение разрозненных монгольских земель, с другой — широкомасштабное распространение буддизма в форме традиции Гелугпы.

В результате этих интеграционных процессов, охвативших монгольское общество, в конце XVI в. возникло государство Алтын-ханов, основателем которого был Шолой Убаши-хунтайджи (1507 — 1583 гг.), один из самых крупных феодалов Халхи, получивший титул первого Алтын-хана (после смерти Шолой Убаши его преемником стал его сын Омбо-Эрдени, которого в 1658 г. сменил внук первого и сын последнего Лубсан). «Хотелось бы отметить, - пишет Н.П.Москаленко, - что государство Алтын-ханов нельзя рассматривать только как монгольское. Этническое ядро его населения составляли как хотогойты, которые, по мнению А.Позднеева, были омонголенными потомками тюркоязычных уйгуров, так и ряд тюркоязычных родоплеменных групп, которые начали складываться здесь в тувинскую этническую общность еще в XI-XIV вв.» (1880a:154; см. также Москаленко 2004:21; Вайнштейн 1957:210).

Территория, подчиненная Алтын-ханам, примыкала непосредственно к границам России, в том числе к Красноярскому острогу и закрывала путь к верховью Енисея — реки, которая служила основной транспортной магистралью освоения русскими Сибири, что определило его геополитическую значимость для России. Правители последней хорошо понимали, что возможность вовлечения государства Алтын-ханов в орбиту влияния России способствовало бы ее выходу к Китаю и установлению с ним выгодных торговых отношений (Москаленко 2004:21).

Ставка Алтын-хана находилась на берегу озера Убса-нур, в долине реки Тес. Границы его государства простирались на севере до Саянских гор, на юге — до предгорий Монгольского Алтая, на западе — до верховий Иртыша, на востоке — до озера Хубсугул (История Тувы 2001:175).

Тувинские племена, находившиеся под владычеством Алтын-хана,

кочевали не только на территории современной Тувы, но и южнее, вплоть до Кобдо, а восточнее до озера Хубсугул, где спустя несколько веков (в начале XX в.), после установления государственных границ между Тувой и Монголией, образовались этнолокальные группы кобдинских и хубсугульских тувинцев, которые оказались оторванными от своего основного этнического массива. Некоторые тувинские племена обитали и по северную сторону Западных Саян и в Минусинской котловине. В основном это были родоплеменные группы *маады*, *кужугеты*, *ооржаки*, *сояны*, некоторая часть енисейских кыргызов, частично влившихся в состав тувинских этнических групп. Согласно китайским источникам, к урянхайцам, как тогда называли все тувинские племена, относились и племена мингат, кочевья которых располагались по реке Хемчик.

Русские впервые встретились с тувинскими племенами в начале XVIII в. в процессе освоения ими Южной Сибири. В начале 1604 г., перед основанием г. Томска, было известно, что в 14 днях езды от Томска кочевали *маады* во главе с князем Четыем, имевшим 2300 подвластных ему людей (Материалы по истории 1959:61). Отношение маады к русским, как отмечали сами русские, было дружелюбным. Между городами Томском и Кузнецком в 1616 — 1617 гг. кочевали *кужугеты*, а в степных бассейнах верхнего течения Оби — *ооржаки*. Эти племена платили дань не только Алтын-хану, но джунгарскому хунтайджи Хара-хуле. Совместно с ними проживали алтайцы, телеуты и татары. По соседству с алтайцами-телесами в горах близ Телецкого озера обитали *сояны*.

Обложенное данью как со стороны Алтын-ханов, так и джунгаров (во вт. пол. XVII в. они образовали Джунгарское ханство в Западной Монголии), подвластное население проявляло интерес к русским послам, при каждом удобном случае выражая готовность войти в состав Русского государства, политика которого в то время по отношению к данникам была не только несравнимо мягкой, но и способствовала установлению мирной жизни в регионах русского влияния (История Тувы 2001:182).

Как раз в это время некоторые тувинские родоплеменные группы стали переходить в подданство в русские города-остроги. Небольшая часть восточных и северо-восточных тувинцев была приписана к Красноярскому и Иркутскому уездам, где они числились особыми землицами и улусами. В Красноярском уезде тувинцы составляли землицу под названием Саянской, где обитали представители родов *хойук*, *тоджи* (тожу), *тодут*, *кара-чоолу*, *шадыш* (или шалык), *кол*. По своему месторасположению Саянская землица соответствует территории современного Тоджинского кожууна Республики Тыва. Исследователи полагают, что свое название землица получила от названия рода соян,

которое сохранилось и у современных тувинцев, являясь местным самоназванием для значительной части населения в ряде районов Тувы (Долгих 1960:257-259). Часть их во главе с князем Иргаем откочевала к джунгарам («черным калмыкам») на Алтай, где они обосновались в долине Катуня вместе с мунгатами и тоджи, войдя в тесный контакт с жившими там алтайскими телесами.

На основании изучения ясачных документов Б.О.Долгих установил численность населения Саянской земли. Здесь было 150 плательщиков ясака, что соответствовало около 600 жителям (1960:257-268). Учитывая, что в последующие столетия население Северо-Восточной Тувы составляло лишь 2-3% от общей численности тувинцев, можно полагать, что последние насчитывали в XV в. не более 25-30 тыс. человек. В это число не входила часть тувинских племен, кочевавшая на северо-востоке Монголии, в бассейне р.Кобдо, на Алтае, а также пребывавшие в составе других земель (Москаленко 2004:22).

Кроме Саянской земли тувинцы обитали также в Тубинской и Хасутской землях Красноярского уезда. Здесь в основном жили родоплеменные группы *хуреклиг*, *мунгут*, *хаасут*, *иргут*, *балыкшы*.

Тувинцами, приписанными к Иркутскому уезду, были долонгуты-теленгиты. Необходимо отметить, что в русских исторических документах XVII в. с 60-х годов иркутские тувинцы именуются «тувинцами», «урянхами», «сойотами», «теленгитами». Из источников известно, что племя теленгит в начале XIII в. жило между Хубсугулом и верховьями Енисея, а их предки толанко или догангье, упоминаемые в китайских династийных хрониках и входившие в VI — VIII вв. в конфедерацию племен теле, — обитали в районе Хангайских гор. Этноним «теленгит» продолжал бытовать также у значительной части ближайших предков современных тувинцев. Так, теленгитами в русских документах названы тувинцы, жившие в районе озера Хубсугул по соседству с монголами. Вместе с тем этноним «теленгит» вплоть до XX в. являлся самоназванием и западных тувинцев, кочевавших в Русском Алтае (долина реки Чуй) и в Монгольском Алтае между реками Кобдо и Черный Иртыш (Долгих 1960:298-299). Впоследствии последняя группа тувинцев оказалась на территории Монголии, где образовали целый сумон под названием Цэнгэл.

В 1688 г. в результате междоусобной войны восточных и западных монголов тувинские кочевья в Северной и Северо-Западной Монголии частично отошли во владения джунгарского Галдан Бошукту-хана (см. Златкин 1964). Тувинские племена, попавшие под власть джунгаров, помимо дани несли и воинскую повинность, вследствие чего тувинские войска часто оказывались в составе армии джунгарского хана во время

его походов в другие страны. Джунгарские правители высоко ценили боевые качества тувинских военных подразделений, а рядовое тувинское население в составе Джунгарии, составляло отдельное Урянхайское ханство (Бичурин 1834:155).

В то же время часть тувинцев, кочевавшая между Черным Иртышом и Западным (Русским) Алтаем, была передана Цинской (т. е. Маньчжурской) династии Китая, которая возникла во второй половине XVIII в. в результате разгрома Джунгарского ханства маньчжуро-китайскими завоевателями. Они находились в ведении наместника Дзасактухановского аймака Донмока, кочевавшего между Черным Иртышом и Урунгу-голом в Монгольском Алтае. Сам цинский император не претендовал на тувинцев, занимавших земли по Хемчику и Улуг-хему; он реально владел землями тувинцев, кочевавших близ озера Хубсугул (История Тувы 2001:189-190).

Следует заметить, что жизнь тувинских племен в XVI — XVIII вв. складывалась достаточно сложно: они попеременно, иногда и одновременно, входили в состав тех или иных государственных образований. Находясь в составе государства Алтын-ханов, тувинские племена управлялись монгольскими князьями. В их обязанности входили, прежде всего своевременный сбор и доставка дани, участие в походах Алтын-ханов и выполнение их распоряжений и приказов. То же самое наблюдалось и в период вхождения тувинских племен в состав Джунгарского ханства. Тувинцы, платившие дань в русские города-остроги, напротив, полностью управлялись своими князьями, так как русская администрация не вмешивалась в дела их внутреннего управления, а только следила за исправным поступлением дани. Этим объясняется в значительной мере то обстоятельство, что многие правители тувинских племен и родов предпочитали находиться в российском подданстве, так как оно не затрагивало их самостоятельности, в то время как подданство у монгольских правителей было сопряжено с некоторой ее потерей (там же:192). Оказавшись в 1758 г. под властью правящей Китаем династии Цин, тувинцы вынуждены были жить уже по новым законам, установленным маньчжуро-китайскими завоевателями. Это был существенно новый этап в истории Тувы, требующий отдельного рассмотрения.

Что касается процесса формирования тувинского этноса, то он к этому времени почти завершился, о чем свидетельствуют следующие события и факты. Например, едва ли можно рассматривать этногенез тувинцев, их этническую историю вне устойчивой в определенные периоды этнической территории, хотя как показали исследования, подвижность кочевых племен, из которых складывался тувинский этнос,

и превратности их военно-политических судеб, могли иногда суживать или расширять, либо размывать их этническую территорию. Однако обширные пространства, занимаемые горными хребтами Саяно-Алтая, с прилегающими к нему областями, мы с полным основанием можем признать той этнической территорией, с которой было связано формирование племен, вошедших впоследствии в состав тувинского этноса. Предки тувинцев осваивали этот регион в течение многих веков; они имели здесь свои поселения, пастбища, кочевья, пахотные земли и охотничьи угодья.

Кроме наличия относительно устойчивой территории, способной в достаточной мере обеспечить контакты племен друг с другом, для образования тувинского этноса, как впрочем и любого другого, требовался ряд других условий, а именно, наличие общего для всех племен языка; наличие такой системы хозяйства, которая сочетает ведущий хозяйственный уклад с другими формами хозяйственной деятельности; наличие сходных черт в материальной и духовной культуре; наличие социально-политических факторов, объединяющих группу данных племен в союз или конфедерацию на почве их отношений с другими соседними народами и племенами; сознание принадлежности к единой этнической общности.

У племен, образовавших тувинский этнос, уже в XVIII в. эти условия имелись налицо: у них была общая территория, единый язык с племенными (региональными) диалектами, этническое самосознание. Они вели кочевой образ жизни, занимались преимущественно скотоводством и охотой, частично земледелием и жили в условиях патриархально-родового быта и патриархально-феодалных общественных отношений; у них к тому времени уже сложился общий тип культуры, хотя и сохранивший локальные и племенные особенности.

Вместе с тем следует отметить, что сложение едва ли не всех тюркоязычных этносов Центральной Азии и Южной Сибири очень близко совпадало по времени, поэтому нет оснований полагать, что тувинцы составляли в этом отношении какое-то исключение, хотя сложение тувинского этноса несомненно обладало чертами своеобразия.

Исследования показывают, что процесс формирования племен, образовавших тувинский этнос, протекал в течение длительного времени на огромной территории. Этнический состав населения Тувы включал не только потомков древнетюркских племенных и государственных образований (теле, уйгур и т. д.), но и отражал те изменения, которые произошли в нем за период вступления в активные взаимоотношения с монголами. Изменения эти характеризовались смешением тюркоязычных и монголоязычных племен в районах кочевий тувинцев, в результате чего

в среде последних ассимилировались некоторые монголоязычные группы и, напротив, отдельные тувинские родоплеменные группы подверглись монголизации. Яркий пример — прихубсугульские дархаты, именовавшиеся в русских исторических документах XVII в. теленгитами-долонгутами, сойотами, тувинцами, затем мингатами. К таковым относятся также хотогойты и некоторые другие родоплеменные группы, утратившие свой тувинский язык и получившие известность как урянхайцы.

В XVII — XVIII вв. на территории современной Тувы и прилегающих к ней районов жили основные родоплеменные группы тувинцев, хотя расселение их было дисперсным, не компактным. Это были *куулары, тюлюши, делеги, сояны, долааны, ондары, байкара, сарыглары, уйгуры, кыргызы, хойуки, салчаки, ооржаки, донгаки, олеты, монгуши, кужугеты, иргиты, хомушку, саая, оюны, хертеки, теленгиты, маады, хаазуты, балыкшы, чооду, тодуты* и другие.

Для правильного понимания этнических процессов, приведших к образованию тувинского этноса, немаловажное значение имеет та или иная трактовка вопроса об этнониме «тыва». В первое время сложность заключалась в том, что современные носители этого этнонима в более ранний период своей истории упоминались в источниках под другими названиями — «урянхи» и «сойоты». Сам факт наличия разно звучащих этнонимов поначалу заставлял исследователей не торопиться с выводами в пользу утверждения об общности происхождения их носителей, но впоследствии выяснилось, что названия «урянхи» и «сойоты» всегда были равнозначны этнониму «тыва», хотя сами тувинцы никогда не называли себя ни урянхайцами, ни сойотами. Вместе с тем есть основания полагать, что в прошлом, во всяком случае в XIII в., этноним «урянх» или «урянкат» был известен в Монголии и Южной Сибири. Такое название тувинцам в XVIII в. дали соседние народы, о чем в частности писал Г. Н. Потанин: «название «урянхи» дают этому народу монголы, а сами же себя зовут «туба» или «тува» (1883:653-654). Что касается термина «сойот», он произошел от одного из наиболее широко распространенных этнонимов «соян». Соянами называли и до сих пор называют тувинцев тюркоязычные соседи — хакасы и алтайцы.

Историческое самоназвание тувинцев «тыва» по разным причинам долго не употреблялось их соседями, хотя этноним «тыва» («дубо», «туба») как этническое наименование, по данным письменных источников, упоминается впервые по отношению к населению Восточной Тувы еще в середине I тыс. н.э. (Бичурин 1950:138). Позднее этническое название «тыва» было зафиксировано в русских источниках 60 — 80 гг. XVII в. (История Тувы 2001:308).

Таким образом, из вышеизложенного следует, что в рассматриваемый период этноним «тыва» как самоназвание тувинского этноса распространился на племена Тувы в процессе их консолидации в единый этнос. Начало этого сложного процесса, к которому следует подходить диалектически, примерно относится к XIII — XV вв., но наиболее интенсивно он шел, несомненно, в XVI — XVII вв., а завершение его по всем признакам произошло в первой половине XVIII в., хотя в отдельных районах он частично продолжался и позднее. Во всяком случае, в период, предшествовавший установлению господства Цинской династии, тувинцы представляли собой вполне сложившийся этнос.

Глава П. ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТУВЫ

1. Тувинцы в период правления Цинской династии Китая (1758-1911 гг.)

В 1628 — 1645 гг. в Китае произошли крупные крестьянские восстания, положившие конец Минской династии. Маньчжуры, к тому времени значительно упрочившие свою военную мощь, улучив момент, установили свое правление не только над Китаем, но и над всей Центральной Азией. В 1758 г. маньчжуро-китайская, т. е. Цинская династия сокрушила Джунгарское ханство, которое к тому времени окончательно утратило свою былую власть и могущество. В результате территория и население Тувы, до этого находившееся под контролем джунгаров, оказались присоединенными к Цинской империи. Так, китайский император, в официальном обиходе Монголии и Тувы носивший титул богдыхана (от монг. богдо — святой, хан — правитель), установил свое господство над покоренными народами. Как утверждают китайские источники, цинские войска имели своей целью заставить местное население «искренне подчиниться», взамен предоставив им возможность по-прежнему оставаться жить спокойно в родных местах (Гуревич 1983:118).

В хозяйственно-культурном отношении тувинцы уже тогда четко делились на западных, населяющих горно-степные районы и восточных — жителей горно-таежных районов Тувы. По данным конца XIX – начала XX в., западные тувинцы составляли около 95% населения; они населяли большую часть территории Тувы – ее центральные, западные и южные районы; их хозяйство основывалось на пастбищном скотоводстве (мелкий и крупный рогатый скот, лошади, верблюды) с сезонными «вертикальными» перекочевками и дополнялось у значительной части населения орошаемым земледелием, спорадической охотой, собирательством и рыболовством. Основным жилищем служила решетчатая войлочная юрта. Одежду шили главным образом из выделанных шкур домашних животных, войлока и привозных тканей (История Тувы 2001:229).

Восточные тувинцы или, как еще их называют в литературе, тувинцы-тоджинцы, населяли бассейны верхних течений рек Бий-Хем и Каа-Хем. На рубеже XIX — XX вв. у них насчитывалось около 400 хозяйств и они составляли около 3 процентов коренного населения Тувы. В основе их

хозяйственной деятельности лежали круглогодичный охотничий промысел на мясных животных, главным образом копытных, и сезонный — на пушных, а также кочевое скотоводство с круглогодичными «вертикальными» перекочевками. Оленеводство было выючно-верховое, с доением, а при крайней необходимости, в тяжелых условиях — с забоем домашних оленей на мясо. Очень важную роль играло сезонное собирательство, а также рыболовство. Жилищем служил чум, который летом крыли выделанной берестой, а в холодное время года обработанными шкурами копытных животных. Одежду главным образом шили из шкур диких животных (там же:229-230).

В происхождении, формировании и в этническом составе западных и восточных тувинцев, как считают ученые, были определенные различия. Например, среди западных тувинцев основную часть составляли этнические группы, ведущие свое происхождение от следующих родоплеменных подразделений: *соян, монгуи, маады, ооржак, кужугет, донгак, салчак, тумат, кыргыс, ондар-уйгур, олет, тюлюш, телег, сарыглар, кара-сал, чооду, куулар, иргит, хертек, сат, ондар, хомушку, ховалыг, саая, байкара* и другие. У восточных тувинцев также выявлен ряд родоплеменных групп: *хаасут, кезек-маады, кара-тодут, дарган, соян, кезек-куулар, кыштаг, урат, демчи, маады, даргалар, кара-балыкшы, кара-соян, чооду, хойук* (там же:307).

Отсюда видно, что этнический состав тувинцев отличался, с одной стороны, большим разнообразием, с другой — относительной устойчивостью его основных, тюркских по происхождению, групп. Из них наиболее древними, связанными еще с периодом тюркских каганатов, являются *тюлюш, телег, теленгит (теле), тумат, уйгур, кыргыс, куулар, байкара*; с периодом существования Монгольского государства XIII в. — *дербет, мингат, олет*. К самодийским по происхождению относятся *хаасут, хойук* и другие, которые либо представлены только у восточных тувинцев, либо хотя и входят в состав западных, но составляют в их среде относительное меньшинство. Изначально кетской ученые считают родоплеменную группу *тодут*, известную лишь у восточных тувинцев (Вайнштейн 1961:20).

Однако захват Тувы Цинской империей способствовал не только консолидационным процессам, но и отпочкованию отдельных частей тувинского этноса от своего основного этнического массива, сосредоточенного в бассейне Верхнего Енисея. Так, например, некоторые родоплеменные группы тувинцев (*маады, кужугеты, ооржаки, тоджи, сояны*), кочевавшие в окрестностях Телецкого озера и в степях Обь-Иртышского междуречья, остались в этих местах и вошли в этнический

состав современных алтайцев; группа тувинцев, обитавшая в Минусинской котловине и получившая позднее общее название «бельтиры», полностью ассимилировалась местными племенами и составила один из компонентов формирования хакасского этноса. С монголами полностью слились представители родов *чооду*, *кыргыс*, *мингат*, *хертек*, *танды*, *иргит*, входившие в состав пяти хотогойтских хошунов (тув. *кожуун*) Дзасактухановского аймака Монголии. Тувинские племена, кочевавшие южнее хребта Танну-Ола до верхнего течения реки Кобдо и в Баян-Улэгэйском аймаке современной Монголии, после разгрома Джунгарского ханства Цинским Китаем оказались оторваны от основных масс тувинцев, так как район их проживания был заселен дербетами, пришедшими из Джунгарии, с верховьев Иртыша. Тувинцы, жившие южнее «линии монгольских караулов» и получившие наименование «алтайские урянхайцы», оторвались от материнского этноса и оказались в составе Западной Монголии. Некоторая часть тувинских этнических групп, обитавшая в Баян-Улэгэйском и Кобдоском аймаках Монголии, переселилась на территорию современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики и до настоящего времени проживает в этих местах. Отдельные родоплеменные группы тувинцев, кочевавшие к востоку от Тувы вплоть до верховьев реки Иркут и вокруг озера Хубсугул, известные в ясачных документах как *иргиты*, *сойоты*, *урянхи*, вошли в состав Иркутского уезда; впоследствии они образовали обособленную этническую группу под названием «тофалары» или «тофы». Часть тувинской родоплеменной группы иргит, сосредоточенная в верховьях реки Иркут, была ассимилирована бурятами, и их стали называть «тункинскими и окинскими сойотами». Таким образом, отколовшиеся части тувинцев фактически не принимали участия в формировании тувинского этноса, они, с одной стороны, вошли в этнический состав соседних народов (алтайцев, хакасов, монголов), с другой — образовали самостоятельные этнические общности (сойоты и тофалары).

Введение новой территориально-административной системы

Органом цинского аппарата, осуществлявшим административный контроль, являлся Лифаньюань — специальное учреждение, созданное еще в ранний период существования маньчжурского государства для контактов с соседними монгольскими племенами, носившее тогда название Мэнгу ямэнь — Монгольский ямынь (Ермаченко 1974:160; Скрынникова 1988:42). В 1638 г. Монгольский ямынь был преобразован в особое ведомство (министерство) — Палату внешних сношений. Этим ведомством

были разработаны законы, свод которых известен под название «Уложение Китайской Палаты внешних сношений».

Одним из органов Палаты было улясутайское управление цзянь-цзюня (генерал-губернатора), наместника богдыхана на захваченных маньчжурами землях (Архив СПб. Отделения ИВ РАН, Р.П., оп.1, д.368, л.13). Эта должность официально возникла в 1733 г. в период войн с джунгарами, поэтому главной функцией цзянь-цзюня было командование маньчжурской армией в Монголии. Первоначально его власть как военная, так и гражданская распространялась на всю Монголию, но с назначением амбаней (правителей) в Ургу, Кобдо и впоследствии на Алтай она ослабла. Это связано также с тем, что «начальное превосходство цзянь-цзюня в действительности было не институциональным, а функциональным, так как центр тяжести в XVII в. лежал на западе Монголии» (Legrand 1976:166). В ведении улясутайского цзянь-цзюня остались: 1) военные и гражданские дела двух западных аймаков Монголии, урянхайцев (тувинцев — М. М.) озера Хубсугул и Танну-Ола (Тувы — М. М.), комплекс уртонов Западной Монголии; 2) верховное военное управление восточными монгольскими аймаками. В решении административных и судебных дел Западной Монголии ему помогали два улясутайских амбаня (Скрынникова 1988:45).

Тува, как впрочем и Монголия, была географической окраиной Цинской династии, а Северная Монголия к тому же — территорией, граничащей с Россией. Цинские власти хотели превратить эти земли в замкнутую и изолированную колониальную провинцию Китая, выполняющую функцию сырьевого придатка и источника дешевой рабочей силы.

На тувинцев было распространено новое административно-территориальное устройство, которое богдыхан ввел также для подчинившихся ему частей Монголии. Вся территория Тувы была поделена на военно-феодальные уделы — кожууны (монг. хошуны). Процесс создания кожуунов был длительным и сложным. Формирование системы управления Монголией и Тувой кожуунного типа определялось тем, что маньчжуры сразу возложили на покоренное население выполнение военной функции: вначале в борьбе против Китая, потом против Джунгарского ханства (Legrand 1976:149).

Став основной военно-административной единицей, кожуун управлялся местным административным аппаратом — *чазаком* — во главе с правителем — *чагырыкчы*. Последний обладал неограниченной властью в своем кожууне и утверждался маньчжурским императором, выдававшим ему печать сразу на двух языках — монгольском и

маньчжурском. *Чагырыкчы* осуществлял как военное, так и гражданское управление, поэтому в его администрации были помощники, ведавшие этими сферами — соответственно *дузалакчы* и *хаалгачы*. Высшим органом местной администрации был *чыыш* (кожуунный съезд), созываемый раз в два-три года для решения судебных, хозяйственных и административных дел, касавшихся всего кожууна.

Политика Цинов в Туве была направлена на то, чтобы опираясь на местную феодальную знать, сохранять здесь свое влияние, не расходуя при этом средств на содержание в регионе специальных военных гарнизонов. По официальной китайской терминологии, это была «политика ненатянутой узды» (Моисеев 1983:118).

«В основу административно-территориальной реформы маньчжуров, - пишет Ю.Л.Аранчин, - была положена идея прикрепления непосредственного производителя к земле того или иного кожууна, для образования своеобразных военных поселений и групп хозяйств, обязанных поставлять повелителям военную силу в случае надобности и служить главным источником доходов» (1982:20-21).

Каждый кожуун состоял из сумонов и арбанов (сумон состоял примерно из 150 чел., арбан — из 10; два и более сумона составляли кожуун). По территории и количеству сумонов кожууны были неравны; в их основе лежала родоплеменная структура (Монгуш 2001:38). Например, **Оюннарский** кожуун, кочевья которого располагались по обе стороны хребта Танну-Ола, состоял из четырех сумонов: Оюн, Иргит, Соян и Чооду. Жители его называли себя еще по именам своих «костей», т. е. родов — *оюн, сат, донгак, байкара, кезек-соян, тодут, олет, сарыг, телег, унеш*.

Салчакский кожуун также состоял из четырех сумонов: Салчак, Байкара, Кыргыс и Холь. Здесь в основном жили представители родов *салчак, олет, иргит, соян, хойук, балыкшы, хертек, кускун, кыргыс, мунгат, хээрет (кореит), баят* и другие. Они кочевали по северную сторону Танну-Ола, частью — по правобережью Каа-Хема и в районе озера Тере-Холь.

Тоджинский кожуун находился в бассейне Бий-Хема — от реки Хут на западе до Саянского хребта на востоке, на севере его кочевья ограничивались Саянами, на юге — хребтом Оттуг-Тайга. В нем были сумоны Тожу, Ак-Чооду, Кара-Чооду и Хойлук (или Тодут). Кроме этих крупных родовых подразделений были и более мелкие: *кол, соян, чооду, кара-тодут, хаасут, хемдээ*.

Кочевья **Хасутского** (Хубсугульского) кожууна находились в районе озера Хубсугул и к западу от него в бассейне реки Шикшит. Население

кожууна во времена Цинов называло себя «туфа» или «туха». В нем были сумоны Тюлюш, Иргит, Аргамык. Здесь жили члены родов *хаасут, иргит, галучин, мундей, хуреклыг, шерхитин*.

Хемчикский (или Даа) кожуун простирался с севера на юг от Саянских гор до Танну-Олы, с запада на восток — от гор Кузнецкого Алатау до Элегеста. Он состоял из десяти сумонов: Хомушку, Иргит, Монгуш, Кара-Монгуш, Саая, Иштин-Ооржак, Кодээ-Ооржак, Ондар и два сумона Ховалыг. В них жили представители групп *олет, дербет, хойуг, сарыглар, кара-ондар, чанагаши-ондар, ой-ондар, уйгур-ондар, кыргыс, тавы, шаагай*.

Кроме упомянутых пяти были еще ряд тувинских кожуунов, которые принадлежали поколению халхаских (монгольских) князей Сайн-нойоновского ханства — это **Бээзи** кожуун, состоявший из 18 сумонов: Тюлюш, Адыг-Тюлюш, Сарыг-Донгак, Чадаана-Донгак, Кара-Донгак, Чооду-Донгак, два сумона Куулар, Хертек, Сарыглар, Кужугет, Кара-Сал, Сат, Кыргыс, Тумат, Салчак, Долаан, Шара. Их кочевья располагались чересполосно с кочевьями Хемчикского кожууна в бассейне Хемчика, распространяясь и на обе стороны той части хребта Западного Саяна, которая лежит западнее Енисея.

Монгольским князьям принадлежали также кожууны **Даа-ван** (или Маады и Чооду), **Шалык** и **Нибазы** (или Сартул). Жители первого жили в верховьях Ус-Хема, по рекам Хут и Уюк, Баян-Кол, Тапсы и к югу от Танну-Ола; жители второго и третьего — к югу от Танну-Ола. Небольшой кожуун **Тюлюш** располагался на Улуг-Хеме в долине Торгалыг; им правил монгольский князь, живший на реке Орхон. Население его относилось к группам *тюлюш, кыргыс и тумат*.

В Дзасактухановском аймаке Монголии к тувинским относился кожуун **Тоджи-Урянхай**, кочевья которого находились по обе стороны хребта Алтай-нур (восточной части Монгольского Алтая). Жители его по происхождению были восточными тувинцами, утратившими тувинский язык, но сохранившими названия своих родоплеменных групп: *чооду, кыргыс, мингат, хертек, танды, иргит*.

Каждый арат, таким образом, прикреплялся к определенной территории, откочевать от которой без разрешения хозяина он не имел права, ибо новый закон, введенный богдыханом, требовал: «Никому не позволять отлучаться от своих кочевьев без позволения высших, хотя бы кто вздумал посетить своих родственников» (Уложение Китайской палаты 1919:67; Моисеев 1983:119). В связи с этим А.В.Адрианов сообщает: «стоит только сойоту (тувинцу – М.М.) отказаться не на своей территории, как его могут просто изловить, подвергнуть пыткам и заключению в

тюрьму и даже казнить смертью» (1888:350). Следует заметить, что законы Цинской династии действительно предусматривали смертельную казнь за малейшую попытку перейти установленные границы, но на самом деле такая мера крайне редко применялась.

В начале XIX в. в пяти кожуунах (Хемчикский, Оюннарский, Тоджинский, Хасутский и Салчакский) числилось 3 тысячи домохозяйств (тув. *ореге*). Относительно количества домохозяйств в других кожуунах подробных сведений не имеется. Для всех тувинских кожуунов был установлен размер налога пушниной (три соболя с каждого домохозяйства), которую местные правители раз в год должны были сдавать в Улясутай в управление цзянь-цзюня (Монгуш 2001:39). Вносить вместо соболей другую пушнину или заменять ее скотом вначале не разрешалось, но вскоре налог стал взываться пушниной восьми видов: белка, соболь, рысь, выдра, барс, волк, куница и лисица (История Тувы 2001:222).

Исследователи считают, что единое административное управление Тувой в немалой степени способствовало консолидации тувинцев в единую народность, формированию общетнического самосознания и самоназвания. Одним из важных факторов этого процесса было установление кожуунного деления, базировавшегося главным образом не на родовом, а на территориальном принципе, что так или иначе вело к стиранию племенных различий (Вайнштейн 1957:213; Москаленко 2004:24).

После ввода новой административной системы, китайская администрация провела перепись населения, согласно которой в ХУ111-Х1Х вв. численность тувинских домохозяйств достигала 9800 (История Тувы 1964:240). Если учесть, что, по переписи 1931 года, одно тувинское домохозяйство включало в среднем четырех человек, то используя данный демографический индекс и экстраполируя его на вторую половину ХУ111 в., можно предположить, что численность тувинцев в то время не превышала 35-40 тыс. человек (Москаленко 2004:25).

Введение новой системы власти

Китайский император считался полноправным собственником тувинских земель, однако правом распоряжаться ими он наделил местных удельных князей, что давало последним полную самостоятельность. Надо заметить, что по сравнению с другими вассальными народами, тувинцы жили в относительно щадящих условиях, чему способствовала географическая отдаленность и труднодоступность Тувы. По этой причине тувинские правители освобождались от несения личной военной службы при дворе императора в Пекине. Еще в 1759 г. улясутайский цзянь-цзюнь

Чэнь Гунь чжаба писал пекинскому правительству, что «вновь покоренные урянхайцы похожи на зверей в горах и рыб в реках», их разве что можно оставить на произвол судьбы, предоставив возможность жить по своему усмотрению и тогда не надо будет хлопотать о предосторожностях, и тем самым сэберегутся военные расходы». Даже для самого цзянь-цзюня Тува была настолько «далекой, дикой и чужой страной», что он ни разу не удостоил ее своим визитом. Объезжая раз в три года свои владения, он доезжал только до пограничной линии караулов на Танну-Ола, к русской же границе на севере, где расположена Тува, никогда не поднимался (Родевич 1910:14, 26).

Для облегчения управления тувинским населением в 1762 г. было учреждено объединенное управление кожуунами Тувы во главе с амбын-нояном — владельцем Оюннарского кожууна. Амбын-ноян выступал в качестве всеобщего старосты тувинских кожуунов и находился в прямом подчинении улясутайского цзянь-цзюня. Ставка его находилась в Самагалтае (современный административный центр Тес-Хемского кожууна), недалеко от Улясутая.

Таким образом, Цинская династия осуществляла свою власть в Туве через вассалов — монгольских князей, получивших в порядке пожалования несколько тувинских кожуунов и сумонов, и тувинских правителей во главе с амбын-нояном, получивших в наследственное владение остальную, более значительную часть территории, которой они управляли под надзором улясутайского цзянь-цзюня.

Амбын-ноян не имел права непосредственно обращаться к китайскому императору. В круг его обязанностей входил контроль за взиманием в срок налога, своевременное исполнение воинской повинности, решение судебных дел и соблюдение всех законов богдыхана.

Первым амбын-нояном Тувы был Манаджап (с 1762 по 1764 г.), монгол по происхождению. Его преемниками стали также монголы — тайджи Гомбожап и Делек Даши. Гомбожап управлял Тувой в течение 17 лет (с 1764 по 1781 г.) Весной 1781 г. он получил официальную отставку за выслугу лет и вернулся в Монголию, уступив место Делеку Даши, который успешно начал службу и заслужил от цзянь-цзюня павлинье перо с глазком — награду за усердное служение, но вынужден был уйти с должности по состоянию здоровья. Он управлял Тувой с 1781 по 1786 г. На место Делека Даши был назначен мейрен-чангы Оюн Дажы, который стал родоначальником династии тувинских амбын-ноянов. С момента его правления эта должность стала наследственной, что фактически позволило сформировавшемуся классу тувинских феодалов заполучить страну в собственные руки. Хотя на долю Оюна Дажы выпал небольшой срок

управления Тувой (с 1786 по 1789 г.), именно с этого времени началось становление тувинской государственности (Монгуш 2001:39-40).

Преемниками Оюна Дажы были его сыновья Данзын и Седенбал. Первый был амбын-нояном с 1789 по 1792 г., второй — с 1792 по 1814 г. Последнего сменил его сын Бадыжап, который управлял Тувой до 1823 г., затем амбын-ноянами были младшие братья Бадыжапа: Ламажап (с 1823 по 1863 г.) и Шындазын (с 1863 по 1865 г.); с 1865 по 1899 г. — сын Шындазына — Олзей-Очур. О последнем Н.Ф.Веселков, в частности, пишет: «Отец его состарился на этой должности, или обязанности, и как человек богатый, то дал сыну своему возможное образование в Улясутае, где он научился монгольскому и маньчжурскому языкам; удовлетворительно читает и пишет. Старик, умирая, передал своему сыну, как наследнику, управление над урянхайцами, которому теперь не более 24 лет, высокого роста с добрым и правильным лицом, уважаемый повсюду урянхайцами» (1871:35).

С 1899 по 1916 г. амбын-ноянство принадлежало сыну Олзей-Очура Комбу-Доржу, и, наконец, последним амбын-нояном Тувы был сын последнего Соднам Балчыр — с 1916 по 1921 г. (Монгуш 2001:39-40). В общей сложности за период с 1762 по 1921 г. Тувой управляли 12 амбын-ноянов, из которых первые три были монголами, остальные — тувинцами. Самый длительный срок амбын-ноянства — 40 лет — принадлежал Ламажапу, за ним следуют Олзей-Очур — 34 года, Седенбал — 22 года, Комбу-Доржу — 16 лет и т. д.

Исследователи справедливо отмечают, что создание внутреннего самоуправления — института амбын-ноянства — не только привело к централизации административной и территориальной власти, но и в значительной мере способствовало дальнейшему формированию этнической территории и общности экономической жизни различных по происхождению родоплеменных групп в единый тувинский этнос.

Социальная жизнь тувинского общества

Социальная жизнь общества характеризовалась укреплением и дальнейшим развитием феодальных отношений. Основные средства производства — кочевья, пастбища и скот — находились в частной собственности феодалов и зажиточных аратов-скотоводов. Существовавшая феодальная собственность на землю, определявшаяся условиями кочевого скотоводства, выражалась в праве богдыхана самолично отбирать у того или иного кожуунного правителя любую территорию, изменять ее границы, переселять местных жителей в другие места. Однако в действительности этими правами пользовался не столько сам богдыхан,

сколько кожуунные правители, облаченные властью и правом монопольно распоряжаться кочевьями и пастбищами по своему усмотрению. По сообщению Н. Ф. Веселкова, они непременно были богатыми людьми и собственниками больших стад скота; по приблизительному исчислению, каждый из них имел до 4000 лошадей, 1500 голов крупного рогатого скота и огромное количество овец (1871:35).

Укрепление феодальных отношений вело к резкому классовому расслоению общества, социальному и имущественному неравенству его членов, о чем упоминает практически каждый исследователь, посетивший Туву в то время. Я. Крыжин, например, побывавший там в 1858 г. отмечает: «Между этим скотоводным народом есть несколько очень богатых людей, владеющих более чем 1000 штуками скота; но огромное большинство народа бедно» (Цит. по Дулов 1956:168). В хозяйстве крупного скотовладельца Олзей-Очура, который в ту пору был амбын-нояном Тувы, имелось до 4000 лошадей, 1500 голов крупного рогатого скота и огромное количество овец; а у чангы Оюннарского кожууна — 4000 лошадей, 1000 голов крупного рогатого скота, 400 овец и 200 верблюдов (там же:121). Но как справедливо заметил Н. Ф. Катанов, в общей массе тувинцы очень бедны, на одного состоятельного приходится 99 бедных (1893:4). Бедняки преимущественно жили охотой на сурков, мясо которых ели, а шкуры продавали за бесценок. Редкое исключение составляли отдельные рядовые араты, которые имели до 1000 лошадей и 300 голов крупного рогатого скота, кроме овец (Веселков 1871:35).

В этих условиях широкое распространение получила особая форма эксплуатации беднейших слоев населения, заключавшаяся в раздаче скота беднякам на выпас. А. Адрианов, посетивший Туву в 1881 г., писал, что так как рогатого скота здесь много, в особенности у богатых, то, чтобы прокормить его, существует обычай раздачи скота по несколько голов малообеспеченным семьям, которые пользуются молоком, но за это обязаны пасти его, отвечать за каждую потерянную скотину. Это подтверждает А. Ермолаев, говоря, что у тувинцев было развито «обыкновение пользоваться скотом за уход, т.е. бедный получает от богатого лошадь, две-три коровы или овцы, пасет и ухаживает за ними, за что пользуется молоком и рабочей силой, приплод остается за собственником» (см. История Тувы 2001:269; РФ Красноярского краеведческого музея. Архив Ермолаева А., д.46, л.49). В этих случаях бедняки кочевали вместе со своими хозяевами и были от них экономически зависимы. «При въезде в улус сразу бросается в глаза одна юрта, большая и как бы прочнее остальных, — писал Ф. Кон. — Возле такой юрты ютятся три-четыре, редко больше, юрт бедняков, пользующихся лошадьми

и рогатым скотом богача по мере нужды и являющимися пастухами табунов бай кизи (богача)». Такие бедняки, по мнению того же Ф. Кона, потому и работали на богачей, что не имели средств производства, в данном случае скота и пастбищ, в том размере, который позволил бы им вести самостоятельное хозяйство (цит. по Кабо 1934:88). Став крепостными, они автоматически вступали со своим работодателем в определенные отношения, являющиеся основой феодального способа производства. Сдача скота на выпас — явление, характерное не только для тувинцев, но и для многих других скотоводческих народов: казахов, киргизов, монголов, якутов, бурят, калмыков и т. д. По сути это была своеобразная форма отработочной ренты, замаскированной под взаимопомощь (История Тувы 2001:279).

Помимо крепостных, которые несли различные повинности перед своим хозяином, была еще одна прослойка населения, которая находилась на положении почти рабов, их называли *эштенчи*, *холечик* или *чалча*. В основном это были дети бедняков, которых родители добровольно отдавали в рабство, чтобы спасти их от голодной смерти. Человек, попавший в подобную кабалу, не имел права уйти от своего господина; даже после его смерти он оставался слугой его вдовы. Он мог обрести свободу только тогда, когда дети хозяина после смерти матери отказывались от его услуг в дальнейшем (там же:271).

Классовое расслоение в Туве отнюдь не означало, что старые общинно-родовые отношения полностью изжили себя. Во второй половине XVIII и первой половине XIX в. пережитки общинно-родовых отношений продолжали оказывать сильное влияние как на семейно-бытовые, так и на экономические отношения. И только в последующий период — во второй половине XIX и начале XX в. — они начали несколько ослабевать и местами исчезать.

Официальное принятие буддизма

Прежде чем говорить о принятии буддизма в качестве официальной религии тувинцев, которое произошло при Цинах, необходимо сделать краткий экскурс в прошлое, чтобы понять насколько закономерным было это событие в жизни тувинского общества. Согласно китайским летописям, ранние формы буддизма существовали еще во времена Тюркского каганата. Современный американский буддолог А.Берзин считает, что буддизм впервые проник в Тюркский каганат из Согдианы в форме Хинаяны, которой, начиная с конца Кушанского периода (11-111 вв. н.э), были также присущи некоторые черты Махаяны. Это было, по его мнению, первой волной буддизма, достигшей Монголии, Бурятии и Тувы

(1992:15).

Особая роль в распространении буддизма в Центральной Азии принадлежала уйгурам. В начале X в. они испытали некоторое влияние буддизма из Согдианы и Китая, хотя в основной своей массе продолжали оставаться последователями манихейства – религиозного учения, основанного еще в первой половине III в. персом Мани на базе различных религиозных традиций (Кляшторный, Лившиц 1971:112; Камалов 2001:116). Уйгуры приняли согдийскую письменность, которая позже трансформировалась в уйгурскую и легла в основу монгольской письменности. Именно в это время они начали широко переводить буддийские тексты с согдийского и китайского языков. Через некоторое время значительную часть переводов они уже осуществляли с тибетских текстов, что со временем привело к преобладанию тибетского влияния в уйгурском буддизме.

Благодаря уйгурам и их переводам кочевые племена Центральной Азии получили первое представление о буддизме (Кадырбаев 1990:140). О проникновении его в Монголию свидетельствуют фрески с буддийскими текстами, обнаруженные при археологических раскопках Карабалгасуна (Майдар 1981:63). На знакомство тувинских племен с буддизмом указывают изображения будды Амитабхи, известного больше как Будда безграничного света, впервые распространившиеся в Туве в уйгурский период (Берзин 1992:16). Однако многие исследователи считают, что первая волна распространения буддизма в Монголии, Бурятии и Туве, связанная с тюрками и уйгурами, не была очень продолжительной.

Начиная с IX в. все больше стала возрастать роль Тибета как преемника индийского буддизма. Предание связывает проникновение буддизма в Тибет с именем царя Лхатотори (У1 в. н.э.), тибетская историография – с правлением тибетского царя Сронцангамбо (УП в.) и двух его жен, китайской и непальской (Blue Annals 1979:40). В этот период создания единого тибетского государства буддизму отводилась роль официальной идеологии, однако широкого признания в стране он не получил. Массовое его распространение связано с деятельностью Падмасамбхавы, индийского проповедника, приглашенного в Тибет во второй половине VIII в. В 775 г. в стране был построен первый буддийский монастырь Самье, и монашество приняли первые семь тибетцев. Позднее «монахами стали дети цариц, сановников, знатных людей и т.д., а всего их было 300 человек» (Кузнецов 1961:31).

К концу IX-началу X в. развитие получили три главные традиции: Сакья, Кагью и Кадам. Последняя в XIV в. была преобразована в традицию Гелуг, основателем которой был лама-реформатор Цонкапа

(1357-1419). В этот период также активно осуществлялись переводы буддийских трактатов на тибетский язык главным образом с санскрита. Они сохранились до наших дней в виде собраний сочинений Кэгьюра и Тэнгьюра (тув. *Каанчыр* и *Даанчыр*, монг. *Ганджур* и *Данджур*) с комментариями и по праву считаются самым крупным корпусом буддийской канонической литературы, содержащий наиболее полное изложение индийской буддийской традиции. Великий вклад тибетцев в буддизм состоял еще и в том, что они развили и значительно обогатили его организационную структуру и методы обучения, а также разработали способы раскрытия всех основных текстов и прекрасные системы толкования и обучения.

Постепенно из Тибета буддизм стал проникать в соседние страны. Наиболее масштабным было его распространение в Монголии в XIII в. Это была вторая, более крупная волна распространения буддизма в Центральной Азии, совпавшая с процессом образования раннефеодального монгольского государства, основателем которого был Чингисхана (1155-1227).

Ограниченная экономическая база нового государства, в основе которой лежало экстенсивное кочевое скотоводство, явно не удовлетворяла интересы правящей феодально-военной знати, стремившейся к господству на более обширных пространствах, чем Монголия. Для удовлетворения своих амбиций Чингисхан избрал путь завоевания других стран и народов. Территория Саяно-Алтая, в частности Тувы, была захвачена старшим сыном Чингисхана Джучи в 1207 г. (Народы Сибири 1956:423; История Тувы 1964:176).

Значительную часть военных усилий Чингисхан направил на завоевание Китая. В 1225 г. монголами был взят и разграблен Ханбалык - современный Пекин. Походы в Китай, начатые Чингисханом, продолжили его преемники – Мунке (1208-1259) и Хубилай (1215-1294). Последнему удалось к 1275 г. покорить весь Китай: было взято 37 областей, 128 округов и 733 уезда (Свистунова 1970:287). В 1271 г. Хубилай основал монгольскую династию Юань с китайским аппаратом управления.

Хубилай был первым из монгольских ханов, «сменившим кочевой образ жизни на оседлый, приволье степи – на городскую обстановку, и отдавшим явное предпочтение обществу ученых и царедворцев» (Грумм-Гржимайло 1926:482). С его приходом к власти произошло заметное оживление буддизма в Монгольской империи. Император стал активно поддерживать буддийскую сангху в Тибете, которая сумела вместе с тибетской аристократией наладить сотрудничество с монголами. Так из Тибета в Монголию и Китай стали прибывать ламы. Один из них Пагва-

лама (1234-1280), долгое время живший при дворе Хубилая, составил на основе тибетской письменности монгольский алфавит, который стал известен как «квадратное письмо». Пагва-лама использовал его для перевода буддийских текстов на монгольский язык; в 1269 г. специальным указом Хубилая он был введен в употребление, и с тех пор монгольский язык стал государственным языком Китая, все официальное делопроизводство велось на нем.

Многочисленные археологические раскопки и находки ученых свидетельствуют о том, что на территории Тувы в тот период существовали города и поселения (Кызласов 1969:140), в которых находились буддийские храмы, часовни и пагоды, построенные по общим для всей Юго-Восточной Азии строительным канонам эпохи Сун (960-1279) и Юань (1271-1368), характерным для градостроительной культуры Монгольской империи. Все храмы здесь имели богатый наружный декор, квадратные с коллонами залы для богослужений. На особых пьедесталах покоились искусно вылепленные из глины статуи буддийских божеств, расписанные различными красками с преобладанием позолоты.

Однако после смерти Хубилая в 1294 г. позиции буддизма значительно ослабли. Между его преемниками разгорелась ожесточенная борьба за власть, которая привела не только к падению династии Юань, но и к феодальной раздробленности, затянувшейся вплоть до XVI в.

Только во второй половине XVI в. появились некоторые признаки активности и подъема материальной и духовной культуры в монгольском обществе. Именно в это время в Монголию пришла третья волна буддизма, главной формой которого была традиция Гелуг. Незначительные следы предыдущих традиций Сакья и Кагью хотя и сохранились, но не имели официального признания. В это время широкую популярность получил Институт Богдо-гэгэна, или Джебцун Дамба хутухты, резиденция которого находилась в Урге (современный Улан-Батор). Линия Богдо-гэгэнов известна как линия перерождений тибетского мастера Таранатхи Кунга Ньимо (1575-1637), впоследствии ставшего традиционной главой буддизма в Монголии, Бурятии и Туве. Из Тибета перешла и традиция монастырской жизни монахов, но традиция послушниц, т.е. женского монашества, не попала ни в Монголию, ни в районы с тюркоязычным населением.

В XVII в. тибетский буддизм из Монголии уже основательно проник в Туву. Как в Монголии и Бурятии, это была главным образом традиция Гелуг, хотя объективности ради следует заметить, что некоторое распространение получила также традиция Ньингма. Традиция Гелуг, как известно, предполагает строгую систему монастырской этики, включающей наряду с другими требованиями и обет безбрачия. Однако в Туве

сложилась своеобразная традиция женатого ламства, а обет «не прелюбодействуй» воспринимался как «не изменяй своей супруге».

Сменив на исторической арене монголов, маньчжуро-китайские завоеватели сумели умело использовать буддизм в качестве эффективного средства воздействия на «варварские народы». Так, маньчжурский император издал следующий указ: «Не разрушайте здания храмов и не забирайте находящуюся в храмах утварь. Нарушивших приказ карайте смертью. Не беспокойте находящихся в храмах монахов, не забирайте их имущество, однако записывайте число монахов и докладывайте. Не разрешаю размещаться на постой в храмах. С ослушавшихся будет спрошено за преступление» (Ермаченко 1974:57).

Покровительствующая буддизму политика Цинской династии самым благоприятным образом сказалась на деятельности Богдо-гэгэна УП. В 1756 г. он создал в Урге цанит – буддийскую семинарию, куда начали стекаться ламы со всех концов монгольского мира, многие из которых не только оставались здесь на долгое время, но и поселялись на постоянное жительство (Позднеев 1896:66).

Тува в это время, благодаря своим первым монгольским амбын-ноянам, стала весьма активно проникать в буддийский мир. Во времена амбын-нояна Гомбожапа на ее территории были построены первые стационарные буддийские монастыри (тув. хурэ). Это положило начало формированию тувинского варианта буддизма, который своим появлением обязан монгольскому и тибетскому. Активный приток в Туву монгольских и тибетских лам-миссионеров и их деятельность в качестве проповедников буддийского вероучения, а также политика монгольских ханов по внедрению и принятию этой религии в своей стране во многом способствовали этому. Поэтому буддизм, проникший в Туву, унаследовал особенности, приобретенные им на тибето-монгольской почве, что существенно отличало его от того учения, которое сложилось в Индии.

Первоначально пропагандой буддизма занимались в основном амбын-нояны, постоянно испытывавшие буддийское влияние со стороны Монголии и Тибета. Вскоре их стали поддерживать кожуунные правители, оценив преимущества, которые несла с собой эта религия. Благодаря взаимной заинтересованности, возникшей в этом вопросе между центром – ставкой амбын-нояна и перифериями – кожуунами, процесс распространения и внедрения буддизма принял целенаправленный и поступательный характер.

Во времена амбын-нояна Олзея-Очура кожуунные правители и ламы начали часто посещать Монголию, чтобы получить там образование. «Находясь при дворе улясутайского цзянь-цзюня, - пишет А.Позднеев, -

они изучают монгольский язык и письменность, изучают также маньчжурский, но говорить на нем не считается обязательным» (1896:363). Иногда они отправлялись непосредственно в Тибет, но и в этом случае их путь пролегал через Монголию.

Весьма знаменательное событие произошло 26 числа 1-го лунного месяца 1887 г. в Хемчикском кожууне. Правители центральных кожуунов, собравшись вместе, единогласно решили: в целях создания благоприятных условий для процветания буддийского учения в Туве ежегодно 25 числа первого зимнего месяца проводить во всех храмах специальную пуджу – *Чула моргулу*. Первая такая пуджа была проведена в этот же год в главном храме Нижнечаданского хурэ под руководством его настоятеля Лопсана Серена. Она длилась в течение пяти дней. С этого времени хемчикский правитель Дугер начал также ежегодно устраивать 5-го числа 7-го лунного месяца религиозную мистерию Цам в сочетании с праздником Майдыром, посвященном круговращению будды Майтреи.

Амбын-ноян Олзей-Очур утвердил *Чула могулу*, Цам и Майдыр в качестве официальных праздников буддийского календаря, в них он сам отныне принимал участие на правах почетного гостя и правителя всей Тувы (ЦГА РТ, ф. 115, оп.1, д.81, л.7).

В этот период буддизм как никогда имел успех в центральных и западных частях Тувы – в Хемчикском и Бейсе кожуунах; его распространением здесь занимался один из влиятельнейших ноянов Хемчика – Монгуш Хайдып. В 1890 г. благодаря содействию уялсутайского цзянь-цзюня, Хайдып был назначен правителем Хемчикского кожууна. По некоторым данным, он истратил до 60 тыс. ламн серебра (примерно 90 тыс. рублей) на подарки в Уялсутае, взамен получив фамильную печать, красный шарик и павлинье перо на шапку (атрибуты принадлежности к высокой власти – М.М.), что автоматически делало его независимым от амбын-нояна (Кабо 1934:81). Именно с этого времени институт верховной власти в Туве, до этого концентрировавшийся в ставке амбын-нояна в Самалаглтае, стал постепенно перемещаться в ставку нояна Хайдыпа, которая располагалась в живописной и плодородной Чаданской долине.

Деятельность Хайдыпа по распространению буддизма в Туве неоднократно описывалась в тувинских источниках, где он представлен не только как инициатор введения этой религии, но и как ее наиболее активный сторонник, о чем свидетельствуют его первые шаги, предпринятые им уже в новом качестве. Он начал устанавливать тесные и долгосрочные контакты с монгольскими и тибетскими ламами, предоставлять им возможность заниматься наставнической деятельностью в Туве, поощрять строительство новых храмов, отправлять на учебу в

монастыри Монголии и Тибета тувинских юношей.

Реформаторская деятельность Хайдыпа постепенно набирала силу и размах. В 1897 г. он пригласил в свою ставку монгольского хутухту, который по его просьбе совершил несколько больших пудж и обучил тувинских лам основным обрядам и ритуалам. Спустя три года для освящения Танну-Олы был приглашен другой монгольский хутухта Нара Панчен. К его приезду с 10 сумонов кожууна собрали 100 мальчиков восьмилетнего возраста для посвящения их в хуураки (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.192, л.8; д.42, л.3-6).

В 1899 г. от сильного пожара пострадал главный храм в Улясутае. Хайдып по просьбе амбын-нояна Комбу Доржу организовал сбор средств с жителей кожууна для его восстановления, продемонстрировав таким образом готовность поддерживать своих соседей-единоверцев. В 1906 г. он отправил в Тибет группу тувинских чиновников для подношения даров Далай-ламе XIII и получения от него благословения. Позже Хайдып занялся распространением Ганджура и Данджура в Туве. Он поручил ламе Цагланаю переписывание текста, для чего закупил специальную бумагу у русского купца на сумму 3 тыс. рублей (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.192, л.14, 117-118, 142).

После смерти Хайдыпа в начале 1909 г. его дело продолжил сын Буян-Бадыргы. Он съездил в Улясутай, где его официально назначили правителем Хемчикского кожууна (который еще при жизни Хайдыпа был объединен с Бейсе кожууном). В официальных письмах, адресованных чиновникам на местах, Буян-Бадыргы настаивает на необходимости осуществлять переводы буддийских текстов на тувинский язык. Для этого он предлагает организовать отбор наиболее грамотных лам, способных справиться с этой работой. Летом 1909 г. Буян-Бадыргы обращается с официальной просьбой к улясутайскому цзянь-цзюню беспрепятственно пропустить через границу верующих аратов из Тувы, которые едут в Ургу на поклонение Богдо-гэгэну УШ Джебцуну Дамба хутухте. В числе паломников, как утверждают источники, была и его мать (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.246, л.105; д.291, л.111-116).

Летом 1910 г. по приглашению Буяна-Бадыргы в Туву приезжает Богдо-гэгэн УШ. В.Родевич, проезжая через Хемчикский кожуун, стал свидетелем этого визита. Он пишет: «Для кормления и услуги гэгэна и его свиты и всего монастыря была назначена целая большая сойотская (тувинская – М.М.) деревня, гэгэну и его желаниям вообще отказа нет, он святой и сойоты доставляют ему скот и всякое добро для отвоза в Монголию именно столько, сколько он пожелает» (1912:161).

Поскольку буддизм в Туве делал первые шаги при непосредственном

участии представителей правящей верхушки, стремившихся шире и глубже внедрить его в тувинскую среду, распространение его здесь происходило исключительно «сверху» Попытки пропаганды его «снизу» практически не отмечены, так как эти слои общества по-прежнему продолжали оставаться во власти народных верований, в первую очередь шаманства.

Институт шаманства представлял собой довольно четкую систему, благодаря которой выделился в самостоятельную форму религии, но не по объекту, на который направлены ритуальные действия, как в случаях с племенными культами (небо, земля, огонь, ландшафтное божество и т.д.), а по особому, специфическому способу общения жрецов, попавших в эту касту по принципу наследственного шаманского дара или особого божественного избранничества, с тонким миром, т.е. миром духов, путем погружения в состояние шаманского экстаза. Английский путешественник Д. Каррутерс, посетивший Туву в начале XX в., заметил, что тувинцы скорее боятся своих шаманов, нежели любят их, так как они держат народ в своей власти; только шаманы обладают способностью поддерживать добрые отношения со злыми духами и только им знакомо искусство устанавливать связь между живыми и умершими (1914:266).

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

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

История острой и длительной борьбы представителей буддийской сангхи против шаманского жречества нашла отражение в народном фольклоре. Ф.Кон приводит легенду о борьбе проповедника буддийского

учения монгольского ламы Шаретты против шамана Тунгустея и его матери. В результате этой борьбы шаман Тунгустей умер, могущественный лама силой своих молитв обрушил на него глыбы утеса Хайыракан. Мать Тунгустея отомстила утесу, накликав на него грозу. Несколько дней свирепствовала стихия, а когда буря и гроза утихли, часть утеса навсегда побелела (1936:37). В.П.Дьяконова приводит рассказ о противоборстве шамана Сонома Царина с ламой. Сонам Царин часто ссорился с ламой, и их ссоры иногда завершались дракой. Лама и шаман, каждый своим способом, старались одержать победу друг над другом. Получилось так, что раньше умер Сонам. Лама чтением мантры отправил душу шамана на седьмое небо, жить же без нее, исходя из бытовавших представлений, было невозможно, и вскоре Сонам скончался. «Чаще всего победа одного служителя культа над другим, - пишет В.П.Дьяконова, - отражала большую приверженность свидетелей или рассказчиков к буддизму, чем к шаманизму» (1979:176).

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

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

Термин «народная религия», впервые введенный О. О. Розенбергом для определения одного из уровней в буддизме, употребляется нами в том значении, в каком этнографы и религиоведы используют понятия народная бытовая религия, массовый уровень религиозного сознания, религия народных масс (1918:48). Все они отражают одно и то же явление,

присущее любой мировой религии, — возникновение внутри нее специфической формы, основанной на сплаве официальной догматики и культа с народными верованиями, которая становится в итоге религией народных масс (Жуковская 1987:173).

В повседневной жизни «сплав шаманства и буддизма» прослеживался в браках между ламами и шаманками, что было довольно распространенным явлением не только у тувинцев, но и у монголов и бурят. Н.Леонов приводит конкретный факт: в устье реки Тапсы он встретил ламу, жена которого была известной в округе шаманкой (1927:32). Этот же феномен подтверждает В.П.Дьяконова: «Известная в свое время шаманка Матпа Ондар, проживавшая в Дзун-Хемчикском районе, была замужем за ламой. После смерти она была похоронена по обряду, характерному для шаманов, но в то же время на месте ее погребения имелись и культовые ламаистские вещи» (1975:64). Информанты отмечают, что браки между ламами и шаманками отличались неординарностью и эксцентричностью; если супруги были дружны и сплоченны, они помогали друг другу в проведении сложных обрядов, делились опытом и «энергетически» подпитывали друг друга; если же они часто ссорились, то каждый находил «свой способ» досадить другому.

Иногда шамана приглашали в буддийский храм, чтобы он совершил жертвоприношения духам по своему обряду. Бывало, что лама обращался к шаману с просьбой изгнать из его юрты злых духов (Сафьянов 1905:9; Кон 1936:38). Кроме этого, «ламы считают естественным в случае заболевания или какого-либо несчастья обращаться к шаманам, мало того, за отсутствием шамана даже некоторые из шаманских процессов исполняются ламами» (Яковлев 1900:120). П.Е.Островских был свидетелем случая, когда лама, вывихнув руку, лечился разными тибетскими лекарствами, обращался к ламам-лекарям, наконец приехал за помощью к шаману. Он же отмечает и обратный факт, когда шаман ездил к ламе лечиться тибетскими лекарствами (1927:86; 1927а:7).

Подобный буддийско-шаманский симбиоз находил отражение и во внутреннем убранстве жилища, где предметы буддийского культа сочетались с шаманскими охранителями, оберегами, что в совокупности составляло как бы домашний пантеон. В частности, П.Е.Островских пишет, что в каждой юрте «рядом с буддийскими иконами привязан за алачину какой-нибудь «ээрен» или амулет» (1927, с.87); А.В.Адрианов неоднократно упоминал, что «на столике для статуэток ламаистских божеств по соседству находились божества шаманистского культа» (1917:17); Д.Каррутерс отмечал, что шаманский охотничий ээрен, представлявший туго набитую заячью шкуру, часто находился рядом с

изображением Будды, что, по его мнению, свидетельствовало о «поразительной путанице в религиозных идеях» (1914:270).

Однако победоносному шествию буддизма способствовали не только его высокие адаптативные способности, но также политические и социально-экономические условия, сложившиеся в Цинский период в Туве. Во-первых, цинские власти проводили здесь политику, в основе которой лежал принцип «управлять соседними народами согласно их обычаям». Претворяя ее в жизнь, они, с одной стороны, осуществляли контакты с представителями всех направлений тибетского буддизма, с другой – оказывали явное предпочтение традиции Гелугпа. Во-вторых, внедрение буддизма совпало с периодом становления тувинской государственности, что придало процессу его распространения более динамичный характер. В-третьих, несмотря на то, что буддизм «тяготел к известной свободе личности от общественных связей» (Можейко 1980:5), для формирующегося господствующего класса он как раз оказался той силой, которая способствовала «централизации власти», объединению страны путем победы над племенной раздробленностью. В-четвертых, буддизм не противоречил интересам основных социальных слоев Тувы. Для аратов и особенно беднейшего населения он был привлекателен тем, что предоставлял им возможность приобщиться к грамотности, получить образование в монастырской школе – это открывало для них более светлые перспективы.

Однако следует внести некоторую ясность в отношении статуса буддизма в Туве, так как возникает вполне правомерный вопрос: это была государственная религия или государственная идеология? Понятия эти часто не различаются, в то время как разница между ними существует. Если понятие государственной идеологии рассматривать в широком смысле, то сюда, очевидно, следует включить как собственно государственную идеологию, на основе которой строится государственная система, так и государственную религию, ставшую таковой в результате поддержки ее правящими кругами.

В узком смысле государственная идеология, как это принято понимать, есть идеология государственного управления. Так, в Тибете буддизм не только играл роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления. Применительно к Туве вряд ли можно считать, что буддизм в рассматриваемый период освящал принципы государственного строя страны, систему управления и кадровую политику, а также основы взаимоотношений между властью и имущими и их подданными и между различными социальными группами тувинского общества. Поэтому правильнее рассматривать буддизм в Туве как

государственную религию, поскольку он идеологически не подчинил себе институт власти, а сумел лишь приспособиться к существующей политической системе и стать ее если не главной, то во всяком случае существенной частью.

Монастыри

Местом строительства первых буддийских храмов была территория Оюннарского кожууна (современный Эрзинский и Тес-Хемский кожууны), примыкающая к Северо-Западной Монголии; именно отсюда шло проникновение и распространение буддизма среди тувинцев. Так, Эрзинский монастырь, принадлежавший роду кыргыс, был построен в 1772 г., другой, самый крупный в этом кожууне, Самагалтайский — в 1773 г., он принадлежал роду оюн (РФ ТИГИ, д.11, л.175-179; РФ ИМБТ СО РАН, д.37, л.63). Эти монастыри (тув. *хурэ*) стали первыми очагами буддийской экспансии, и тувинские родоплеменные группы, жившие в Оюннарском кожууне, первыми были обращены в буддизм. Вслед за первыми монастырями стали строиться другие, постепенно они появились во всех кожуунах Тувы. В Бейсе кожууне были построены монастыри Бай-Кара (в 1809 г.), Чаа-Холь (в 1811 г.), Сарыг-Булун (в 1824 г.), в Тоджинском — Овгон (в 1815 г.); в Оюннарском — Нарын (в 1850 г.), в Хемчикском — Коп-Соок (в 1857 г.) и Нижнечаданском (1873 г.). Остальные хурэ были построены в начале XX в.; количество буддийских монахов достигало 4 тысячи (Монгуш 2001:56).

Несмотря на значительное число монастырей, в Туве не было единого центра, как, например, в Монголии. Поскольку буддизм проник в Туву из Монголии, все тувинские хурэ подчинялись главе монгольской церкви — Богдо-гэгэну Джебцуну Дамба хутухте в Урге и тувинские ламы, по словам Д.Каррутерса, «находятся в постоянном сношении с этим важным центром монгольской религиозной жизни» (1914:205).

Традиционно в Туве известны два типа монастырей: сумонные и кожуунные. Первые представляли собой одиночные здания, предназначенные для разовых служб, куда по случаю больших буддийских праздников собирались ламы из близлежащих аалов и проводили пуджи. Вторые строились в виде целых стационарных комплексов и обязательно в ставке правителя, так как это место, будучи административным, культурным, образовательным и торговым центром, притягивало массу народа. Так, в ставке амбын-нояна находился Самагалтайский хурэ, в ставке Тоджинского правителя — Овгон хурэ, в ставке Хемчикского правителя — Верхнечаданский и т.д. Поэтому высказывание А.В.Адрианова о том, что каждый влиятельный ноян стремился обзавестись собственной

кумирней со штатом своих лам, кажется более чем убедительным (1904:229).

История создания Верхнечаданского хурэ широко документирована многими достоверными свидетельствами, в то время как сведения о других монастырях крайне скудны. Инициатором его строительства был Хайдып угерда; он специально пригласил из Тибета Кунтана Римпоче в качестве проектировщика будущего хурэ. Активно провел подготовительные работы: подравнивал землю, закупил гвозди, пилы, краски, для транспортировки строительных материалов арендовал верблюдов, для кормления строителей закупил у китайского купца Мендзи Яна масла, муки и сахара, для подарка особо отличившимся в работе – табак и далембу. В Монголию отправил ламу Балчюя с поручением приобрести там культовые принадлежности (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.201, л.45).

Весной 1905 г. в чаданскую ставку Хайдыпа прибыл Кунтан Римпоче, он привез с собой проект монастыря тибетского образца. Под его руководством широко развернулось строительство Верхнечаданского хурэ; в качестве основного строительного материала использовалась не характерная для условий Тувы глина. Строительство хурэ длилось два года и завершилось к лету 1907 г. Д.Каррутерс пишет, что «этот белостенный квадратной формы храм стоял точно отличительный межевой знак на пространстве многих миль, безусловно, придавая характер некоторой оседлости этой кочевой по существу местности» (1914:197). Настоятелем Верхнечаданского хурэ стал Ондар Чамзы, старший брат Хайдыпа, до этого обучавшийся в Урге (Монгуш 2001:66).

История создания Сукпак хурэ в Бай-Тайгинском кожууне, рассказанная нам информантом Сотпа Кужугетом (род. в 1913 г.) аналогична истории Верхнечаданского хурэ. Инициатором его строительства также был местный правитель Хертек Ананда, сумевший за короткое время мобилизовать жителей кожууна на строительство хурэ, закупить в Монголии буддийскую литературу, храмовые принадлежности, пригласить на должность настоятеля грамотного ламу Дуктена из Верхнечаданского хурэ, организовать сбор мальчиков для посвящения их в хуураки. Новый хурэ, как вспоминают очевидцы, буквально вырос на глазах за считанные месяцы и начал действовать в 1916 г.

Долгое время было принято думать, что за подобной деятельностью местных правителей стояли мотивы не только и даже не столько морально-нравственные, сколько сугубо эгоистические, направленные исключительно на сохранение их собственной власти и привилегированного положения в обществе. Однако истинный смысл того, что исследователи воспринимали как проявление корыстных интересов, с точки зрения законов диалектики

состояла в том, что деятельность этих правителей не была обусловлена только желанием созидания ради увековечения собственной личности, а диктовалась объективным велением времени. Помимо всего, это входило в их обычные обязанности.

О монастырской экономике в Туве известно, к сожалению, очень мало, но те немногие сведения, которые нам удалось собрать, все же позволяют представить себе ее в общих чертах. Каждый кожуунный монастырь был крупным собственником, владевшим земельными угодьями, пастбищами, стадами крупного и мелкого скота. Эта собственность составляла основу монастырского хозяйства — *чыза* (монг. *джаса*). У крупных монастырей одновременно было несколько *чыза*, например, Самагалтайский хурэ имел *чыза* в каждом сумоне: Иргит, Чооду, Оюн и т. д. Количество скота в них достигало несколько тысяч голов. У Верхнечаданского хурэ было шесть *чыза*, из них в самом крупном содержалось более 300 лошадей, 60 коров и свыше 700 голов мелкого скота. У крупнейшего *чыза* Эрзинского хурэ одних только лошадей насчитывалось свыше тысячи голов (Дулов 1956:177). Количество *чыза* напрямую зависело от экономического положения монастыря — чем оно прочнее и стабильнее, тем больше хозяйств.

Поголовье монастырского скота увеличивалось не только в результате приплода, но и за счет регулярных поборов с населения. Например, в начале 1890 г. с жителей Бейсэ кожууна было собрано 14 голов мелкого скота для *чыза* Нижнечаданского хурэ, позднее лама Хунду-Ижи собрал дополнительно 213 овец (ЦГА РТ, ф. 115, оп.1, д.201, л.25).

Монастыри, владевшие большими стадами, как и светские феодалы, в большом количестве сдавали монастырский скот на выпас аратам на выгодных для себя и кабальных для них условиях. Только в одном *чыза* Верхнечаданского хурэ было занято 60 аратских семей (Аранчын 1982:40). Земли, принадлежавшие монастырям, обрабатывались либо крепостными аратами (*шавылар*), либо членами монастырской сангхи. Те и другие принадлежали к сословию «карачал» (чернь) и имели наиболее низкий статус среди населения.

Крупные монастыри в целях пополнения казны практиковали ростовщичество — заем денег населению под проценты. В 1900-х годах Верхнечаданский хурэ, выдав под проценты 627 рублей, обратно получил 1103 рубля (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.30, л.19-40). Другим, не менее важным источником доходов хурэ была торговля, так как буддийский монастырь, как отмечал Р. Кабо, «это одновременно и коммерческое предприятие, соединяющее в себе торговую контору и кредитное учреждение, обросшее в зависимости от оборотов и влияния торговыми складами, стадами

крупного и мелкого скота, табунами лошадей, связанное торговыми делами с китайскими фирмами» (1934:78). Казначей, владеющий *чыза*, скупал у аратов скот, пушнину, маральи рога, струю кабарги, медвежью желчь и прочие ценности. Затем все отвозил в Монголию, преимущественно в Улясутай или Кобдо, где продавал их и на вырученные деньги закупал в большом количестве зеленый чай, табак, далембу, медные котлы, буддийские принадлежности и другие товары первой необходимости, которые потом выгодно перепродавал в Туве (Родевич 1910:24).

В некоторых случаях отмечались факты обирательства монастырей светскими феодалами, о чем Р. Кабо пишет: «Монастырь — это своего рода губка, которую, когда она накапливалась материальными благами, нояны выжимали в свой карман» (1934:84). Так, летом 1858 г. по приказу хемчикского правителя Очура в Улясутай были направлены его помощник Чамбал и лама Лопсан для получения в долг товаров у китайской торговой фирмы Чэнхэ. Приехав в Улясутай, Чамбал и Лопсан получили от фирмы 116 кусков хадака, 39 плиток чая, 3 ящика табака, 3 куска шелка, 2 пары обуви, 25 м китайского тонкого шелка, 4 фарфоровые тарелки — всего на сумму 352 лан серебра и договорились вернуть долг в течение года. Получив товары, угерда Очур приказал ламе Лопсану собрать с казны Бай-Кара и Сарыг-Булун хурэ необходимое количество скота для выплаты его долга. К концу 1859 г. китайской фирме Чэнхэ были сданы 4 коня, 5 кобыл, 16 быков, 1 жеребенок, 66 овец, 17 шкурок ману, 2 соболя, 8 лисиц и 20 белок. Таким образом, долг хемчикского правителя был выплачен (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.30, л.19-40).

Очень важную роль монастыри играли в качестве общеобразовательных центров, где традиционно в обязательном порядке изучали цанит (буддийскую философию), мамба (медицину), чурагай (астрологию) и чоксун (историю и географию) (Монгуш 2001:63). В них также в обязательном порядке изучали тибетский и монгольский языки.

Буддийский монастырь в Туве представлял собой иерархически оформленную социальную организацию, которая дополняла систему государственного управления, поскольку связь между светской властью общества и религией существовала изначально. Он осуществлял административный контроль над ламами и монастырскими крепостными, а также над значительной массой тувинского населения, не являющегося монахами, но исповедующего буддизм.

Сангха

Традиционная сангха, сформировавшаяся в Туве за годы становления буддизма, представляла собой определенную иерархическую структуру.

Она не обладала столь сложной и многоступенчатой системой и популярным институтом перерожденцев (тув. *хуулган*; тиб. *тулку*; монг. *хубилган*), как это было принято в Тибете и Монголии, хотя многое было заимствовано у этих стран. В Туве сложилась своя модель сангхи, которая отличается наличием в ней как общих черт, характерных для стран гелугпинской традиции, так и специфических, отражавших особенности тувинского буддизма.

Для объективного понимания роли и места сангхи в жизни тувинского общества необходимо прежде всего выяснить ее внутренне содержание, что возможно сделать лишь через архивные источники и воспоминания тех немногих информантов, которые в начале XX в жили и учились в монастырях. Во избежание путаницы следует разграничить такие понятия, как административное устройство хурэ, обеты монашеского посвящения и ученые степени лам, которые суть не одно и то же, хотя в совокупности составляют внутренне содержание сангхи.

В плане административного устройства все монастыри Тувы имели примерно одинаковую структуру. В них действовал определенный порядок старшинства в зависимости от занимаемых должностей, который выглядел следующим образом: камбы-лама (главный настоятель, руководил всей жизнью монастыря), соржу (заместитель камбы-ламы), даа-лама (главный администратор, занимался организацией собраний-диспутов, ежедневных и праздничных служб), демчи (заместитель даа-ламы), ловун (отвечал за организацию учебного процесса), кеский (занимался воспитанием послушников и следил за их дисциплиной), кунзат (громко читал и распевал молитвы во время службы), нирба (выполнял функцию казначея при чыза, осуществлял коммерческие сделки) и шомба (отвечал за хозяйственную часть). Их функции были регламентированы внутренним уставом.

В отличие от Монголии, где традиционно существовало четыре обета посвящения (убаши, баньди, гецула и гелуна), в Туве были освоены три: генина, кечила (тиб. *гецул*) и хелина (тиб. *гелонг*). Первый обет в основном предназначался для мирян, не желавших вступить в монашество. Его могли принять как мужчины, так и женщины. Его часто принимали и монахи. Он состоял из 10 основополагающих заповедей буддизма, предписывающих воздержание от трех негативных действий тела (убийство, воровство, сексуальная невоздержанность), четырех негативных действий речи (ложь, злословие, грубость, пустая болтовня) и трех негативных действий ума (зависть, злонамеренность, неведение).

Монашеские обеты кечила и хелина предназначались для хуураков-послушников, желавших продвинуться в Дхарме, т.е. Учении. Обет кечила

состоял из 36 заповедей, а хелина – из 253. Хелин по сравнению с кечилом имел более широкие права и полномочия. Он мог заниматься преподавательской деятельностью, иметь личных учеников, занимать административную должность в хурэ. Принятию обетов монашеского посвящения предшествовало довольно длительное пребывание в обычных хуураках.

Если хуураки, кечилы и хелины составляли низшее и среднее ламство, то ламы, имеющие ученые степени, относились к высшему сословию. В Туве известны две степени учености: кешпи (тиб. *геше*) и гаарамба (тиб. *геше-лхарамба*). Мы не располагаем достоверными данными о том, что эти степени присуждались в тувинских монастырях, однако известно, что их присуждали тувинским ламам, обучавшимся в монгольских и тибетских монастырях. Разница между кешпи и гаарамбой заключалась в том, что первую степень присуждали за хорошее знание Сутры, вторую – за знание Сутры и Тантры вместе.

Обособленное место в сангхе занимали так называемые бадарчы, т.е. бродячие ламы. Бадарчы в основном занимались обрядовой практикой вне пределов хурэ, живя при этом среди народа и ведя частное хозяйство. Их предварительно готовили в хурэ по минимальной программе, поэтому особо глубокими познаниями они не обладали, хотя в глазах простолюдинов могли выглядеть вполне приличными знатоками буддийского учения.

Очень специфичным явлением в жизни сангхи были особые служители культа, которых в народе называли «бурхан-хам» (букв. *будда-шаман*). Они одновременно выполняли функции ламы и шамана, что, по нашим данным, было довольно распространенным явлением и в других странах – Бурятии, Монголии, Тибете. Их также, как бадарчы, готовили в хурэ в течение года, после чего выдавали специальную одежду, в которой сочетались элементы одеяний ламы и шамана: головной убор представлял собой шапку ламы, по краям которой была нашита бахрома, характерная для головного убора шамана; к халату бурхан-хама полагалась накидка с текстами молитв на тибетском языке (Дьяконова 1979:170). В зависимости от ситуации эти полуламы-полушаманы могли исполнять либо шаманские, либо буддийские обряды, а иногда и совмещать их. Как своеобразный феномен культуры бурхан-хам является результатом религиозного симбиоза шаманства и буддизма.

Буддийская сангха, будучи самостоятельной, иерархически оформленной социальной организацией, довольно успешно дополняла систему политических институтов государственной власти и служила вспомогательным средством управления народными массами. Ее взаимоотношения со светской властью в целом характеризовались тем,

что ламы признавали верховную власть своих правителей и служили им по мере необходимости, а правители, со своей стороны, покровительствовали сангхе, активно принимая личное участие во всех мероприятиях религиозного характера и проявляя уважение к буддизму как учению.

Проникновение китайского и русского капитала

Население Тувы на рубеже XIX-XX вв. было уже неоднородным; здесь помимо коренных тувинцев жила китайская диаспора, которая частично растворилась в местной среде. На постоянное жительство переселялись и русские, число которых увеличивалось из года в год. В основном это были торговцы, пытавшиеся найти в Туве стабильный рынок сбыта товаров.

Китайские лавочники стали активно проникать в Туву во второй половине XIX в.; к началу XX в. они уже обосновались в стране на правах постоянно проживающих граждан. В 1903 г. улясутайский цзян-цзюнь разрешил им свободно въезжать в Туву без документов, в то время как для тувинцев, желавших по делам попасть в Монголию и Китай, он не предоставил аналогичных условий.

В это время на территории Тувы действовало пять крупных китайских торговых фирм: Баенбо, Ташинтафу, Пешинбоду, Ингань и Туменцзы. На них в общей сложности приходилось 30 торговых лавок, сосредоточенных в основном в местах наибольшего скопления народа, т.е. около монастырей. В ставке амбын-нояна находились три лавки, в ставке Хемчикского правителя – пять, рядом с Чаа-Хольским хурэ – четыре, еще четыре лавки рядом с хурэ Шанагаш, три – в Тапсы и четыре – в Шагонаре (Монгуш 2001:62).

Наряду с китайцами торговой деятельностью в Туве занимались казаки пограничной стражи, которые в основном вели меновую торговлю. За ними потянулись русские крестьяне, впервые проникшие в Туву во второй половине XIX в. (Катанов 1903:1494). Первая волна русских переселенцев была связана с крестьянами-старообрядцами, скрывавшимися от преследования властей и искавшими неведомую страну «Беловодье». Старообрядцы полагали, что именно в далекой стране, за Саянами, они не только обретут новые возможности ведения традиционно-общинного хозяйства, но и сохраняют свои религиозные верования. Первая старообрядческая община появилась в Усинском округе Минусинского края в 1862 году и была связана с именем Ивана Липина, приехавшего сюда с 47 семьями. Староверы занимались тут земледелием, скотоводством и охотой и пытались установить торговые отношения с местным населением (Москаленко 2004:26).

Усинская старообрядческая община разрасталась довольно быстро. В 1863 г. купец Е. Веселков снарядил небольшой караван в Туву, снабдив его товарами на сумму около 4 тыс. рублей. Торговля с тувинцами принесла ему хорошую прибыль. Вслед за ним приехали купцы Сафьянов и Бяков; впоследствии они осели в Туве и открыли здесь свои фактории. Затем последовали крестьяне-кулаки; наиболее известными торговцами среди них были Вавилин, Медведев и Сватиков. В 1883 г. торговой деятельностью в Туве занимались 13 русских купцов (Дулов 1956:318-319).

Русские продавали тувинцам в основном ткани, галантейные изделия, самовары, тазы, железные печи, чайники, котлы, сельхозинвентарь и табак. Однако ассортимент китайских товаров оказался более приспособленным к кочевому быту тувинцев, и они, несмотря на склонность китайцев к спекуляции, за которую их прозвали “желтые черти” (тув. *сарыг азалар*), все-таки предпочитали русской торговле китайскую. Самыми ходовыми товарами были далемба, табак, зеленый чай, табакерки, мундштуки. О популярности двух последних атрибутов личного пользования В.Родевич пишет: «Предметом особого щегольства для мужчин урянхов (тувинцев – М.М.) служат их карманные табакерки для нюхательного табака; они имеют вид флаконов, и закрыты пробочками с лопаточкой внутри. С этой лопаточки потребители и потягивают табак... Кроме табакерок, у сойот (тувинцев – М.М.) ценятся и китайские трубки с каменными мундштуками; за эти каменные и стеклянные изделия урянхи уплачивают дорого: агатовый флакон стоит от 15 до 30 рублей, по местному счету – 2-4 годовалых бычка, или торбака; резной флакон стоит одного бычка» (1910:27-28).

М.Сафьянов, имевший личный опыт торговли в Туве, отмечал, что китайская торговля идет намного успешнее, поскольку китайцы предлагают тувинцам подходящую для них одежду и обувь, принадлежности к сбруе и седла, без которых немислима их жизнь, а также соответствующие их вкусам украшения и посуду и, наконец, предметы буддийского культа, занимающего в жизни тувинцев господствующее положение (1928:160, 163). Кроме того, китайские купцы по сравнению с русскими имели больше возможностей для своей деятельности в Туве, так как получали всемерную поддержку со стороны китайской администрации.

В этой связи интересна работа А.М.Африканова, в которой, в частности, говорится, что поначалу обороты русской торговли в Туве непрерывно росли, но впоследствии они стали снижаться, поскольку возросла конкуренция между русскими торговцами. От этого цены на

товары все более снижались и торговля приносила большие убытки, хотя сами тувинские чиновники не препятствовали ей (1890:2, 3, 32). А.П.Беннигсен в своем докладе о Русском деле в Урянхайском крае отмечает: «Не могу сказать, чтобы жили наши купцы дружно. Постоянные недоразумения происходят от того, что наши торговцы строят заимки, не спросившись сойотов. Урянхайцы готовы пускать к себе сколько угодно русских, но с тем условием, чтобы они жили поселками, в определенных местах, они им тогда дадут право строить дома с крышами, отведут им земли для пашен. Но купцы наши не хотят жить вместе – будут соседи тоже купцы, будут конкуренты, и это-то им нежелательно» (1913:30).

У русских торговцев также была привычка раздавать в долг свои товары на весьма выгодных условиях, а при неуплате долга в срок насчитывали непомерные проценты, доходившие до уплаты стоимости взятого в долг товара, что, в свою очередь, вызывало сильное недовольство со стороны местного населения.

До появления русского и китайского торгового капитала металлические и бумажные деньги в Туве не играли существенной роли, так как единицами обмена служили беличьи шкурки, рогатый скот в виде *торбака* — годовалого быка, овцы, а также прессованный чай в плитках. Такая форма обмена давала возможность иноземным купцам беззастенчиво обирать тувинцев, не имевших до этого дел с рынком, а потому не знавших рыночных цен и не способных судить о подлинной стоимости того или иного товара. Особенно дурной славой пользовались китайские купцы; за пачку табака они брали овцу, за плитку чая — пять шкурок соболей, за иголку — барана, а “китайская бумажная ткань суямба... продавалась “от рога до рога”: взрослый бык один раз оборачивался суямбой с таким расчетом, чтобы один конец касался одного рога, другой — второго; бык переходил в руки китайца, суямба — в руки тувинца” (Маслов 1933:22). А.П.Беннигсен отмечал, что ненависть тувинцев к китайцам, обиравших их беспощадно, еле-еле сдерживалась (1913:33).

На рубеже XIX — XX вв. под влиянием новых, довольно крупных русских предпринимательских хозяйств и небольших промышленных предприятий в социально-экономической жизни тувинского общества появились новые формы общественных отношений. Большинство действовавших в Туве русских предприятий основывались на принципах буржуазной собственности; некоторые из них, в основном кулацкие хозяйства, золотые прииски и небольшие частные предприятия, втягивали часть тувинцев в сферу новых товарно-денежных отношений, которые не могли не оказать влияния на общую экономику и социальную жизнь

Туву. Под влиянием этих новых тенденций натуральное хозяйство тувинцев и их патриархально-феодалыные социальные отношения стали постепенно разлагаться; начал складываться местный рынок, тесно связанный с Сибирью и Россией; появился наемный труд. Тувинцы нанимались на золотые прииски в качестве чернорабочих, шли работать за мизерную оплату к иноземным купцам, а также к русским предпринимателям и кулакам. П.Е.Островских наблюдал, как некоторые ламы, принадлежащие к низшему и среднему сословию сангхи, нанимались в качестве работников на русские фактории, где они косили сено, ухаживали за лошадьми, сторожили торговые объекты (1927:88). На этом фоне резко возростала классовая дифференциация, сопровождавшаяся обеднением подавляющей части местного населения. Все эти изменения в совокупности способствовали возникновению зачатков капиталистических отношений, элементы которых в зародышевой форме проступали в производстве, организованной не только русскими и китайцами, но и тувинскими предпринимателями (наиболее яркой фигурой, воплощавшей этот новый тип, был крупный богач и торговец Ажыкай, живший на Элегесте и Межегее, который вел успешную торговлю с русскими и китайцами), что в целом было важным моментом в развитии социальных отношений в Туве.

За привозимые товары Тува расплачивалась основным богатством — скотом, вывоз которого в Россию шел через Тункинскую долину в Иркутск, через Минусинск и Алтай в Томск и другие крупные города Западной Сибири. Вывозили из Тувы и скотоводческое сырье, особенно кожу, высшие сорта пушныны (соболь, бобр, лисица, выдра, колонок).

Развитие торговли с русскими, открытие русской золотопромышленности в Туве в конце XIX в., переселение сюда на постоянное жительство крестьян из разных губерний России положили конец той ситуации замкнутости, изоляции тувинской экономики, в какую ее поставили маньчжуро-китайские завоеватели.

2. Падение Цинов и принятие протектората России в 1914 г.

В середине XIX в. весь Китай был охвачен Великой Крестьянской войной, переросшей в национально-освободительное движение против Цинской династии. К этой борьбе стихийно примкнули народы, находившиеся на периферии империи, в том числе и тувинцы. Но ввиду недостаточной развитости классового общества борьба тувинских аратов против иноземных захватчиков, с одной стороны, и местной феодально-чиновничьей верхушки, с другой, проявлялась в довольно отсталых формах, характеризовавшихся отсутствием ясной цели, организованности,

Туву. Под влиянием этих новых тенденций натуральное хозяйство тувинцев и их патриархально-феодалыные социальные отношения стали постепенно разлагаться; начал складываться местный рынок, тесно связанный с Сибирью и Россией; появился наемный труд. Тувинцы нанимались на золотые прииски в качестве чернорабочих, шли работать за мизерную оплату к иноземным купцам, а также к русским предпринимателям и кулакам. П.Е.Островских наблюдал, как некоторые ламы, принадлежащие к низшему и среднему сословию сангхи, нанимались в качестве работников на русские фактории, где они косили сено, ухаживали за лошадьми, сторожили торговые объекты (1927:88). На этом фоне резко возростала классовая дифференциация, сопровождавшаяся обеднением подавляющей части местного населения. Все эти изменения в совокупности способствовали возникновению зачатков капиталистических отношений, элементы которых в зародышевой форме проступали в производстве, организованной не только русскими и китайцами, но и тувинскими предпринимателями (наиболее яркой фигурой, воплощавшей этот новый тип, был крупный богач и торговец Ажыкай, живший на Элегесте и Межегее, который вел успешную торговлю с русскими и китайцами), что в целом было важным моментом в развитии социальных отношений в Туве.

За привозимые товары Тува расплачивалась основным богатством — скотом, вывоз которого в Россию шел через Тункинскую долину в Иркутск, через Минусинск и Алтай в Томск и другие крупные города Западной Сибири. Вывозили из Тувы и скотоводческое сырье, особенно кожу, высшие сорта пушныны (соболь, бобр, лисица, выдра, колонок).

Развитие торговли с русскими, открытие русской золотопромышленности в Туве в конце XIX в., переселение сюда на постоянное жительство крестьян из разных губерний России положили конец той ситуации замкнутости, изоляции тувинской экономики, в какую ее поставили маньчжуро-китайские завоеватели.

2. Падение Цинов и принятие протектората России в 1914 г.

В середине XIX в. весь Китай был охвачен Великой Крестьянской войной, переросшей в национально-освободительное движение против Цинской династии. К этой борьбе стихийно примкнули народы, находившиеся на периферии империи, в том числе и тувинцы. Но ввиду недостаточной развитости классового общества борьба тувинских аратов против иноземных захватчиков, с одной стороны, и местной феодально-чиновничьей верхушки, с другой, проявлялась в довольно отсталых формах, характеризовавшихся отсутствием ясной цели, организованности,

руководства и какой-либо четко выработанной стратегии и тактики. Борьба аратов выражалась в разгроме факторий китайских торговцев, изгнании их из своей страны, самовольном использовании пастбищ местных ноянов, угоне скота у богачей, бегстве из сумона или кожууна, неуплате налогов, уклонении от различных повинностей, открытых выступлениях против произвола и насилия тувинских чиновников, поджоге их юрт-канцелярий и т. д. Постепенно социальный протест принял массовый характер и доходил порой до вооруженных столкновений. В 1870-1880 гг. выступления аратов переросли в народное вооруженное восстание против полуторавекового ига маньчжурских захватчиков и местных правителей — наместников китайского императора. В архивных источниках содержится немало свидетельств о восстаниях аратов против феодалов во главе с Самдынчыком, Сотпа, Самбажыком и женщиной Онер (Монгуш 2001:95). Наибольшую известность получило восстание под руководством арата-бедняка Самбажыка в западных кожуунах Тувы, которое позже вошло в историю как восстание 60-ти богатырей — по первоначальному числу его участников, хотя на самом деле, как утверждают источники, их было значительно больше. Однако это первое крупное восстание было жестоко подавлено: отрубленные головы его руководителей были вывешены на столбах для устрашения народа (Сердобов 1971:254; Хомушка 1998:64).

Народные восстания аратов совпали по времени с проникновением в Туву русского и китайского ростовщического капитала, который только обострил классовые противоречия в обществе и усугубил гнет и разорение народных масс. А возникшая конкуренция между русскими и китайскими купцами, их попытки втягивания в свои разногласия тувинских феодалов, вынуждали цинские власти усиливать непосредственное вмешательство во внутренние дела Тувы. На фоне такого напряженного положения в крае социальные взрывы становились неизбежными; ликвидация маньчжурского ига стала самой главной задачей тувинского народа.

Начало XX в. ознаменовалось первой русской революцией 1905 — 1907 гг.; она послужила толчком для развития революционного и национально-освободительного движения в странах Востока. Под ее влиянием в 1911 — 1913 гг. в Китае произошла Синьхайская революция, начавшаяся Учанским восстанием 1911 г. и приведшая к свержению маньчжурской династии Цин и провозглашению республики. Вслед за этими событиями в Туву, как и в соседней Монголии, развернулось широкомасштабное национально-освободительное движение против представителей китайской администрации с целью их изгнания со своих земель. Летом 1912 г. большой отряд тувинцев отправился в Северо-

Западную Монголию, где были сосредоточены маньчжуро-китайские войска. Здесь в содружестве с монгольскими бойцами под командованием Максаржава и Дамдинсурэна они захватили крепость Кобдо — главный оплот маньчжуров в этом регионе (История Тувы 2001:310). Таким образом, иноземное иго удалось сбросить как монгольскому, так и тувинскому народам.

После свержения маньчжурского владычества власть в Монголии оказалась в руках крупнейших светских и духовных феодалов, преимущественно халхасских, которые избрали главой государства Восьмого Богдо-гэгэна Джебцуна Дамба хутухту. Феодално-теократическое правительство, возглавляемое духовным монархом, взяло курс на превращение Монголии в самостоятельное государство, не зависимое от Китая.

Тува, называвшаяся тогда Урянхайским краем, в силу выгодного естественно-географического положения и наличия богатых природных ресурсов, стала зоной столкновения интересов России, Китая и Монголии. Различные аспекты противоборства трех государств в рамках Урянхайского вопроса многократно освещались в отечественной историографии (Попов 1905; Дашкевич 1911; Васильев 1912; Белов 1995, 1997, 1998, 1999, 2003; Лузянин 1996, 2000; Рощин 1999; Март-оол, Моллеров 2003; Дацышен, Ондар 2003); всестороннему анализу подверглась и политика тувинской правящей аристократии, чья политическая воля играла далеко не последнюю роль в этом вопросе (Хомушку 2001:106-119).

Ю. Ч. Хомушку пишет: «Уже с конца XIX в. Россия и Китай оспаривали принадлежность Урянхайского края. На стороне Китая был аргумент исторической давности владения Урянхаем. Россия апеллировала к факту реального государственного использования данной территории. Интересы Монголии в Туве были связаны с идеями панмонголизма, созданием Великой Монголии, потенциальной частью которой рассматривалась и Тува. Тувинская правящая элита не являлась сторонним наблюдателем политической борьбы трех государств. Используя противоречия сторон, она пыталась добиться максимального обеспечения своих интересов» (2001:106). Наиболее дальновидные ее представители отчетливо сознавали, что в сложившихся условиях Туве непомерно трудно развиваться в качестве самостоятельного независимого государства. Амбын-ноян Тувы Комбу-Доржу и отдельные представители нарождающейся торговой прослойки всячески поощряли идею присоединения к России. В противовес этому группа правителей Салчаковского и Тоджинского кожуунов искала покровительства Монголии; они указывали на важность духовного, религиозного единства,

которое идет с Тибета и Монголии (История Тувы 2001:312). В конце-концов аргументы первых оказались более убедительными, и в феврале 1912 г. амбын-ноян Тувы Комбу-Доржу и несколько его чиновников направили от имени тувинского народа обращение к правительству России, в котором говорилось: «Мы, урянхи Танну, были подданными маньчжурского хана и следовали своей религии буддистов, но в последнее время маньчжуры и китайцы стали обращаться с нами бесчеловечно и притеснять, доводя нас до разорения, а в настоящее время маньчжуры, китайцы и халха разделились, образовав отдельные улусы (государства). Мы же, урянхи, остались на произвол судьбы, не имея государя, а потому мы... как светские, так и духовные чиновники и народ, собравшись, с общего согласия постановили: заведующего урянхами трех кожуунов по реке Тес, по реке Енисей и урянхами Тоджи, амбына Комбу-Доржу, имеющего от Дайцинского государя чин корпусного командира и павлинье перо и от Великого Российского государства белого государя — одну золотую медаль для ношения на шее и оред св. Станислава второй степени, избрали его главой правления». Далее выражалось намерение тувинской стороны «держаться буддийской религии и одинаково с Халкой выбрать себе представителя духовной власти, объявить Урянхай отдельным и просить покровительства и защиты Великого Российского государства». Обращение заканчивалось просьбой, адресованной «белому государю», не отказывать Туве в своем покровительстве и во избежание беспорядков, могущих произойти в стране, «по возможности скорее занять своими войсками по своему усмотрению заселенные пункты среди урянхов, а также для охраны поставить пикеты по границе» (РФ ТИГИ, д.72, л.15-16).

В 1914 г. Тува под названием «Урянхайский край» была присоединена к России, которая считала, что она таким образом не распространяет верховенство на «новую» область, а всего лишь возвращает свои исконные права на нее. Поэтому протекторат России над Тувой не был нигде оформлен каким-либо международным актом и все распоряжения по принятию тувинцев под покровительство русского государя носили характер чисто государственный (Март-оол 2002:9). К этому времени численность русского населения в Туве достигала 12 тыс. человек, проживавших в основном в Тандинском, Пий-Хемском, Каа-Хемском кожуунах. Среди них, как и среди тувинцев, имело место классовое расслоение. Более половины русских крестьянских дворов Тувы составляли батрацкие и бедняцкие хозяйства, средняцких было около 40%, кулацких — всего 6% (История Тувы 1964:14-16).

Ранее засекреченные архивные документы по этому периоду,

свидетельствуют, что установление протектората, предопределившего дальнейшую судьбу Тувы и геополитическую ситуацию в центре Азии, было прежде всего результатом весьма успешной российской внешней политики в этом регионе. Она заключалась, с одной стороны, в активной поддержке сил, боровшихся с маньчжуро-китайскими захватчиками, как в Туве, так и в Монголии и Тибете, с другой — в усилении российского экономического влияния в Туве, а также в привлечении на сторону России тувинской политической элиты, включая высших представителей сангхи.

В советской историографии вопрос об установлении протектората России над Тувой рассматривался неоднозначно (Москаленко 2004:33-34). Одни исследователи считали, что этот акт был незаконным, так как протекторат образовался в результате оккупации Урянхайского края Россией, превратившей ее в колонию (Кабо 1934:176); другие видели в нем ряд положительных моментов; они, например, подчеркивали, что тесное общение тувинцев с русским народом, с одной стороны, открыло перед ними перспективу экономического и культурного развития, с другой - обеспечило им возможность сохранить этническую целостность (История Тувы 1964:377; Сердобов 1971:376).

В марте 1917 г. в Туву пришло сообщение о свержении царского самодержавия в России и установлении советской власти — принципиально новой силы, занявшей особую позицию в отношении Тувы — Урянхайского края, которая, по мнению исследователей, носила двоякий характер. С одной стороны, геополитические устремления ее совпадали с традиционными устремлениями российского самодержавия (Коннер 1931:162). В силу этого РСФСР стремилась сохранить и, по возможности, укрепить свое влияние в Урянхае. С другой стороны, Китай рассматривался как один из наиболее важных партнеров на Дальнем Востоке. Таким образом, перед Советской Россией стояла непростая задача — сохранить свои позиции в Туве, не допустить усиления китайского влияния там, избежав при этом осложнения отношений с Китайской Республикой (Хомушку 2001:108-109).

Переселение русских в Туву

Переселение русских началось еще при Цинах – в 80-х годах XIX в. После принятия Тувой протектората России в 1914 г. было образовано переселенческое управление, призванное регулировать процесс принятия новых граждан. После образования Тувинской Народной Республики (о чем подробно будет сказано позже) переселенческое движение приняло более динамичный характер.

Во многих работах, посвященных истории Тувы конца XIX-начала

XX вв., приход русских в край расценивается как колонизация. Однако специалисты считают, что этот термин используется исключительно «в случае насильственного захвата территории, принадлежащей другим, как правило, более отсталым в экономическом плане народам». В качестве классического примера они приводят Америку, Африку и часть Азиатского материка, но форму «колонизации» Тувы не рассматривают как классическую и настаивают на термине «переселение» (Анайбан, Губогло, Козлов 1999:32). Эту точку зрения разделяют и многие тувинские исследователи.

Массовое переселение русских в Туву происходило волнообразно, в несколько этапов. На первом этапе (1880-1906 гг) в Туву переселялись, незаконно пересекая китайскую границу, наиболее предприимчивые старообрядцы, гонимые и преследуемые царской администрацией. Именно на этом начальном этапе стихийного потока и возникли в северной части Тувы первые два русских поселения – Туран (см. Моллеров 2003:61-85) и Уюк.

На втором этапе (1907-1911 гг) миграция приняла более целенаправленный характер, обусловленный осознанной заинтересованностью местной русской администрации укреплять свои позиции в Туве, создать опорные пункты для дальнейшего освоения края. На этом этапе были основаны русские поселки в Улуг-Хемском и Каа-Хемском кожуунах (Атамановка, Знаменка, Никольское).

На третьем этапе (1911 –1916 гг) в связи с захватом земель тувинских аратов межэтнические отношения между русскими переселенцами и местным населением существенно обострились. Переселение русских в Туву вступило в этап правительственного патернализма, чему в немалой степени способствовало созданные органы переселенческого управления.

На четвертом этапе (1917-1921 гг) обострение отношений на межэтнической почве имели дальнейшее продолжение; к ним добавились также разногласия внутри самих русских, между их разбогатевшими старожилами и вновь прибывающими бедными мигрантами (Дулов 1956:354-356; Анайбан 1999:64-65; Анайбан, Губогло, Козлов 1999:28-29).

В целом взаимоотношения между русскими и тувинцами носили мирный характер, хотя как свидетельствует В. Дашкевич, первые попытки проникновения русских в Туву сопровождались грабежами и даже убийствами купцов, поджогами их домов, но настойчивость и энергия русских, действовавших очень осторожно и последовательно, не допуская со своей стороны никаких правонарушений, и, главное, поддерживающих добрые отношения с тувинскими властями, привели к тому, что между ними установились дружественные отношения (1911:214).

Тувинский историк В. Д. Март-оол объясняет это еще и исключительной толерантностью, в одинаковой мере присущей двум народам, что, по его мнению, является результатом их обоюдной веротерпимости (2002:10). Н.П.Москаленко считает, что сближению двух народов в немалой степени способствовало также умение использовать русскими спецслужбами психологического фактора. В качестве доказательства она приводит инструкцию, составленную усинским пограничным начальником А. Чириковым, в которой сказано: «основная цель каждого русского обывателя, а тем более агента внушать и объяснять русским, проживающим в Урянхае, что они смотрят на урянхайцев как на своих братьев, а поэтому будут обходиться с ними по-христиански, по-братски. Русские должны дать понять урянхайцам, что край этот мы не считаем китайским. Всеми силами стараться доказать какое зло приносят им китайцы, продавая им свою водку и открывая кредит. Что все это может быть прекращено, если они обратятся к русской власти о подданстве. В то же время каждый из нас должен зорко сделать и внимательно прислушиваться ко всему происходящему в Урянхае» (2004:47).

С приходом русских в Туве распространилось православие; здесь появились объединение евангельских христиан-баптистов и община старообрядцев-беспоповцев. Местами их компактного проживания стали современные Каа-Хемский, Пий-Хемский, Улуг-Хемский, Тандынский, Дзун-Хемчикский и Тоджинский кожууны. Первый православный храм в Туве появился в Туране в 1910 г., а в 1914 г. была построена Троицкая православная церковь в Кызыле — современной столице Тувы (Хомушку 1998:101).

По данным Р. Кабо, в начале 1900 гг. в основных кожуунах Тувы численность коренного населения составляла 56.300 человек, из них 35.600 человек проживали в Хемчикском и Бейсэ кожуунах, которые впоследствии слились в один Дзун-Хемчикский (1934:81). Чаданская долина, объединявшая эти кожууны, была самой густонаселенной частью Тувы, так как здесь имелись пригодные для скотоводства и земледелия условия. Обилие плодородных земель и естественных водных источников притягивало сюда и русских крестьян, которые, будучи традиционными земледельцами, принесли в Туву новые, более высокие навыки именно в этой отрасли. Численность русских в Туве в 1910 г. достигала более 2 тыс. человек, разбросанных по 116 поселениям. Основная их часть селилась деревнями, купцы и кулаки — хуторами (История Тувы 2001:294).

Вопрос о самоопределении Тувы

11 июня 1918 г. открылся V съезд русского населения края, а 13 июня — съезд представителей тувинского народа. Газета «Известия Минусинского совета» писала: «В Танну-Тове (Урянхае) открылись съезды — урянхайский и русский. Эти съезды должны решить судьбу края. Особенно важным является съезд урянхайский. До сих пор за урянхайцами не признавалось право на самоопределение. Только советская власть, защитница прав угнетенного человечества, встала на иную точку зрения и признала за урянхайцами право самим определять свою судьбу, а вместе с тем также и то, кому должен принадлежать Урянхайский край — России, Китаю, Монголии или быть самостоятельным государством. Вопрос о самоопределении Урянхия составляет главный пункт в порядке дня урянхайского съезда, созванного Краевым Советом депутатов» (История Тувы 1964:74).

18 июня 1918 г. состоялось совместное заседание русского и тувинского съездов, на котором единодушно был принят Договор о самоопределении Тувы, дружбе и взаимной помощи русского и тувинского народов. Текст Договора выработала специальная комиссия, созданная обоими съездами. В нем говорилось: «Урянхайский народ объявляет, что отныне он... будет управляться совершенно самостоятельно и считает себя свободным, ни от кого не зависимым народом. Русский народ, приветствуя такое решение урянхайского народа, находит его справедливым и немедленно же возвращает все отобранные у кожуунов царскими чиновниками кожуунные печати». В Договоре были разрешены вопросы политических и экономических отношений между русским и тувинским народом. «Объявляя себя независимым, — говорилось в нем, — урянхайский народ не должен нарушать прав русских граждан и во имя долготелней дружбы предоставляет русским в постоянное пользование занятые ими земельные участки». В Договоре упоминалось о совместной борьбе с врагами как русского, так и тувинского народа: «В случае опасности какой-либо стороны для урянхов и русских обе народности должны давать дружный отпор, защищая свои интересы общими усилиями» (ЦГА РТ, ф.112, оп.1, д.390, л.16-17).

Политическая ситуация, сложившаяся в Туве после падения Цинов и установления над ней протектората России, ставила тувинскую правящую элиту в весьма затруднительное положение. Оказавшись объектом основной внешней политики трех государств, испытывая постоянный прессинг с их стороны, она объективно не имела возможной силы, и потому в целях достижения своих интересов часто прибегала к политике лавирования между ведущими политическими силами. Выдвинутая

Советской Россией идея о самоопределении Тувы стала для нее средством достижения цели — не допустить усиления позиций Китая вблизи своих границ и одновременно обрести самостоятельность, опираясь на помощь российской стороны. «В силу создавшихся предпосылок и сложившихся исторических тенденций, — пишет Ю. Ч. Хомушку, — интересы России и Тувы оказались направленными друг на друга. Обе стороны руководствовались не столько «бескорыстным чувством пролетарской солидарности» (как было принято считать до недавнего времени), сколько преследовали определенные государственные, политические и экономические интересы» (2002:11). Тува добивалась образования суверенного государства, а Россия стремилась обеспечить возможность сохранения и укрепления своих позиций в Туве.

3. Образование Тувинской Народной Республики (1921 — 1944 гг.)

В середине 1921 г. как международное, так и внутреннее положение Тувы требовало решения вопроса о самоопределении. В Советской России к тому времени завершилась гражданская война. Вся ее территория, кроме Дальнего Востока, была очищена от интервентов и внутренней контрреволюции. В соседней с Тувой Монголии под руководством народно-революционной партии и при активной помощи частей Красной Армии успешно завершалась борьба с унгерновскими войсками. В Туве были разгромлены интервенты и белогвардейские подразделения. Для защиты от возможного вторжения остатков унгеровцев из Западной Монголии в крае находились части Красной Армии и объединенный партизанский отряд.

Несмотря на революционные события и национально-освободительное движение в крае, тувинским населением по-прежнему продолжали управлять нояны, государственная машина старой феодальной власти не была сломлена окончательно. Однако теперь, в новых условиях, власть прежних феодалов и чиновников была расшатана и ослаблена. Тувинские амбын-нояны, которые ранее управляли несколькими кожуунами края, в годы революции, по существу, сложили с себя полномочия. Институт амбын-ноянства, таким образом, был изжит (История Тувы 1964:78-80).

В июне 1921 г. в центре западных кожуунов — Чадане — состоялось совещание с представителями двух хемчикских кожуунов, Даа и Бейсэ, где проживало большинство тувинского народа. На нем был поставлен вопрос о национальном самоопределении тувинцев. Совещание вынесло следующее постановление: «Мы, представители двух хемчикских кожуунов, находим, что единственным, самым верным и лучшим путем

Советской Россией идея о самоопределении Тувы стала для нее средством достижения цели — не допустить усиления позиций Китая вблизи своих границ и одновременно обрести самостоятельность, опираясь на помощь российской стороны. «В силу создавшихся предпосылок и сложившихся исторических тенденций, — пишет Ю. Ч. Хомушку, — интересы России и Тувы оказались направленными друг на друга. Обе стороны руководствовались не столько «бескорыстным чувством пролетарской солидарности» (как было принято считать до недавнего времени), сколько преследовали определенные государственные, политические и экономические интересы» (2002:11). Тува добивалась образования суверенного государства, а Россия стремилась обеспечить возможность сохранения и укрепления своих позиций в Туве.

3. Образование Тувинской Народной Республики (1921 — 1944 гг.)

В середине 1921 г. как международное, так и внутреннее положение Тувы требовало решения вопроса о самоопределении. В Советской России к тому времени завершилась гражданская война. Вся ее территория, кроме Дальнего Востока, была очищена от интервентов и внутренней контрреволюции. В соседней с Тувой Монголии под руководством народно-революционной партии и при активной помощи частей Красной Армии успешно завершалась борьба с унгерновскими войсками. В Туве были разгромлены интервенты и белогвардейские подразделения. Для защиты от возможного вторжения остатков унгеровцев из Западной Монголии в крае находились части Красной Армии и объединенный партизанский отряд.

Несмотря на революционные события и национально-освободительное движение в крае, тувинским населением по-прежнему продолжали управлять нояны, государственная машина старой феодальной власти не была сломлена окончательно. Однако теперь, в новых условиях, власть прежних феодалов и чиновников была расшатана и ослаблена. Тувинские амбын-нояны, которые ранее управляли несколькими кожуунами края, в годы революции, по существу, сложили с себя полномочия. Институт амбын-ноянства, таким образом, был изжит (История Тувы 1964:78-80).

В июне 1921 г. в центре западных кожуунов — Чадане — состоялось совещание с представителями двух хемчикских кожуунов, Даа и Бейсэ, где проживало большинство тувинского народа. На нем был поставлен вопрос о национальном самоопределении тувинцев. Совещание вынесло следующее постановление: «Мы, представители двух хемчикских кожуунов, находим, что единственным, самым верным и лучшим путем

дальнейшей жизни нашего народа будет именно путь достижения полной самостоятельности нашей страны. Решение вопроса о самостоятельности Урянхая в окончательной форме мы переносим на будущий общий урянхайский съезд, где будем настаивать на нашем теперешнем постановлении. Представителя Советской России просим поддержать нас на этом съезде в нашем желании о самоопределении» (РФ ТИГИ, д.42, л.313).

Между тем в советском руководстве обсуждалось три возможных варианта будущего развития Тувы: 1) включения последней в состав РСФСР. Однако возникшие аналогии с действиями царского правительства сделали его неприемлимым для советского руководства; 2) объединение Тувы и Монголии в одно государство, что фактически означает «передачу» Тувы китайским революционерам. Целесообразность этого варианта состояла в том, что Китай рассматривался как сфера возможного распространения социалистической революции; 3) создание независимого Тувинского государства. Последний вариант, по мнению советского руководства, был наиболее приемлимым в сложившейся исторической обстановке. Чтобы избежать обвинений в экспансионизме со стороны Китая и одновременно сохранить влияние там, правительство Советской России отказалось от включения Тувы в состав РСФСР (Хомушку 2002:11).

В августе 1921 г. в местности Суг-Бажы собрался Всетувинский Учредительный Хурал представителей всех кожуунов Тувы, на котором присутствовали также делегация Советской России и представители Дальневосточного секретариата Коминтерна в Монголии. Число представителей тувинских кожуунов составляло около 300 человек, причем свыше 200 из них были аратами.

На повестке дня Учредительного Хурала основными были вопросы о самоопределении Тувы, о Конституции, об укреплении дружественных отношений с народами России и Монголии. Всетувинский Хурал принял историческую резолюцию о создании самостоятельного тувинского государства. «Народная Республика Танну-Тува, — говорилось в резолюции Хурала, — является свободным, ни от кого не зависящим в своих внутренних делах государством свободного народа, в международных же отношениях Республика Танну-Тува действует под покровительством Российской Социалистической Федеративной Советской Республики». На второй день заседания была провозглашена независимая Республика Танну-Тува. Столицей республики был объявлен город Кызыл, до этого именовавшийся Белоцарском.

Учредительный Хурал утвердил Конституцию Народной Республики

Танну-Тыва, состоявшей из 22 статей, в которых четко излагались завоевания революции и законодательно закреплялось образование республики. Советское правительство направило через народного комиссара по иностранным делам РСФСР Г. В. Чичерина обращение к тувинскому народу, в котором говорилось: «В настоящее время, когда рабочие и крестьяне России свергли ненавистное деспотическое царское правительство и совершенно отстранили от власти царских чиновников, рабоче-крестьянское правительство России, выражающее волю трудящихся масс, торжественно объявляет, что отнюдь не рассматривает Урянхайский край как свою территорию и никаких видов на него не имеет» (История Тувы 1964:78-80). Признавая самостоятельность Тувинской Народной Республики, советское правительство гарантировало всестороннюю экономическую и культурную помощь в ее дальнейшем развитии. В связи с этими событиями некоторые современные исследователи опровергают принятую в исторической литературе концепцию о сущности Тувинской национально-освободительной революции 1921 г., приведшей к созданию ТНР. На основе имеющихся источников, они показывают, что создание ТНР было вовсе не следствием так называемой национально-освободительной революции, а результатом политического развития событий в России после Октябрьской революции 1917 г.

Перед первым тувинским правительством встала чрезвычайно сложная задача расформирования тувинского общества в политической, экономической, культурной областях, решение которой исключительно силами республики было трудновыполнимо. СССР, имевший демократические традиции и мощный экономический потенциал, а также значительно укрепивший свои позиции в регионе, рассматривался тувинским правительством как основной партнер в экономическом и политическом сотрудничестве. В силу этих причин ни Китай, ни Монголия не могли открыто выступать против Советского государства, хотя от желания «иметь при себе Туву» не отказались.

Противоборство трех государств за влияние в Туве не прекратилось, а приняло принципиально новые формы. Интересы СССР и Китая столкнулись в сфере экономики, они вели борьбу за господство на тувинском рынке. Расширение и углубление взаимовыгодного торгово-экономического сотрудничества между СССР и ТНР способствовало не только вытеснению с тувинского рынка китайского частного торгового капитала и закреплению советского влияния в Туве, но и упрочению экономического положения самой Тувинской республики (Хомушку 2002:12).

Совершенно иначе обстояло дело с Монголией. Она после

национально-освободительной революции, подобно ТНР, развивалась под сильным влиянием СССР и при его непосредственной поддержке. Тактика монгольского руководства сводилась не к открытому противоборству с СССР, а к попыткам добиться согласия со стороны Советов на включение ТНР в состав Монгольской Народной Республики. Однако для СССР в сложившихся условиях было выгодно сохранение независимого статуса молодой Тувинской республики, так как это позволяло ему обеспечить буфер на конкретном участке советской границы. Исходя из этих соображений Москва на тувинско-монгольско-советской конференции, состоявшейся в 1924 г., категорически высказалась против включения Тувы в состав монгольского государства и настояла на сохранении ее независимого статуса, чем собственно и пресекла панмонголистские устремления (там же:12).

Победа национально-освободительной революции и образование Тувинской Народной Республики ознаменовали переход от феодализма к некапиталистическому пути развития.

В феврале 1922 г. вместо первого правительства — Центрального Совета был создан Совет Министров ТНР, состоявший из четырех министерств: иностранных, внутренних, военных дел и юстиции. В конце 1922 г. было образовано министерство финансов. Позднее министерство военных дел было расформировано, его функции переданы министерству внутренних дел.

Создание министерств обеспечивало лучшую организацию деятельности правительства и местных органов власти. На министерство внутренних дел возлагались функции общественной и государственной безопасности страны, охрана государственных границ, а также руководство делами народного просвещения и здравоохранения. В распоряжении этого министерства находился военный отряд, образованный в конце 1921 г. Министерство финансов, помимо финансовых дел, занималось и вопросами народного хозяйства и торговли. Создание министерства юстиции способствовало дальнейшему улучшению судопроизводства в республике (История Тувы 1964:95).

В целях успешного завершения антифеодальных задач национально-освободительной революции и развития общества по социалистическому пути весной 1922 г. в Туране была создана Тувинская народно-революционная партия (ТНРП), избран ее Центральный комитет и принят временный Устав.

Параллельно с тувинцами реформированием своих структур занималось и русское население Тувы: в феврале 1922 г. их краевой ревком был преобразован в исполнительный комитет Русской

самоуправляющейся трудовой колонии (РСТК), а местные ревкомы — в сельские Советы. 12 февраля того же года между правительством ТНР и исполкомом РСТК был заключен договор, которым определялось правовое положение русского населения в Туве.

Существование РСТК в течение более десяти лет сыграло исключительно важную роль в истории ТНР: выполняя указания Советского правительства, исполком РСТК помогал передовать новым органам власти Тувы опыт советского государственного строительства. При этом между органами РСТК и ТНР не было существенных политических различий. Некоторые несущественные различия заключались лишь в том, что демократические органы управления ТНР — народные Хуралы являлись типами крестьянских Советов, осуществлявших власть трудящихся аратов, а Советы РСТК — органами диктатуры пролетариата, основанными на союзе рабочих с трудовым крестьянством. По мере развития ТНР по некапиталистическому пути к социализму это различие между ними постепенно исчезло.

Особенности кадровой политики

До революции в Туве не было светских образовательных школ, следовательно, и системы народного образования. Существовали только монастырские школы, в которых получили образование почти все представители первых трех составов тувинского правительства. Например, первый Председатель Совмина ТНР Монгуш Буян-Бадыргы, сын правителя Хемчикского кожууна Хайдыпа, был учеником известного монгольского ламы Оксала Уржута. Впоследствии он занимал руководящие посты в высших эшелонах власти: был Генеральным секретарем ЦК ТНРП, министром иностранных дел ТНР. Позже возглавил свой собственный кооператив. По мнению некоторых ученых, Буян-Бадыргы был первым национальным, профессиональным политиком Тувы, которому удавалось на протяжении многих лет успешно отстаивать ее интересы на международной арене. Он лучше других представителей тувинской аристократии ориентировался в быстро меняющейся геополитической ситуации; был одним из первых, кто понял, что решающую роль в регионе будет играть Советская Россия. (Москаленко 2002:380-384). Второй Председатель Совмина Куулар Дондук получил образование в Монголии, имел ученую степень кешпи (тиб. *геше*), был одним из ведущих лам Верхнечаданского хурэ. Третий Председатель Совмина Сат Чурмит-дажы учился в Верхнечаданском хурэ, где его обучал вышеупомянутый лама Оскал Уржут. Председатель Госбанка ТНР Оюн Танчай тоже имел монастырское образование.

Многие другие чиновники периода ТНР также были выходцами из ламской среды (ЦГА РТ, ф. 689, оп.1, д.1, л.14-15, 19-22; д.2, л.29, 36-37; Хомушку 1998:71-72). Именно под их руководством осуществлялись мероприятия по социальному, экономическому и культурному преобразованию ТНР. Вопрос о роли ламской элиты в тувинской государственности в 1920 - 1930-х годах довольно подробно рассматривается в работе Н. П. Москаленко. По ее мнению, привлечение представителей феодально-теократических кругов для государственного управления на первоначальном этапе истории ТНР было не политической ошибкой, как считали некоторые авторы, а весьма продуманной мерой новых властей, руководимых Советской Россией. Ибо она позволила в условиях почти всеобщей неграмотности опереться на образованных лам и создать предпосылки для подготовки новой партийно-государственной элиты из числа «революционно настроенных» тувинских аратов, которые обучались по специальной целевой программе в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВ) в Москве (2000:16).

Выпускниками КУТВа были такие политические деятели Тувы, как С.К.Тока (секретарь ЦК ТНРП), С.Т.Чымба (Председатель Совмина ТНР), Х.Базыр-Сат (секретарь ЦК ТНРП по пропаганде и агитации), О.Тадар-оол (министр животноводства и земледелия ТНР), Н.Ч.Товариштай (министр внутренних дел ТНР), М.Маады (секретарь ЦК Тувинского революционного союза молодежи) (Харунова 2003:89).

Почти вся политическая элита Тувы получала образование в учебных заведениях СССР и это обстоятельство не могло не оказать влияния на формирование и развитие политической системы в молодой республике. О том, насколько успешно осуществлялась внешняя политика СССР, свидетельствуют впечатления австрийского ученого О. Менхен-Хельфена, посетившего Туву в 1929 г., о тувинских студентах, обучавшихся в КУТВе в Москве: «Сотни юных восточников — якуты, монголы, тувинцы, узбеки, корейцы, афганцы, персы воспитываются там в продолжение трех лет для того, чтобы у себя на родине взорвать все старое. В три года шаманисты становятся атеистами, поклонники Будды — поклонниками трактора. Эти славные ребята со скудным знанием русского языка, начиненные боевыми словами и лозунгами, настроенные столь же фанатично, как это требовалось от миссионеров, получают задачу продвинуть своих соотечественников в XXI столетие» (1931:32).

Создание тувинской письменности

История создания тувинской национальной письменности неоднократно привлекала внимание ученых и на сегодняшний день она

достаточно хорошо освещена, поэтому мы пунктиром обозначим лишь ее основные вехи.

Известно, что изначально существовало несколько вариантов тувинской письменности на основе латинизированного алфавита. Одним из тех, кто занимался ее составлением, был известный лама Верхнечаданского хурэ Лопсан Чимит. На одном из заседаний ЦК Политбюро ТНРП в 1929 г. специальным постановлением на него была возложена ответственность за эту работу, а Министерству иностранных дел ТНР поручен контроль за ее исполнением. Однако вскоре на VIII съезде ТНРП в ноябре 1929 г. официально прозвучало: «... составление письменности ламой считать совершенно недопустимым как с моральной точки зрения, так и с политической» (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.263, л.1-2; д. 456, л.67; д. 465, л.37; д.615, л.9; д.675, л.5; д.906, л.4). На этом же съезде была принята резолюция: «Исходя из того, что выработка родной письменности и ее усовершенствование продлится ряд лет, и считаясь с тем, что изучение монгольского языка и письменности представляет для тувинцев большие трудности, в силу отсталости и некультурности монгольского языка и письменности – признать необходимым ввести во всех школах преподавание русского языка, являющегося наиболее культурным по сравнению с монгольским и открывающим доступ к подготовке квалифицированных кадров» (Кужугет 2003:195).

Впоследствии Лопсан Чимит был репрессирован, но его проект все же получил достаточно полное освещение в литературе, о нем в частности писали А.А.Пальмбах, Х.С.Алдын-оол, Б.К.Салчак, Н.А.Сердобов, Ю.Л.Аранчын, Ш.Ч.Сат, М.Х.Маннай-оол (Татаринцев 2003:291).

Другой проект тувинской письменности на основе латинизированного алфавита был составлен при участии тюркского кабинета Института языка и мышления АН СССР, комиссии по прикладной лингвистике Научно-исследовательской ассоциации национальных и колониальных проблем (НИАНКП) и кафедры родных языков КУТВа (Хомушку 2002:14). Одним из его активных разработчиков был в ту пору еще малоизвестный молодой тюрколог А.А.Пальмбах; его соратниками были известные языковеды Е.Д.Поливанов и Н.Н.Поппе. Судьбы двух последних сложились весьма драматично: первый стал жертвой массовых репрессий, на имя второго по политическим мотивам был наложен многолетний запрет (Татаринцев 2003:290-291). Однако труд их не пропал даром, предложенные ими проекты легли в основу тувинской национальной письменности, которая была официально введена декретом правительства ТНР 28 июня 1930 г. Это событие, по существу, положило начало победному шествию тувинского языка, отодвинув монгольский на второй

план.

Между тем, позиции монгольского языка в Туве до введения тувинской письменности были весьма сильны; он считался языком официального общения, особенно с представителями других государств. А. Б. Адрианов, например, пишет, что большинство лам, чиновников и богатых людей из числа тувинцев хорошо говорит по-монгольски, и встречаясь с ним, они никогда не разговаривали на своем языке, а только на монгольском (1886:193). Б. Я. Владимирцов назвал монгольский язык «орудием взаимного общения» между тувинцами и монголами, в результате чего тувинский язык по количеству монгольских заимствований стал выделяться среди других языков тюркской группы (1929:15). Эта особенность, безусловно, явилась не только следствием длительного и тесного общения тувинцев и их исторических предков с монгольскими племенами и народами, но и отражением общей геополитической ситуации в регионе до освоения его русскими. В период господства маньчжурской династии детей тувинцев, принадлежащих к феодальной верхушке, отправляли в Монголию, в частности, в Улясутай, где они проходили подготовку по делам государственного правления и, именно с этой целью, изучали монгольский язык и письменность (Исхаков, Пальмбах 1961:30; Рорре 1965:161). М. И. Черемисина отмечает, что еще в начале XX в. деловые бумаги в Туве писались только старомонгольским вертикальным письмом (1992:4-5). Знание монгольского языка в значительной степени сохранялось среди тувинцев, особенно лам, и позднее, уже в первые годы существования ТНР. Анкетные данные лам-делегатов буддийского съезда, состоявшегося в Кызыле в 1928 г., показали, что около половины из них свободно владели монгольским, в то время как тибетский язык знали всего несколько человек (Татаринцев 1976:7).

Весьма тонкое наблюдение оставил П. Маслов, посетивший Туву в начале 1930-х годов: «Тувинцы считают Монголию своей старшей сестрой. Молодежь ездит в Улан-Батор учиться, кончить партийную школу в Улан-Баторе для тувинских ревсомольцев считалось честью, которой удостаивались лишь немногие избранные. Отсюда несколько почтительное отношение к Монголии. Правда, введение тувинской письменности «значительно поколебало гегемонию монгольской культуры в Туве» (1933:18).

Состоявшийся в апреле 1941 г. XII внеочередной съезд ТНРП принял новую Программу партии, в которой указывалось, что она идеологически базируется на теории марксизма-ленинизма, ставит своей конечной целью построение социалистического общества и руководствуется на практике социалистическим строительством СССР. При этом подчеркивалось, что

только органическая связь с Советским Союзом обеспечит успешное политическое, экономическое и культурное развитие Тувы на пути к социализму.

На этом же съезде было принято историческое решение о национальной письменности. Чтобы закрепить исторически сложившуюся связь тувинского языка с русским и сблизить тувинскую письменность с письменностями народов Советского Союза, съезд постановил перевести ее с латинизированного алфавита на кириллицу, т.е. русский. Постановлением ЦК ТНРП и Совета Министров ТНР от 8 июля 1941 г. был утвержден новый алфавит на основе русского, разработанный группой советских ученых под научным руководством А.А.Пальмбаха. Ю. Ч. Хомушку отмечает: «Непосредственное участие в создании, распространении и совершенствовании тувинской национальной письменности советских востоковедов-тюркологов имело огромное морально-психологическое влияние на тувинцев. В сознании многих возможность читать и писать на родном языке прочно ассоциировалась с образом советского ученого-просветителя и педагога. Создание и распространение тувинской письменности дало толчок развитию национальной художественной литературы, периодической печати, книгоиздательству. Литература и пресса стали одним из наиболее мощных орудий влияния левых. Тематика книг, газет и журналов оказывали серьезное влияние на идеологическую ориентацию тувинских аратов» (2002:15). Перевод тувинской письменности на русский алфавит открыл для тувинцев также возможность изучения русского языка, как языка межнационального общения в СССР и в значительной степени способствовал сближению тувинского народа с народами Советского Союза и, прежде всего, с русским.

Вслед за введением письменности получила развитие и система народного образования, которая, как и следовало ожидать, строилась по образцу советской школы, т.е. на принципах всеобщего советского обучения детей школьного возраста, без различия национальной, религиозной, классовой и половой принадлежности. Развитие системы народного образования в Туве происходило при непосредственной и всесторонней поддержке Советского Союза (ссуды на строительство школ-интернатов, помощь в составлении учебников и школьных программ, подготовка педагогических кадров и т. п.) (там же:14). С 1942-1943 уч. г. во всех школах республики было введено обязательное изучение русского языка. Школы ТНР призывались в будущем обеспечить партийный госаппарат кадрами, которые были бы способны свободно вступать в общение с советскими гражданами и совместно с ними претворять в

жизнь принципы социалистического строительства.

Секуляризационные процессы

Характерной особенностью периода ТНР стала секуляризация, то есть высвобождение из-под влияния религии различных сторон и уровней общественного сознания и бытия, выразившееся в массовом уничтожении монастырских комплексов и преследовании представителей сангхи, в освобождении различных общественных институтов и правовых отношений от контроля религиозных организаций, что отразилось в законодательных актах ТНР, в смене традиционного мировоззрения масс марксистско-ленинским. Все это происходило скачкообразно и довольно драматично.

Первой конституцией ТНР устанавливалась свобода вероисповедания. Буддийская сангха лишалась своего прежнего руководящего положения в политической жизни страны, а представители ее низших слоев, имевшие личное хозяйство, уравнивались в правах и обязанностях с остальными гражданами. Но вместе с тем высшие слои сангхи и монастырские хозяйства освобождались от несения государственных повинностей и налогов. В этих условиях монастыри как самостоятельные хозяйственные единицы, владевшие своим имуществом, земельными угодьями, скотом, пастбищами и крепостными работниками, продолжали функционировать, более того, число их увеличилось. Если до революции в Туве было 22 монастырских комплекса, то позже были построены новые хурэ Дагылган (1922) и Инек-Даш (1925) в Каа-Хемском кожууне; Эргине-Булак (1922), Межегей (1923) и Чагытай (1926) в Тандынском кожууне; Тарлашкын (1922), Торгат (1925) и Баир-нур (1925) в Эрзинском кожууне и Сарыг-Булун (1926) в Барун-Хемчикском кожууне (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.244, л.4; д. 252, л.5; д.1803, л.35, 227; РФ ТИГИ, д.56, л.29).

Летом 1924 г. советник советского посольства в Туве П. Медведев посоветовал руководителям ТНРП взять решительный курс на изживание религии как пережитка прошлого. Однако это предложение было корректно отвергнуто Буяном-Бадыргой и его соратниками под тем предлогом, что буддизм является неотъемлемой частью тувинской культуры и образа жизни, поэтому крайние меры в этом деликатном вопросе не могут быть допущены. В подобном подходе проявлялась лояльность политика ТНРП по отношению к религии (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.122, л.13-14).

На одном из заседаний ЦК ТНРП, состоявшемся в декабре 1924 г., рассматривался вопрос о состоянии буддийской религии и мерах по улучшению ее положения. Для решения этого вопроса были приглашены представители 15 хурэ, среди которых были шесть кешпи, три хелина,

один даа-лама, остальные – рядовые ламы. На заседание пригласили также советника советского посольства П.Медведева и секретаря районного бюро РКП(б) И.Чугунова.

В результате коллегиального обсуждения были вынесены следующие решения. Во-первых, в целях оздоровления и очищения рядов сангхи запретить молодым ламам вступать в брак. На старых и женатых лам это требование не распространялось. Во-вторых, лам, употребляющих спиртные напитки и ведущих не соответствующий их сану образ жизни, подвергать либо штрафу в размере 30 лан серебра, либо тюремному заключению сроком на 30 суток. В-третьих, хуураков, сбежавших из хурэ, возвращать обратно и вести с ними разъяснительную работу; ежегодно в каждом хурэ проводить небольшой набор новых послушников. В-четвертых, ремонт старых хурэ осуществлять за счет самих верующих; сбор средств с населения для этой цели производить через бадарчы, т.е. бродячих лам (ЦАДПОО, ф.1. оп.1, д.124, л.65-68).

Очень важным событием в духовной жизни тувинского народа стал Всетувинский съезд лам, состоявшийся весной 1928 г. в Кызыле, в работе которого приняли участие не только представители сангхи, но и известные члены правительства и ЦК ТНРП. Последнее обстоятельство ярко раскрывает специфику политической ситуации, царившей в то время в Туве.

В 1927 г., т.е. за год до созыва съезда, на одном из заседаний Совета Министров ТНР впервые серьезно заговорили о роли и положении буддизма в обществе, о проблемах тувинской сангхи. С докладом по этому вопросу выступил Председатель Совмина Куулар Дондук. В его речи прозвучали слова, которые можно считать ключевыми для понимания обстановки того периода: «В настоящее время мы, тувинский народ, являемся свободной республикой, но в силу некоторых обстоятельств и принятой нами Конституции, где говорится, церковь отделяется от государства и религия объявляется частным делом каждого гражданина, значительная часть населения как бы отделена и находится почти вне закона» (РФ ТИГИ, д.11, л.144). Такая постановка вопроса стала поводом для созыва буддийского съезда. С этой целью была создана специальная комиссия в составе Председателя Совмина Дондука, сотрудника Управления государственного военно-политического отдела (УГВПО) Нацова (настоящая фамилия Шойжелов – М.М.), заместителя председателя Инспекции Шагдыра, Генерального секретаря ЦК ТНРП Соднама, члена ЦК Ревсомола Цахара и сотрудника МВД Шыырапа, на которую возлагалась ответственность за подготовительную работу, т.е. сбор сведений о положении сангхи, монастырей и их хозяйств, утверждение

состава делегатов будущего съезда и т.д.

Съезд открылся вечером 8 марта в здании Тувинского клуба. Для участия в работе съезда прибыли 33 ламы-делегата, представляющие все хурэ Тувы. Из них 12 имели ученую степень кешпи, 9 были ламами-лекарями, 5 – ламами-астрологами. Владели монгольским разговорным языком – 16 человек, монгольским письменным – 7, читали по-тибетски – 33, тибетским разговорным владел 1 человек.

Возрастной состав участников съезда выглядел следующим образом: от 20 до 30 лет – 4 человека, от 31 до 40 лет – 15, от 51 до 60 лет – 14; подавляющее большинство, 30 человек, были неженатыми. Имущественное положение лам было следующим: от 1 до 10 бодо (1 голова крупнорогатого скота или 10 голов овец или коз) имели 14 человек, от 11 до 20 – 8, от 21 до 50 - всего 6 человек. Остальные имели личный скот, который держали на выпасе у своих родственников.

Национальный состав делегатов съезда был однородным, за исключением двух лам-монголов (РФ ТИГИ, д.11. л.144). В качестве почетных гостей были приглашены известные деятели буддизма из Тибета, Монголии, Бурятии и Калмыкии. Тибетский буддизм представлял Агван Доржиев, монгольский – Бадма Гарба, бурятский – Мункужапов, калмыцкий – Тенжин. Агван Доржиев (1854-1938) был известен немалыми заслугами в распространении буддизма в России и строительством под руководством Далай-ламы XIII Тубтена Гьятцо буддийского храма Гунзэнчойнэй в Санкт-Петербурге в 1915 г.

Иностранные гости были избраны в почетный президиум, куда вошли также три представителя Тувы: Цультим Пунцук от Чаа-Хольского хурэ (он же был избран председателем съезда), Сивен от Верхнечаданского хурэ и Шойжап от Эрзинского хурэ. В секретариат съезда были избраны лама Шойдон, Генеральный секретарь ЦК РСМ Шагдыржап, член правительства ТНР Тумен Баир и сотрудник УГВПО Нацов.

Съезд открыл Генеральный секретарь ЦК ТНРП Соднам. В своем докладе он подчеркнул: «Сегодня перед нами встал вопрос о религии. Мы все знаем, что религию нужно сделать чистой, эта задача лежит на делегатах данного съезда» (РФ ТИГИ. д.11, с.146). Таким образом, основным вопросом, обсуждаемым на съезде, стал вопрос обновления религии, перестройки ее в соответствии с происходившими в стране политическими изменениями, поиск путей взаимодействия государства и сангхи, сотрудничество между ними в вопросах воспитания и образования, сохранения национальных традиций и обычаев.

В докладах многих участников съезда звучала мысль о том, что интеллектуальный и морально-нравственный уровень тувинской сангхи

оставляет желать лучшего, поэтому съезд должен был «дать всему правильное направление, разрешить вопрос о правильном понимании, что такое религия, ее задачи. Очистить религию от ненужного мусора и сделать ее более прогрессивной». В своем докладе лама Сивен сделал акцент на том, что «хотя ламы приняли обет желтой религии, они не соблюдают его, так как имеют связи с женщинами и девицами, пьют вино, курят табак, торгуют, обманывают, занимаются воровством и поступают в несколько раз хуже, чем миряне». Несоответствие между поведением значительной части сангхи и теми нравственными принципами, которые они должны были проповедовать и прежде всего соблюдать сами, вызвала серьезную обеспокоенность у ламского руководства. Отмечались также участвовавшие случаи самовольного ухода лам из хурэ, в связи с чем съезд постановил воспретить свободную отлучку лам и хуукраков из хурэ, а лиц, желающих снять с себя монашеский сан, впредь подвергать тюремному заключению сроком до двух месяцев или штрафу до 35 лан серебра в месяц (там же: 146, 211, 213). О.М.Хомушку считает, что данный документ, регламентирующий внутреннее положение монастырей, являлся отражением двойственной ситуации, в которой находились в то время монастыри. С одной стороны, они по-прежнему играли довольно значительную роль в социально-экономической жизни Тувы, оставаясь крупными частными собственниками, с другой – уже утратили прежнее политическое влияние, поэтому были вынуждены для решения своих внутренних вопросов прибегать к помощи светских властей (1998:77).

Представители высших слоев сангхи были весьма озабочены проблемами преемственности, воспитания и обучения молодежи в хурэ. В выступлениях делегатов съезда неоднократно звучала мысль, что основной задачей монастырей является обучение подрастающего поколения в духе буддийской традиции, для чего необходима поддержка со стороны правительства. Таким образом, наряду с установками на воспитание будущих представителей буддизма, были даны ориентиры и по вопросам нравственного воспитания молодежи, которое тогда связывалось с возможностью сохранения и приумножения основ буддийского вероучения (там же: 76).

На съезде также впервые на официальном уровне были сформулированы идеи, касающиеся вопросов религиозной догматики. Так, в частности, в речи одного из делегатов прозвучало, что «Учение Будды и учение Маркса и Ленина между собой тождественны, поскольку речь здесь идет прежде всего о человеке». В подобном подходе присутствовала готовность представителей сангхи к диалогу с правительством и желание выработать совместно с ним систему

общечеловеческих ценностей. Однако эти идеи в дальнейшем не получили поддержки и остались нереализованными.

Критической оценке была подвергнута антиправительственная деятельность сангхи. В одном из докладов говорилось, что «имеются случаи, когда ламство вставляло палки в колеса и в экономическую жизнь населения в Туве». Осуждая попытки сангхи вмешиваться в политическую жизнь страны, съезд четко определил положение представителей сангхи как духовных наставников и не более, давая понять им, что они уже не имеют того монопольного влияния на все сферы функционирования общества. Это, естественно, вызвало со стороны сангхи вопрос, не отделяются ли таким образом ламы от государства, на который последовал ответ: «Отделение церкви от государства – это один вопрос, а отделение лам – другой. Ламы – люди тувинской национальности и считаются тувинскими гражданами, и говорить об их отделении не приходится» (РФ ТИГИ, д.11, л.143). Эти слова принадлежали бывшему ламе, а затем председателю Совмина ТНР Куулару Дондуку; в них явственно выражается позиция руководящих партийных органов, которые еще не взяли курс на отмежевание от религии, объявляя ее «пережитком прошлого», от которого надо избавляться (Хомушку 1998:77).

Первый Всетувинский буддийский съезд стал, безусловно, знаменательным событием, показавшим, во-первых, что существует возможность взаимодействия сангхи и государства, во-вторых, что сангха готова к сотрудничеству с правительством по вопросам, связанным с воспитанием и образованием подрастающего поколения, сохранением духовных традиций и обычаев. Но эти намерения так и не были востребованы в дальнейшем, хотя, как считает О.М.Хомушку, именно в это время возможность консолидации светской и духовной власти была вполне реальной. По ее мнению, одной из причин столь быстрого разрушения всего буддийского комплекса в Туве было отсутствие института перерожденцев – хутухт, хуулганов, гэгэнов и, как следствие этого, отсутствие четко регламентированной церковной организации и единого буддийского центра в стране (1998:45, 81).

Оценивая события того времени, не следует упускать из виду крайнюю противоречивость сложившейся ситуации. Два месяца спустя после буддийского съезда (в мае 1928 г) Малым Хуралом ТНР был принят закон, подтверждающий свободу вероисповедания, но вместе с тем ограничивающий деятельность религиозных организаций. «Правительство, разрешая учиться священному писанию, - говорилось в нем, - требует в каждом отдельном случае испрашивать особое на это разрешение, докладывая о причинах, влияющих на это желание» (ЦГА РТ, ф.92, оп.1,

д.352, л.14). Такая формулировка уже подразумевала регламентацию тех или иных проявлений религиозности граждан.

Однако в начале 1930-х годов произошел поворот к жестким репрессивным мерам против представителей феодального сословия и сангхи. Курс на это был дан январским Пленумом ЦК ТНРП 1929 г., после которого Президиумом Малого Хурала было принято постановление, согласно которому монастыри лишались своей собственности, сангха — поддержки органов народной власти и прав юридического лица, бывшие феодалы объявлялись неблагонадежными гражданами своей страны (Ширшин 1972:85).

Позже последовал указ, запрещающий обучать несовершеннолетних религиозным трактатам как индивидуально, так и в группе. Родителям и буддийским монахам запрещалось привлекать их к мероприятиям религиозного характера (ЦГА РТ, ф.92, оп.1, д. 352, л.2). Согласно постановлению Президиума Малого Хурала от 19 февраля 1930 г., обучение в монастырских школах разрешалось только тем, кто достиг 18 лет. Таким образом, возможность получать духовное образование фактически была сведена к минимуму. Вместо него стали появляться так называемые народные школы, которые работали по принципу «овладев грамотой, помоги своему соседу». Благодаря им за сравнительно короткий срок грамотность среди взрослого населения возросла до 40 процентов (История Тувы 1964:177). Детей бывших лам и феодалов принимали в такие школы в очень ограниченном количестве (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.290, л.15).

В октябре 1930 г. в Кызыле открылся VII Великий Хурал ТНР, на котором была принята новая четвертая Конституция республики, отражавшая вступление страны на социалистический путь развития. По ней избирательных прав лишались ламы, шаманы и прочие служители культа, для которых это занятие являлось профессией. При этом шаманы не рассматривались как злейшие враги трудовых братрацко-бедняцких и середняцких аратских масс, поскольку в основной своей массе они были выходцами из народа и не представляли собой серьезную политическую оппозицию народно-революционной власти. Поэтому борьба с ними чаще всего ограничивалась конфискацией шаманских атрибутов и запретом проводить шаманские камлания (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.784, л.6). Не отмечены также случаи вступления шаманов в ряды ТНРП, как это наблюдалось среди бывших представителей феодально-теократической прослойки (РФ ТИГИ, д.1122, л.30).

Несколько иначе поступали с ламами. Одной из своих основных задач партия считала борьбу с сангхой. Буддийские монастыри

рассматривались как трибуны, откуда ламы могут провозглашать свои реакционные идеи (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.290, л.116; д.784, л.5). Во многих партийных документах того времени встречались установки следующего характера: «если ламы чрезмерно усердствуют, не считаясь с духом нового времени, то они должны быть привлечены к ответственности». Ламам запрещалось носить монашескую одежду, проводить религиозные мероприятия без специального письменного разрешения местных органов власти, иметь учеников-послушников из числа несовершеннолетних и т. д. (ЦГА РТ, ф.92, оп.1, д.29, л.14; ф. 144, оп.2, д.138, л.19; ЦАДПОО, ф, оп.1, д.290, л.83; д.401, л.8). Лам, которые не соглашались с решением властей, ссылали в другие кожууны. И наконец, был наложен запрет на проведение традиционных обрядов, связанных с культом природы, в которых обычно принимали участие ламы и шаманы. Запретили также праздновать традиционный Новый год по лунному календарю — Шагаа. Вместо старых праздников стали вводить новые, имеющие иную идейную окраску.

Под давлением сверху стали закрываться многие монастыри, а ламы разъезжались по своим аалам. Так, в Дзун-Хемчикском (бывшем Даа) кожууне действовало два крупных и, пожалуй, наиболее влиятельных на тот период хурэ, Нижнечаданский (осн. в 1878 г) и Верхнечаданский (осн. в 1907 г). Если в 1929 г. в обоих монастырях жили и занимались культово-обрядовой практикой 350 лам, то в 1930 г., т.е. год спустя после принятия специального постановления, их осталось всего 36, в 1931 г. — 3, а в 1932 г. уже не было ни одного ламы. Численность лам в других монастырях также стала резко сокращаться. В Эрзинской и Тес-Хемском кожуунах, где традиционно всегда была самая многочисленная сангха, в 1934 г. насчитывалось всего 129 лам; в 1936 г. их число уменьшилось до 77. Если на рубеже 1929-1930 гг. в Туве было 2200 лам, то к 1936 г. их осталось всего 594 (ЦАДПОО, ф.1, оп.1, д.1397, л.22-25; д.784, л.5; д.1362, л.3).

Ожесточенная борьба велась и с тибетской медициной, которая рассматривалась как неотъемлемая часть буддийской культуры. Известно, что до революции в Туве широко практиковались народные методы лечения, накопленные эмпирическим путем; лечение с использованием культово-обрядовой практики, основанной на вере в существование вредоносных духов и другие мистические силы; и, наконец, смешанная форма, сочетающая народные методы и магические обряды и ритуалы. Функции врачевания в равной мере принадлежали как ламам, так и шаманам. Первые лечили больных средствами растительного и животного происхождения, а также молитвами и специальными обрядовыми и

ритуальными действиями, вторые – камланием.

В 1926 г. в Кызыле существовала только одна тибетская больница на 13 коек, которая не могла удовлетворить потребность населения в медицинской помощи. Кроме того, ощущался острый дефицит квалифицированных лам-медиков. Поэтому неудивительно, что состояние здоровья тувинцев в начале XX в. было удручающим, среди них «свиристествовали туберкулез, сифилис и другие болезни... Заболеваемость чесоткой составляла свыше 30-35 процентов». Часто встречались сибирская язва, пораженность гельминтами. Региональной патологией были бруцеллез, эхинококкоз и другие болезни, передающиеся через животных (Липанов 1950:30).

В 1928 г. Наркомздрав РСФСР по просьбе ЦК ТНРП и правительства ТНР командировал в Туву медико-санитарную экспедицию, в задачу которой входили: популяризация принципов советской европейской медицины; оказание квалифицированной бесплатной медицинской помощи; разработка и проведение мероприятий, направленных на оздоровление тувинского населения; обследование санитарно-бытовых условий жизни тувинцев; санитарное просвещение масс. В 1928-1931 гг. благодаря советской помощи тувинское правительство приступило к строительству первых больниц (Шабает 1975:22-23). Вскоре во всех крупных населенных пунктах открылись небольшие лечебницы, появились родильные дома, регулярно осуществлялась поставка медикаментов из России, местные юноши и девушки отправлялись на учебу в медицинские учебные заведения Советского Союза. Все эти мероприятия способствовали десакрализации сферы народного здравоохранения, в результате чего положительный опыт тибетской медицины, накопленный тысячелетиями, отвергался на основании абсурдных доводов типа «настоящим революционером может стать только тот, кто, отвергая тибетскую медицину, расстался с жизнью, а кто, прибегая к ее помощи, остался жив, должен принять на себя пятно позора и его надо с проклятием выставить из партии» (Хомушку 1998:85). Поражает то, что высказывания подобного рода брали верх над разумными доводами, которые высказывались отдельными членами ТНРП: «тибетская медицина имеет неоспоримые факты излечения некоторых болезней, не излечимых средствами европейской медицины» (РФ ТИГИ, д.11, л.6). Отсутствие здравого смысла в действиях тех, от кого зависела судьба народа, - это, пожалуй, одна из ярких черт того времени.

Вслед за этими мерами последовало ужесточение режима, волна репрессий прокатилась по всей Туве. В рядах ТНРП и в высших эшелонах власти началась активная чистка, которая по мере осуществления набирала

все больший размах. За приверженность буддизму, за соблюдение религиозных обрядов семейно-бытового характера со своих должностей были сняты посол Тувы в Монголии Шагдыр и его секретарь Дирчинчап. Положение последнего осложнялось еще и тем, что он был сыном известного ламы. Вместо них послом назначили Оюна Карсыга, секретарем – Куру-Базыра (ЦАДПОО, ф.1, оп1, д.682, л.91-92).

В это время в Туве состоялся ряд громких судебных процессов над отдельными представителями сангхи и бывшими членами тувинского правительства. Были репрессированы первый и последний камбы-лама Верхнечаданского хурэ Ондар Чамзы, составитель одного из вариантов тувинской письменности лама Лопсан Чимит.

ТНР и СССР: процесс интеграции

За 20-летнее существование Тувинская Народная Республика сделала большие шаги на пути сближения с Советским Союзом. Победа социализма в СССР, содружество 15 союзных республик, входивших в его состав, глобальные преобразования в политической и социально-экономической жизни страны явились огромной притягательной силой, побудившей тувинский народ к присоединению к СССР. По существу, это было объективным, исторически обусловленным процессом, который достаточно широко декларировался в литературе.

В эти годы в Туве наметились некоторые позитивные перемены. Так, улучшение условий жизни, повышение материального благосостояния, развитие здравоохранения привели к росту численности тувинского населения с 64,9 тыс. человек в 1930 г. до 81,1 тыс. в 1944 г., а общая численность в стране за это время возросла с 82,2 тыс. до 95,4 тыс. человек (История Тувы 1964:233). Большинство кожуунных и сумонных центров республики стали оседлыми населенными пунктами. Количество жителей административного и хозяйственно-культурного центра республики — Кызыла — за 30 лет увеличилось более чем в 10 раз.

Однако, несмотря на эти успехи, темпы развития экономики и культуры и внутренние возможности ТНР были далеко недостаточны для ускоренного осуществления социалистической реконструкции народного хозяйства и образа жизни. Страна в экономическом и культурном отношении продолжала оставаться далеко позади тех национальных областей и республик, которые вошли в состав Советского Союза намного раньше.

Еще до начала Великой Отечественной войны, 26 апреля 1941 г., ЦК ТНРП и правительство Тувинской Народной Республики, выражая интересы тувинского народа, обратились в ЦК ВКП (б) и в Президиум

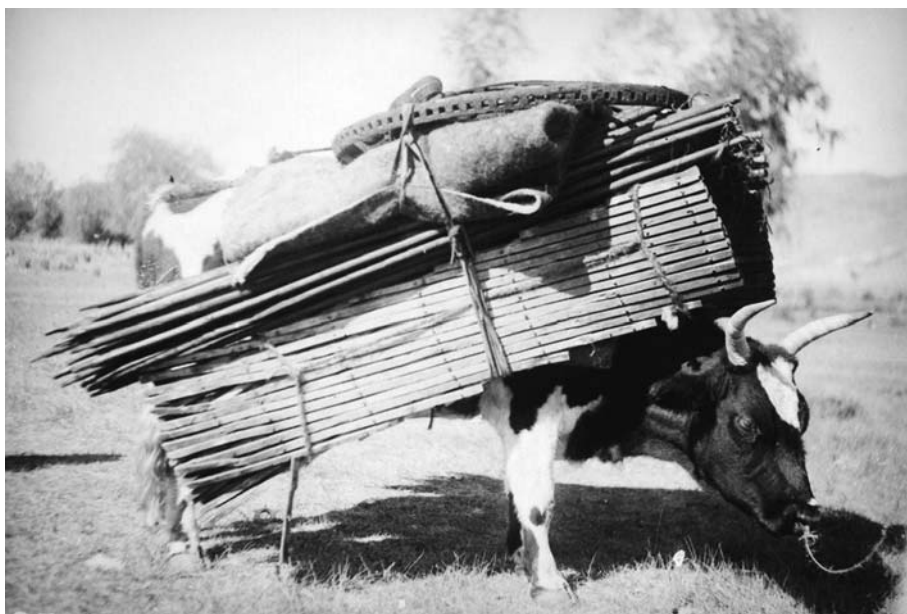
Верховного Совета СССР с просьбой принять тувинский народ в состав СССР. Но в связи с нападением фашистской Германии на Советский Союз и началом Отечественной войны практическое решение этого вопроса было отложено.



Бедный аал. Начало XX века.



Весенняя страда. 1930-е годы.



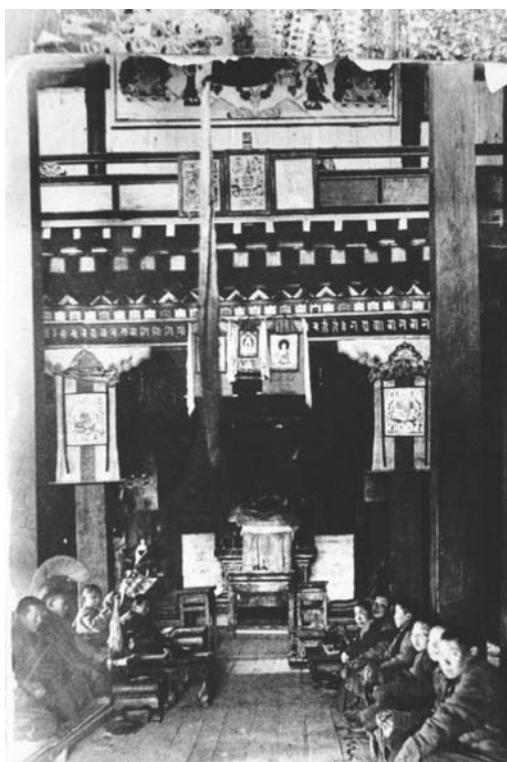
Перевозка юрты. Начало XX века.



Сборка юрты.



Самагалтайский хурэ. 1920-е годы.



Служба в Нижнечаданском храме, 1910 г.



Сбор пушнины для оплаты налога. Цинский период.



Чум оленевода-тоджинца. Музейный экспонат.



Вакцинация, 1938 г.



Демонстрация в Кызыле в 1943 г.



Улица в Чадане, 1930 г.



Дом русского купца на Хамсаре, 1930-е годы.



Здание Госбанка ТНР.



Здание электростанции, подаренное СССР Туве в 1925 г.



Участники ламского съезда, 1928 г.



Книжная ярмарка в Кызыле, 1936 г.



Политпросвещение народных масс, 1931 г.



Пограничники на тувинско-советской границе.



Работники советской торговли в Тувинской Народной Республике.



Здание Посольства СССР в Кызыле, 1923-1944 гг.



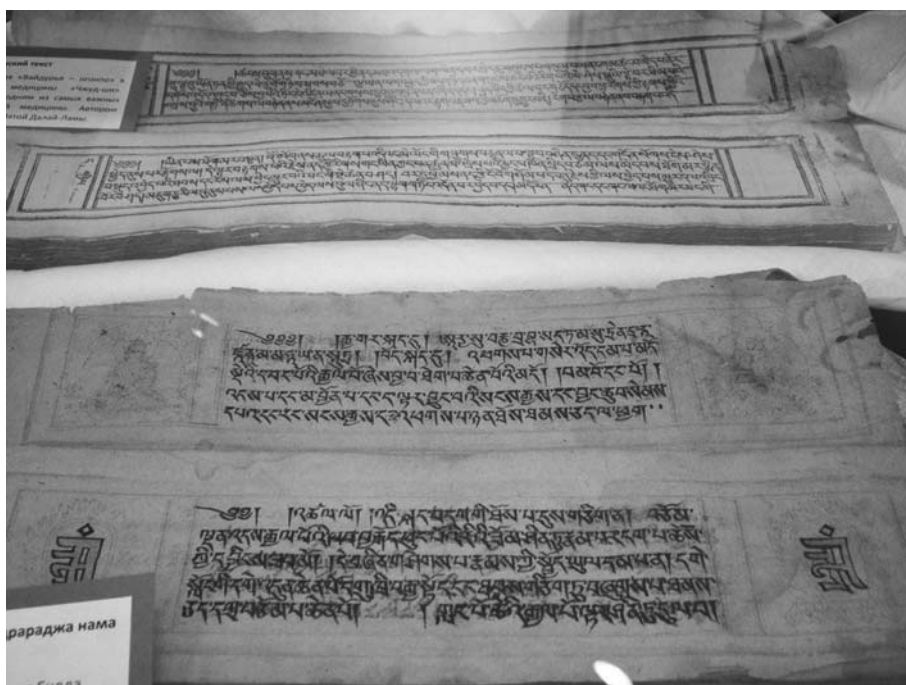
Здание Посольства Монголии в Кызыле, 1930-1944 гг.



Интерьер дома староверов. Музейный экспонат.



Первый флаг Тувинской Народной Республики.



Тибетские сутры, хранящиеся в фондах Национального музея.



Герб Тувы. Всадник, скачущий на Восток.



Идеологически переосмысленный герб. Всадник, скачущий на Запад, в сторону СССР.

Глава III. ТУВИНЦЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

1. Присоединение Тувы к России в 1944 г.

С началом Великой Отечественной войны Советского Союза против гитлеровской Германии в жизни Тувинской Народной Республики начался новый период. На X Великом Хурале, открытие которого как раз совпало с днем начала войны (22 июня 1941 г.), была единодушно принята декларация, в которой провозглашалось: «Тувинский народ во главе со своей революционной партией и правительством, не щадя жизни готов всеми силами и средствами участвовать в борьбе советского народа против фашистского агрессора до окончательной победы над ним» (Сборник законов ТНР 1944:5).

По всей Туве прокатилась волна митингов и собраний аратов, выражавших свою волю всеми силами и средствами участвовать в Великой Отечественной войне Советского Союза. В одном из писем, направленных тувинским народом правительству СССР, говорилось: «Вся жизнь тувинского народа кровно, неразрывно связана с жизнью и борьбой великого русского народа, народов СССР. Великая Отечественная война советского народа против кровавого фашизма – это наша война» (там же:6).

В августе 1941 г. тувинский народ отметил 20-летие Тувинской национально-освободительной революции. Наряду с достигнутыми успехами в развитии народного хозяйства и культуры отмечались и первые результаты патриотического движения трудящихся аратов по оказанию помощи фронту.

Война изменила мирную направленность развития экономики ТНР, вызвала необходимость перестройки всего народного хозяйства в целях оказания всемерной помощи Советской Армии. Общность цели в борьбе против фашистской Германии способствовали дальнейшему сближению ТНР и СССР. Тувинское правительство увеличило объем экспорта в СССР скота (на 55%) и хлеба, досрочно погасило задолженности перед советским правительством, расширило старые и создала новые промышленные предприятия, занялось производством одежды и обуви для Советской Армии, а также кавалерийского снаряжения и лыж. За годы войны тувинские араты отправили в Красную Армию 50 тыс. лошадей (Хомушку 2002:15).

Тувинские добровольцы, кавалеристы и танкисты участвовали в составе действующих частей Красной Армии на фронтах Великой Отечественной войны. ТНР являлась не только невоюющим союзником СССР, но и фактически стала продолжением его тыла. В годы войны особое значение приобрел человеческий фактор. Единство цели – разгром немецко-фашистских захватчиков – являлось своего рода катализатором, позволившим тувинцам всех возрастов, взрослым и детям, осознать свою причастность к борьбе советского народа и ощутить чувство единения с ним (там же:15).

На Чрезвычайной УП сессии Малого Хурала трудящихся ТНР, состоявшейся в августе 1944 г., по поручению ЦК ТНРП и правительства ТНР с докладом о стремлении тувинского народа к вхождению в состав СССР выступил член Президиума Малого Хурала Салчак Тока. В докладе говорилось о многовековых исторических связях тувинцев с русским народом, о совместной борьбе под руководством российского пролетариата за освобождение от социального и национального гнета, об общности исторического развития на пути к социализму, о всесторонней помощи Советского Союза ТНР. Кроме депутатов на сессии присутствовало более 100 представителей трудящихся из кожуунов и Кызыла, делегации СССР и Монголии. Участники сессии единодушно высказались за вхождение Тувы в состав СССР, считая, что это полностью соответствует интересам и чаяниям тувинского народа. Сессия единогласно приняла декларацию «О вхождении Тувинской Народной Республики в состав Союза Советских Социалистических Республик». Так, идея, когда-то принадлежавшая отдельным представителям феодально-чиновничьей верхушки Тувы, была реально претворена в жизнь политиком новой волны, вчерашним выпускником КУТВа Салчаком Тока.

Роль личности С.Тока в истории Тувы оценивается исследователями по-разному. Наиболее объективным, на наш взгляд, выглядит мнение Н.П.Москаленко, которая считает, что С.Тока был умным и удачливым политиком, порожденным сталинской эпохой, принявшим правила ее игры, тем самым обеспечив себе редкое в то время политическое долголетие. В годы руководства Тувой он сделал немало полезного для своей родины, но в то же время на нем лежит ответственность за многие негативные процессы, происходившие в республике в то время (2000:17). Его попытка присоединить Туву к России, предпринятая в начале пути, оказалась успешной, и именно это обстоятельство определило его дальнейшее восхождение на политический олимп.

Однако окончательное решение вопроса о вхождении ТНР в состав СССР, по мнению современных исследователей, было непосредственно

связано с развитием международной ситуации в центрально-азиатском регионе и на Дальнем Востоке, и определялось стоявшими перед советским руководством внешнеполитическими задачами и состоянием взаимоотношений Советского Союза с ведущими государствами региона. «Тувинское направление было далеко не главным в советской дальневосточной политике, - пишет Ю.Ч.Хомушку, - в связи с чем, позиция советского руководства по вопросу вхождения Тувы в состав СССР строилась с таким расчетом, чтобы этот шаг не мешал решению наиболее важных стратегических задач, тем более что независимый статус ТНР и однозначно просоветская ориентация ее руководства позволяли откладывать решение данного вопроса до наступления благоприятного момента» (2002:15).

В самой Туве идея вхождения в состав СССР также вырабатывалась под влиянием сложной международной обстановки в регионе, которая периодически обострялась и требовала своего разрешения. В 1932 г. в Монголии произошло крупное восстание, на монголо-маньчжурской границе постоянно происходили вооруженные инциденты, не прекращались притязания Китая и Монголии на Туву, у восточных границ СССР в боевую готовность была приведена многомиллионная квантунская армия Японии – одного из основных союзников гитлеровской Германии. Все это заставляло руководство ТНР проявлять собственную инициативу в вопросе вхождения ее в состав СССР. С точки зрения стратегии подобный шаг должен был стать для Тувы средством обеспечения государственной безопасности от нарастающей внешней агрессии, возможностью сохранения существующего государственного строя и обретения дополнительного ресурса для экономического, политического и культурного развития. Советский Союз, неизменно выступавший в роли арбитра и посредника, мог отгородить Туву от территориальных притязаний со стороны Китая и Монголии.

В этих условиях включение Тувы в состав СССР отвечало интересам и советского руководства, стремившегося обеспечить свою безопасность на тувинско-монгольском участке советско-китайской границы. Вопрос состоял лишь в том, когда этот шаг будет осуществлен. Решающее слово оставалось исключительно за советским руководством, которое выжидало наиболее подходящее время для этого. Оно вскоре наступило. Победа Красной Армии в 1943 г., ознаменовавшее перелом в ходе Великой Отечественной войны, возрастание авторитета СССР в мире, подготовка к вступлению Советского Союза в войну на Дальнем Востоке и активизация политики Китая по возвращению «утраченных территорий» заставили руководство Советской страны форсировать события и, не дожидаясь

окончания войны, включить Туву в состав СССР (там же:16).

11 октября 1944 г. Президиум Верховного Совета СССР, всесторонне рассмотрев и обсудив просьбу трудящихся ТНР, принял Указ «О принятии Тувинской Народной Республики в состав Союза Советских Социалистических Республик», в котором говорилось:

1. Удовлетворить просьбу Малого Хурала трудящихся Тувинской Народной Республики принять Тувинскую Народную Республику в состав Союза Советских Социалистических Республик.

2. Просить Верховный Совет Российской Советской Федеративной Социалистической Республики принять Тувинскую Народную Республику в состав Российской Советской Федеративной Социалистической Республики на правах автономной области.

3. Провести в соответствии со статьей 35 Конституции (Основного закона) СССР выборы депутатов в Верховный Совет Союза Советских Социалистических Республик от Тувинской автономной области в апреле 1945 г. (История Тувы 1964:236).

Президиум Верховного Совета РСФСР в соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР издал Указ о принятии ТНР в состав РСФСР на правах автономной области с непосредственным подчинением республиканским органам.

Вступление Тувы в состав Советского Союза явилось поворотным событием в жизни тувинского народа, началом качественно нового этапа в его истории, могучим ускорителем социального, экономического и культурного развития общества. Это не было только политическим решением вопроса, а требовало проведения целого комплекса мероприятий, обеспечивающих включение Тувы в хозяйственно-экономическую и политическую структуру советского государства. Советским правительством была проведена перестройка сельского хозяйства, мероприятия по развитию промышленности и улучшения социальной сферы во вновь образованной Тувинской автономной области.

В полном соответствии с Конституцией СССР и Конституцией РСФСР были реорганизованы органы власти и органы управления в Туве. Малый Хурал трудящихся ТНР был преобразован в областной Совет депутатов трудящихся Тувинской автономной области. На внеочередной УШ сессии Малого Хурала и Совета Министров ТНР в ноябре 1944 г. был избран исполнительный комитет областного Совета депутатов трудящихся, отделами и управлениями которого стали бывшие министерства ТНР. Полпредство бывшей ТНР в СССР было преобразовано в представительство Тувинской автономной области при Совете Министров РСФСР. С 1 января 1945 г. на территории Тувы была введена

в обращение советская валюта.

В Туве шла также перестройка партийных и общественных организаций. Еще в августе 1944 г. IX Пленум ЦК ТНРП постановил обратиться в ЦК ВКП(б) с просьбой принять Тувинскую народно-революционную партию в состав Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). В октябре этого же года просьба была удовлетворена. С этого времени все социальные, экономические и культурные преобразования в Туве происходили в полном соответствии с российскими, что и определило для молодой республики положение сателлита Российской Федерации. Ю.Ч.Хомушку считает, что вхождение Тувы в состав Союза ССР не было спонтанным шагом, осуществленным волюнтаристским методом по доброй или злой воле отдельных лиц, как полагают некоторые публицисты. Возможность его осуществления на практике была обусловлена комплексом объективных факторов, непосредственно связанных с внутренним развитием ТНР и ее международным положением. В результате политики левого правительства (коммунистического – М.М.) ТНР к 1944 г. республика представляла собой модифицированную модель советского общества, готовую к полноценной интеграции в структуру Советского государства. Вступление Тувинской Народной Республики в состав СССР по большому счету стало позитивным и взаимовыгодным шагом» (2002:17-18).

Став полноправными гражданами Советской социалистической державы, вчерашние скотоводы-кочевники стали испытывать сильное влияние советского опыта социалистического строительства. Перед местным руководством была поставлена задача преобразования Тувы из отсталой аграрной провинции в аграрно-индустриальную республику. В аграрном секторе основной упор делался на колхозное движение (начало ему было положено в 1929 г.). Главным препятствием на этом пути считался кочевой образ жизни, в связи с чем был произведен массовый переход тувинцев на оседлость. Этот процесс, протекавший с определенными трудностями, был завершен к концу 1950-х годов.

Вместе со сменой образа жизни также происходила смена традиционного мировоззрения, основанного на народных верованиях, на марксистско-ленинское с присущим ему атеистическими установками. В новых исторических условиях сделать это оказалось несложно, так как в период ТНР уже были созданы предпосылки для этого. Поэтому процесс массовой атеизации, протекавший повсеместно в Российской Федерации и союзных республиках СССР, в который теперь была вовлечена и Тува, стал продолжением ранее начатого процесса секуляризации, но на этот раз он протекал довольно быстро и сравнительно безболезненно.

Освещая события тех лет, Ч.К.Даргын-оол (Ламажаа) пишет: «В мобилизации сил на скорейшее достижение счастливой жизни, проведенной под руководством партийных верхов, была отброшена тесная связь моральных устоев тувинского общества с образом жизни, культурной самоидентификацией с многовековыми выработанными нормами. Механический перенос внешних образцов не учитывал духовный стержень культуры» (2002:23). Теоретики максизма-ленинизма, понимая культуру как надстроечную категорию, главным в кочевом образе жизни признавали неправильное построение производственных отношений. Содержание культуры, по их мнению, составляли классовые отношения, а национальные особенности были для подобного подхода формой культуры. Такая оценка позволяла им говорить о возможности замены «неправильного» содержания любой региональной (в нашем случае – тувинской) культуры на советскую. Такая политика, естественно, шла в разрез с культурно-антропологической основой тувинского общества (там же).

В то же время следует признать, что процесс модернизации общества не только разрушал многовековые устои традиционного общества, ассимилировал тувинскую культуру советской, но и производил много полезных, поистине революционных нововведений. Например, задачи по выводу Тувы и ее народа из отсталости были успешно решены за максимально сжатые сроки. Социально-экономическая, политическая и культурная жизнь республики, действительно, получили подлинное развитие, что дает основание говорить о большом прорыве в социальном развитии тувинского общества.

В первую очередь в лучшую сторону изменились материальные условия тувинцев – один из показателей уровня их общественного развития. Советская эпоха внесла в расселение и в облик поселений существенные изменения. Социалистическая индустриализация Тувы сопровождалась быстрым развитием городов и стационарных населенных пунктов. В республике были основаны пять городов (Кызыл, Чадан, Туран, Ак-Довурак, Шагонар) и несколько десятков поселков городского типа. В них в широких масштабах шло государственное жилищное строительство. Поворотным пунктом в нем стало крупнопанельное домостроение. Строительство объектов жилищного и социально-культурного назначения осуществлялись по долгосрочным программам.

Социалистическое переустройство деревни привело к ликвидации поселений аального типа и многих небольших деревень. Одновременно образовывались и новые селения (кожуунные центры, рабочие поселки и т.д.). Преобразование сельских поселков в широких масштабах началось в 1950-60-е годы, когда в стране осуществлялось укрупнение колхозов и

совхозов. Для современных сельских населенных пунктов стало характерным выделение культурно-административного центра и отделение производственной зоны от жилой. Застройка сельских поселений осуществлялась комплексно: возводились школы, детские сады, больницы, клубы, учреждения торговли и коммунально-бытового обслуживания.

Широко развернувшееся капитальное строительство, в первую очередь, изменило панораму Кызыла. В столице почти заново была создана промышленность, в ее окрестностях были расположены наиболее крупные предприятия: металло-ремонтные мастерские, электростанция, предприятия угольной, мясо-молочной, пищевой, легкой, деревообрабатывающей, полиграфической и строительной промышленности. В городе сосредоточены культурно-просветительные и научные учреждения, учебные заведения: музыкально-драматический театр, книжное издательство, научно-исследовательские институты, педагогический институт (на базе которого позже возник университет), музыкальное и медицинский училища, сельскохозяйственный техникум, кинотеатры. Были построены банк, почта, больницы, аптеки, телефонная и радиостанция, автомобильный парк и другие объекты массового пользования.

Строительство городов и стационарных поселков способствовало быстрому переходу тувинских аратов к оседлому образу жизни, позволило высвободить из среды колхозного аратства, без ущерба для животноводства и земледелия, часть колхозников для работы в промышленности и для учебы в высших и средних учебных заведениях. Вчерашние кочевники-скотоводы, переехав на постоянно жительство в города, осваивали новые для себя профессии, они становились инженерами, монтажниками, слесарями, токарями, строителями, фрезеровщиками и т.д.

Особое внимание уделялось развитию народного здравоохранения. Тувинские юноши и девушки специально по целевой программе направлялись учиться в медицинские вузы Москвы, Томска, Иркутска, Красноярска, Кемерово и других городов. Для оказания помощи местным медицинским кадрам неоднократно направлялись в Туву экспедиции. В 1952-53 гг. экспедиция Министерства здравоохранения РСФСР обследовала 8 тыс. человек и провела лечение выявленных больных туберкулезом. Подобные экспедиции в последующие годы проводились регулярно, что в целом благоприятно отражалось на состоянии здоровья нации.

Крупные шаги были сделаны также в деле преодоления огромной культурной отсталости, унаследованной от феодального прошлого. Обязательным школьным образованием было охвачено все население края. Многие педагогические кадры приезжали по разнарядке в Туву из

других регионов страны, позже на базе местного педагогического института стали готовить национальные кадры, которые по окончании института направлялись в самые отдаленные уголки республики. Таким образом, проблема неграмотности населения к 1970-м годам была полностью решена. За годы советской власти в Туве произошли такие глубокие социально-экономические и культурные преобразования, на свершение которых в других условиях потребовались бы века. Из края кочевого скотоводства и поголовной неграмотности Тува превратилась в аграрно-индустриальную республику, с поступательно развивающейся промышленностью и самобытной культурой.

2. Тенденции развития тувинско-русского билингвизма

Нынешняя этнолингвистическая ситуация в Республике Тува складывалась на протяжении нескольких десятков лет. За точку отсчета мы берем присоединение Тувы к России, когда началось активное проникновение в край представителей других национальностей, в первую очередь русских. В основном это были специалисты сельского хозяйства, учителя, медицинские работники, работники транспорта и связи, инженерные кадры, которые специально по разнарядке направлялись в Туву.

Известно, что важной составной частью всей языковой политики бывшего Советского государства являлось развитие общественных функций национальных языков; этому вопросу уделялось большое внимание во всех республиках и областях страны, в том числе и в Туве.

Тувинский язык в прошлом использовался главным образом в речевой деятельности, служил средством бытового общения и передачи устного народного творчества. Со вступлением Тувы в состав СССР тувинский язык вместе с русским были признаны официальными языками в республике. Основным фактором, способствующим развитию тувинско-русского двуязычия, как в целом по стране, стала система школьного образования. Соотношение русского и тувинского языков в качестве языков преподавания в школах республики в разные годы вносило существенные коррективы в этноязыковую ситуацию. Школа выступала в качестве одного из важнейших каналов распространения русского языка. В первые годы Тувы в составе Советского Союза все внимание было сосредоточено на интеграции местной системы образования в советскую, а осуществить это можно было лишь с помощью школ с преподаванием на родном языке.

К началу 1944 – 1945 учебного года количество тувинских школ по сравнению с периодом ТНР возросло более чем в 30 раз. Основным

других регионов страны, позже на базе местного педагогического института стали готовить национальные кадры, которые по окончании института направлялись в самые отдаленные уголки республики. Таким образом, проблема неграмотности населения к 1970-м годам была полностью решена. За годы советской власти в Туве произошли такие глубокие социально-экономические и культурные преобразования, на свершение которых в других условиях потребовались бы века. Из края кочевого скотоводства и поголовной неграмотности Тува превратилась в аграрно-индустриальную республику, с поступательно развивающейся промышленностью и самобытной культурой.

2. Тенденции развития тувинско-русского билингвизма

Нынешняя этнолингвистическая ситуация в Республике Тува складывалась на протяжении нескольких десятков лет. За точку отсчета мы берем присоединение Тувы к России, когда началось активное проникновение в край представителей других национальностей, в первую очередь русских. В основном это были специалисты сельского хозяйства, учителя, медицинские работники, работники транспорта и связи, инженерные кадры, которые специально по разнарядке направлялись в Туву.

Известно, что важной составной частью всей языковой политики бывшего Советского государства являлось развитие общественных функций национальных языков; этому вопросу уделялось большое внимание во всех республиках и областях страны, в том числе и в Туве.

Тувинский язык в прошлом использовался главным образом в речевой деятельности, служил средством бытового общения и передачи устного народного творчества. Со вступлением Тувы в состав СССР тувинский язык вместе с русским были признаны официальными языками в республике. Основным фактором, способствующим развитию тувинско-русского двуязычия, как в целом по стране, стала система школьного образования. Соотношение русского и тувинского языков в качестве языков преподавания в школах республики в разные годы вносило существенные коррективы в этноязыковую ситуацию. Школа выступала в качестве одного из важнейших каналов распространения русского языка. В первые годы Тувы в составе Советского Союза все внимание было сосредоточено на интеграции местной системы образования в советскую, а осуществить это можно было лишь с помощью школ с преподаванием на родном языке.

К началу 1944 – 1945 учебного года количество тувинских школ по сравнению с периодом ТНР возросло более чем в 30 раз. Основным

языком обучения в тувинских школах до середины 1940-х годов был родной язык. З.В.Анайбан пишет: «В связи с тем, что среди преподавательских кадров того времени было немало специалистов, приехавших из разных областей Советского Союза и не владевших тувинским языком, нередко преподавание того или иного предмета велось на русском языке, т.е. на языке, которым свободно владел сам преподаватель, но который еще не вполне был доступен для учащихся тувинской национальности. В таких случаях к преподавателю прикреплялся переводчик на тувинский язык. Совершенствование всей системы народного образования также способствовало углублению языковых взаимодействий» (1985:19).

Приобщение тувинцев к русскому языку, т.е. массовое распространение двуязычия среди коренного населения Тувы, началось лишь в 1950-е годы, тогда как среди других народов, в частности, нерусских народов различных автономий, началом пути к общенародному двуязычию принято считать 1930-е годы. Следовательно, можно говорить о том, что движение тувинцев к всеобщему двуязычию проходило в более сжатые сроки (там же:24).

В настоящее время в Туве, как и в других национальных субъектах Российской Федерации, существуют три типа школ: тувинская, русская и смешанная. Тувинскими, или национальными, называются школы, в которых учатся преимущественно дети коренной, т.е. титульной национальности. В таких школах обучение с 1 по 7 классы ведется на тувинском языке, а русский преподается как предмет с подготовительного по 11 класс, а с 8 класса преподавание всех предметов полностью переходит на русский язык. В русских школах помимо учащихся русской национальности немало учатся детей и из тувинских семей, последних часто отличает крайне слабое или полное незнание родного языка. В смешанных школах преподавание ведется на тувинском или русском языках в зависимости от состава учащихся в классах. По данным 2003 г, всего в республике существует 167 школ, из них тувинских - 134, русских - 7, смешанных - 26.

В целях преемственности обучения родному языку в республике около 60% дошкольных учреждений в процессе воспитания и обучения детей используют тувинский язык. В некоторых русскоязычных и смешанных садах введены занятия тувинского языка для старших и подготовительных групп. В среднеспециальных учебных заведениях и профтехучилищах изучению тувинского языка отводится 2-3 часа в неделю, в Государственном и Республиканском лицеях тоже столько же. В Тувинском государственном университете на филологическом факультете

часть предметов преподается на родном языке, в частности, предметы, связанные с тувинской филологией (Мартан-оол 2001:44-45). На других факультетах тувинский язык не изучается; остальная вузовская система образования поставлена на русском языке.

Процесс распространения тувинско-русского двуязычия среди тувинцев обусловлен историческим развитием тувинского народа. В прошлом в Туве существовал и другой этнический билингвизм – тувинско-монгольский, который формировался здесь исторически. Сейчас устная форма монгольского языка, которая по всем параметрам представляет собой самостоятельный говор халхаского языка (типа дархатского, сформированного на халхаской основе под ойратским влиянием) бытует у жителей приграничных с Монголией кожуунов (Эрзинского и Тес-Хемского), принадлежащих в основном к родам *соян*, *иргит*, *чооду* и *кыргыс*, которые в прошлом имели различного рода контакты, в том числе и брачные, с монголами соседних аймаков (Уланова 1988:1). Однако на общую этноязыковую ситуацию тувинско-монгольский билингвизм существенного влияния не оказывает, оставаясь характерной особенностью относительно небольшой части тувинского населения.

На развитие этноязыковых процессов и функционирование языковой компоненты значительное влияние оказывает национальный состав республики. В Туве различия в национальном составе населения городов и сельских населенных пунктов весьма существенны. Тувинцы преимущественно живут в сельской местности, составляя подавляющее большинство жителей села, и расселены они большей частью в моноэтнических по составу селах. Что касается городов, особенно столицы, то здесь сосредоточена основная доля русского населения и исторически в них сложилась русскоязычная среда.

В настоящее время в составе городского населения тувинцы составляют около половины, причем в последнее время наблюдается активное переселение тувинцев из села в город, что, соответственно, создает специфическое соотношение между городом и сельской местностью, а также оказывает воздействие на распространение двуязычия и соотношение русского и тувинского языков в речевой деятельности.

Языковая компетентность

Само собой разумеется, что тувинский язык хорошо знает большинство тувинцев – практически все жители села и большая часть горожан. Вместе с тем общение с русскими, большое внимание к русскому языку в системе школьного образования создают условия для хорошего знания этого языка.

По уровню знания русского языка отчетливо проявляются различия между городом и селом. В городах практически все тувинцы хорошо знают русский язык, но в сельской местности отмечается слабое его знание, что, на наш взгляд, вполне объяснимо: поскольку русские школы в основном сосредоточены в городах, то закономерно, что на русском языке получают образование преимущественно горожане.

Реальная речевая деятельность

Результаты социологических исследований показали, что потенциальное двуязычие в Туве реализуется лишь частично. Обращает внимание, что в городах во всех сферах речевой деятельности преобладает русский как язык общения, в то время как в сельской местности – тувинский. Вместе с тем соотношение русского и тувинского языков варьирует в зависимости от сферы их реализации. В городах преобладание русского языка наиболее заметно в общественной, производственной, образовательной сферах. Даже в такой сфере как семья, где национальный язык обычно сохраняет прочные позиции, 1/3 тувинцев-горожан пользуются при общении русским языком и более половины – двумя языками. Все же важно заметить, что именно в этой сфере в большей степени, чем в других, реализуется знание тувинского языка.

Иная ситуация наблюдается в языковой жизни тувинцев в сельской местности – здесь в реальном речевом поведении явно преобладает тувинский язык. Практически все сельское население пользуется только родным языком при общении с членами своих семей. Функции русского языка и двуязычие незначительно расширяются в общественно-политической сфере и трудовой деятельности. На фоне общего преобладания родного языка в речевой деятельности иногда на собраниях трудовых коллективов, особенно если на них присутствуют приглашенные из города русскоязычные гости, люди выступают на русском языке.

Еще один способ оценить характер и глубину билингвизма состоит в выяснении того, на каком языке думают респонденты в процессе общения с иноязычными партнерами. В ходе обследования мы установили, что и в данном случае существуют различные типы языкового поведения, которые различны у жителей городов и сел. Общаясь с русскими, большинство горожан-тувинцев думают в этот момент либо по-русски, либо попеременно, т.е. то по-русски, то по-тувински. Та часть тувинцев, которая сравнительно недавно переехала в город на постоянное жительство, думают по-тувински и затем переводят свои мысли на русский язык. В той же ситуации сельские тувинцы, имеющие менее основательную подготовку по русскому языку, в подавляющем

большинстве думают по-тувински.

Из этого следует, что реальное и потенциальное двуязычие – это две существенно разные характеристики. Потенциальное двуязычие осуществляется в реальной речевой деятельности лишь частично, поскольку в городах в большей степени реализуется знание русского языка, а в селах – тувинского.

Языковые ориентации

Известно, что одним из показателей этнического процесса является отношение к национальному и русскому языкам. В городах этот процесс протекает наиболее интенсивно. Подавляющая часть современных тувинцев-горожан признают родным языком как тувинский, так и русский, демонстрируя при этом свободное владение ими в устной и письменной форме, и лишь совсем незначительная часть считают родным русский язык. В сельской местности считают родным тувинский поголовно все население (при условии, что оно моноэтническое). Национальный язык для большинства тувинцев является психологически очень важным, он рассматривается как одна из самых больших ценностей народа.

Однако языковые ориентации приобретают вполне ясную форму и выразительность в тех случаях, когда вопросы, связанные с этими ориентациями, касаются реальных жизненных проблем и ситуаций. Одна из них – это вопрос о том, в какой мере радиослушатели и телезрители тувинской национальности удовлетворены количеством радио-и телепередач, выпускаемых в эфир местными студиями. Официальные источники утверждают, что в середине 1990-х годов половина респондентов в целом были удовлетворены существующим порядком вещей, т.е. их вполне устраивало ежедневное двухчасовое радио-и полуторочасовое (только в рабочие дни) телевещание на тувинском языке. Другая половина заявила о том, что желала бы увеличить объем вещания на тувинском языке по радио и телевидению. С 2002 г. объем ежедневного вещания, действительно, увеличился: на радио - до 3 часов 30 минут в сутки, на телевидении – до 2 часов 30 минут, что вместе составляет 60-65% местного эфирного времени (Мартан-оол 2001:47).

Знание языков – тувинского и русского – дает возможность этнофорам осваивать как национальную, так и русскую и общероссийскую культуру. В повседневной жизни это достигается путем чтения периодических изданий. В настоящее время в Туве насчитывается более 10 наименований газет, выходящих на тувинском языке, и 4 - на русском. Для местного населения также доступны все центральные периодические издания.

Языковые ориентации при чтении прессы во многом зависят от

уровня знания языков. В городской русскоязычной среде тувинцы, свободно владеющие русским языком, читают газеты и журналы только по-русски; некоторые из наших информантов даже признались, что испытывают определенные трудности с освоением материала, поданного на тувинском языке, хотя сами при этом свободно владеют им на разговорном уровне. Однако лица, слабо владеющие русским, наоборот, предпочитают читать по-тувински, либо пользуются двумя языками – русским и тувинским – с одинаковой частотой.

Достаточно устойчивы ориентации у тувинцев в выборе школы для своих детей. Сельские и городские жители считают обязательным для своих детей знание тувинского языка, поэтому предпочитают направлять их в национальную или смешанную школу, где изучение тувинского языка и литературы входит в школьную программу. В то же время те и другие хотят, чтобы их дети в совершенстве владели и русским языком, т.е. были двуязычны, что для горожан вполне достижимо, а для сельчан пока затруднительно в силу нехватки высококвалифицированных преподавателей русского языка и литературы. Думается, что решение этой проблемы – вопрос времени.

Надо заметить, что в советское время национальная школа не пользовалась таким успехом и спросом как сейчас, наоборот, многие городские тувинцы направляли своих детей в русские школы, считая образование на русском более престижным и перспективным. В результате подобной ориентации и образовался тот слой тувинцев, правда, незначительный, который не знает своего родного языка. Однако нельзя сказать, что у таких тувинцев с утратой родного языка произошла смена этнического самосознания. Благодаря наличию системы народного образования, помогающей легко и свободно ориентироваться в потоке информации, современные тувинцы, в том числе и не знающие языка, не читающие тувинских книг, не смотрящие тувинские передачи по телевидению, все равно имеют возможность удовлетворять свою потребность в этнозначимой информации о своем народе за счет других источников – русскоязычной литературы, научных изданий, кино, теле- и радиопередач на русском языке.

Активность тувинского языка среди молодежи стала возрастать в конце 1980-начале 1990-х гг., когда началось движение за национально-культурное возрождение тувинского народа, одним из составных частей которого был вопрос о пересмотре статуса тувинского языка. По Конституции, принятой в 1993 г., государственным языком в Туве устанавливался тувинский язык (статья 33); русский был закреплен как общефедеральный государственный язык; он является языком

межнационального общения, средством приобщения к культурам разных народов, а также официальным языком в сфере производственных отношений. Исследователи отмечают, что под влиянием роста самосознания тувинцев, возрождения их национальной культуры и в связи с приданием тувинскому языку официального статуса сферы его функционирования неуклонно расширились: он используется в системе образования, в сфере науки, культуры, здравоохранения, промышленности, обслуживания, религиозно-обрядовой практики, в средствах массовой информации и в делах государственного администрирования. Поэтому главным признаком языковой ситуации в Туве на современном этапе является все возрастающая роль тувинского языка, соответственно, и интенсивное развитие национальной школы, особенно в сельской местности с его однородным тувинским населением (Мартан-оол 2001:44).

Помимо соотношения тувинского и русского языков в рамках отдельных переменных, входящих в языковую компоненту, нельзя также упускать из виду, что общий вес языка в качестве компоненты, его целостное влияние на весь этнос чрезвычайно существенны. И этот факт отражается в этническом самосознании тувинцев. Из всех характеристик, которые сближают, роднят этнофоров со своим народом, все наши информанты на первое место ставят именно родной язык. Следует, однако, учесть, что каждая из языковых переменных вплетена в систему сложных социальных связей и взаимодействует с другими компонентами этноса. Анализ полученных данных, проведенных с позиций системно-структурного представления об этносе, позволяют выявить характер сопряженности языковой компоненты с другими структурными подразделениями этноса, выявить факторы, детерминирующие развитие языковой компоненты.

Так, *в тувинском городском массиве* языковая компонента представляет собой относительно целостную подсистему с сильными внутренними связями. Поскольку языковая компетентность здесь достигла высокого уровня, а билингвизм стал практически массовым явлением, то знание русского языка превратилось в постоянное условие, воздействующее на характер языкового поведения тувинцев. В городах Тувы, как уже говорилось, исторически сложилась преимущественно русскоязычная среда, но вместе с тем у тувинцев обнаруживается довольно высокий уровень знания тувинского языка, на что, по нашим данным, существенно влияют миграционные процессы.

Связь миграции с уровнем знания тувинского языка объясняется тем, что в ходе переселения из села в город привносится высокий уровень его знания мигрантами, для которых тувинский язык был языком их детства

и школьного образования, т.е. по сути они имеют тот тип языковой жизни, который присущ сельской местности. В процессе адаптации к городской среде сельские мигранты постепенно переходят от общения только на тувинском языке к общению на двух языках – тувинском и русском. Изучение молодыми тувинцами русского языка в сельской школе дает им возможность достаточно безболезненно переключиться на тот тип общения, который принят в городской среде.

В семейной же сфере выявляется несколько иная ситуация – там выбор языка речевой деятельности находится в тесной взаимосвязи с языковой компетентностью и этническим фоном в семье, в данном случае с национальностью мужа или жены. В тех семьях, где один из супругов принадлежит к русской или другой национальности, там при общении используется в основном русский язык, в то время как в одноплеменных семьях – тувинский и русский попеременно. Определение родителями национальной принадлежности коррелирует с целым комплексом переменных, одна из которых – речевое поведение в семье, что, на наш взгляд, вполне закономерно. Предпочтение того или иного языка в качестве языка внутрисемейного общения говорит, помимо прочего, и о внутренней установке, этнической ориентации этнофоров, которая проявляется также в определении ими национальности своих детей.

Мы уже говорили, что этнические ориентации этнофоров в значительной мере отражаются при выборе родного языка. Установлено, что его выбор детерминирован реальной речевой деятельностью и языковой компетентностью. При этом языковая компетентность в большей мере ориентирует человека на выбор тувинского или русского языка в качестве родного. По нашим наблюдениям, даже та часть, которая недостаточно знает тувинский язык, тем не менее считает его родным. Это подтверждает мысль о том, что родной язык отражает не только объективную сторону языковой жизни этноса, но и субъективную.

Определенная взаимосвязь существует также между языковой ситуацией и межэтническими контактами. Этнический состав городского населения создает благоприятные условия для межэтнических взаимодействий на разных уровнях – на производстве, в общественной жизни, в семье, в межличностном общении и т.д. Эти контакты, безусловно, способствуют выработке интернациональных установок, более широкому приобщению к языку межнационального общения; вместе с тем хорошее знание русского языка является одним из существенных факторов развития межэтнических контактов.

Функционирование языковой компоненты в городах в целом носит несколько противоречивый характер. С одной стороны, тувинцы,

мигрирующие из села в город, попадают по преимуществу в русскоязычную среду и здесь реализуют потенциальное двуязычие, которое постепенно переходит в реальное; они таким образом адаптируются к тому типу языкового поведения, который сложился в городской среде, т.е. осуществляется переход к широкому билингвизму с частичным использованием только русского языка общения. С другой стороны, возрастание численности городского тувинского населения подкрепляет устойчивость общения на тувинском языке, усиливает интерес к нему, воспроизводит двуязычный тип коммуникации в городских условиях. Значение тувинского языка в этих условиях детерминировано миграционными процессами. Развитие языковой компоненты в городе, таким образом, взаимосвязано с развитием всей этнической общности, и динамика языковых переменных здесь обусловлена воздействием социальных факторов.

В *сельском массиве* обнаруживаются несколько иная тенденция. Здесь доля лиц, свободно владеющих русским языком, на порядок ниже, чем в городе, поэтому наиболее полно реализуется тип общения на тувинском языке. В тех селах, где имеют место межэтнические контакты, роль двуязычия заметно возрастает. В коллективах, где этнический состав смешанный, на собраниях выступают главным образом по-русски и лишь немногие, кто говорит по-русски с затруднениями, выступают по-тувински.

Между тем в городе и в селе подавляющее большинство лиц тувинской национальности, занимающие выборные общественные должности, как правило, достаточно хорошо владеют тувинским и русским языками. Двуязычие помогает им включаться в более широкий круг социальных связей, способствует их активному участию в общественной жизни.

Этносоциологические исследования в Туве позволили выделить три ступени развития билингвизма, которые, в свою очередь, включают такие определения, как «говорю», «читаю» и «пишу». Первую ступень, когда человек может только говорить на втором языке, специалисты условно называют развивающимся билингвизмом. Объединив вторую и третью ступени, они назвали их развитым двуязычием. «Развитое двуязычие имеет место тогда, - пишет З.В.Анайбан, - когда население совершенно свободно владеет вторым языком и даже думает на нем, или же, думая на языке своей национальности, в то же время без затруднений может разговаривать, читать и писать на русском языке. Развивающееся двуязычие – это более низкая ступень, когда люди говорят (при этом не могут читать и писать) на втором языке с большим трудом. По существу это самая начальная стадия приобщения к инонациональному языку»

(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 моноэтническим; ее коренные жители по типу традиционного способа

(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 моноэтническим; ее коренные жители по типу традиционного способа

ведения хозяйства были кочевниками-скотоводами и таежными оленеводами (охотниками и рыболовами). 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, умиловивление 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. *geцул*). 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 Туве 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 Туве 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 XIV 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 ХIУ 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 ХIУ. 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 XIV 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 (Хомушку 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 Цультим 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 Ченрезы (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 1Х 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 1Х 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 ХIУ 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 IХ 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, *демчеек* (звучащий инструмент) и *очур* (монг. *ваджра*) – принадлежности буддийских культовых атрибутов. При помощи бубна-*дунгура* он изгонял злых духов из помещений, а *демчеек* 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, посылающими 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 неблагой кармы, т.е. прекратить продавать населению алкогольные напитки, а вместо этого заняться более полезным делом. Белек-кыс последовала совету и открыла небольшую закусочную, которая стала приносить ей неплохой доход. Постепенно стабилизировалось и здоровье. По признанию женщины, этот случай окончательно ввел ее в лоно буддизма. С тех пор она к шаманам не обращается и не советует этого делать своим родственникам.

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

действительно имели место, все сходилась 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 нравоучениями, они предлагают свои средства помощи. Поэтому, к кому обратиться в трудную минуту – к шаману или к ламе, – сугубо личное дело каждого. Здесь, очевидно, следует согласиться с мнением известного этнографа В.Н.Басилова, 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 одевание (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 белокриницкое 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 натыкаемся 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-Ым», 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 *бахаи*. 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 Висариона. 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

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

деление, родовая идентичность не теряли своей значимости, их роль в социальном контексте всегда оставалась существенной: по родам формировалось селение, каждый род в прошлом имел свое знамя, буддийский храм, оваа. Родство было патрилинейным и выражалось в разных терминах: *соок*, *торел*, *аймак*. Роды объединялись в общность следующего таксономического уровня, которая не имела жесткой терминологической определенности – *улус*, *чон* (народ, люди) – и соответствовала одному из значений греческого *этнос* – племя (Скрынникова 2003:125).

Кочевое наследие и традиционная родоплеменная структура общества так или иначе ставят тувинцев перед необходимостью делиться между собой. Они до сих пор определяют себя по административному признаку – тес-хемские, улуг-хемские, пий-хемские, барун-хемчикские, дзун-хемчикские, монгун-тайгинские, сут-хольские, чаа-хольские, бай-тайгинские, эрзинские, тоджинские, овюрские и т.д.

На устойчивость родовой идентичности прежде всего указывает то, что каждый человек воспринимается как член конкретного рода, носитель его типичных черт, коллективных установок и ценностей. Род обозначается определенными символами-маркерами – это родовая территория, включающая в себя родовые селения, охотничьи и пастбищные угодья, священные горы, реки, источники, деревья и духов-покровителей, оберегающих ее, а также это родовые шаманы, *танма* – родовые знаки собственности на скот, знаки-печати представителей власти (Курбатский 2001:191-192).

Хотя вражды между тувинскими родами никогда не было, тем не менее соперничество между ними присутствовало всегда. Народный фольклор содержит немало песен и частушек, в которых в шуточной или бранной форме дается характеристика тому или иному роду. Она подчас бывает нелицеприятной, иногда напоминает «дразнилки», но может быть и совершенно безобидной. Цель ее – не только противопоставить один род другому, но и подчеркнуть наиболее характерную черту конкретного рода. Например, *донгаки* считаются чрезмерно гордыми, *монгуши* независимыми и кичливыми, *ондары* грубыми и колкими, *саая* жадными и ненасытными, *хертеки* невезучими, *ховалыги* клеветниками, *хомушку* сплетниками, *салчаки* черствыми. Иногда в характеристиках присутствуют элементы иронии: мужчины-*ондары* «не успокоятся, пока двумя женами не обзаведутся», у *сарыгларов* «глаза падки на сало», т.е. знают, что красть, *хомушку* своими сплетнями отравят жизнь кому угодно, рядом с *ховалыгами* жить невозможно, потому что изведут клеветой любого, «у дочерей *монгушей* голоса сиплые», а их сыновья «круглые да черные»,

тюлюши волосатые-преволосатые, рыжие-прерыжие, среди дочерей *донгаков* не найти ни одной умной и верной и т.д. Передаваясь из уст в уста, эти характеристики часто становились устойчивыми стереотипами, отделяющими один род от другого (там же:193-194).

В 1990-е годы активизировалась идея принадлежности к знатному роду, под которым подразумевался не только княжеский, т.е. ноянский, но и шаманский и ламский род. Многие стали называть себя прямыми потомками известного нояна, шамана или ламы, но только единицы из них имели на то генеалогические право.

Новым явлением стало восстановление родовых храмов и оваа. Среди уже существующих хурэ в Туве есть такие, которые строились на средства и силами членов одной кровно-родственной группы. Например, храм Ташипанделинг в Кызыле был построен в 1998 г. родственниками Мергена Кускелмаа, который является камбы-ламой этого монастыря. В этом же году в сумоне О-Шынаа Тес-Хемского кожууна на месте ранее разрушенного Шалык хурэ был возведен небольшой трехэтажный храм с одноименным названием. Он был построен по инициативе местного жителя Шалык-оола Шомбула, который приходится сыном последнему камбы-ламе этого хурэ Ивану Шомбулу, репрессированному в свое время за религиозные убеждения.

Востребованными оказались традиционные нормы и представления тувинцев, связанные с родовой взаимопомощью. Сложности переходного периода, резкое снижение общего жизненного уровня, безденежье, длившееся годами из-за невыплат заработной платы, обязывало людей, состоящих даже в дальнем родстве, помогать друг другу, делиться тем, что имеешь, со всеми поровну. В этом проявлялось не столько коллективное начало, сколько чувство принадлежности к общине. При приоритете общинных ценностей индивидуальный успех не только осуждается, но и не допускается, поскольку община должна улучшать свое положение целиком и сообща.

Родовая идентичность стала активно проявляться и в деловой сфере. Если раньше родственные отношения в коллективе не поощрялись, то в постперестроечное время возобладал принцип «родня родне должна помогать». Не секрет, что первые частные предприятия в Туве основывались по признаку родства, клановости. Казалось, что от родственника, состоящего в подчинении, можно ожидать преданности, верности, надежности, но на деле все оказалось не так просто. Настоящий серьезный бизнес требовал многого: квалификации, смекалки, опыта, интуиции, ответственности, честности. А люди, привыкшие до этого жить на иждивении у государства, не всегда обладали этими качествами,

поэтому из-за безответственности и безалаберности они часто подводили своего шефа-родственника. Один предприниматель, открывший частный магазин, сетовал, что из-за «феодалного менталитета» родственников, работавших у него, он потерял много денег. Тем не менее, как ни странно, когда речь идет о частном бизнесе, многие предпочитают взять на работу родственника, нежели человека со стороны, чужака. Им кажется, что из двух зол следует выбирать меньшее и «своя рубашка ближе к телу». И переубедить тувинцев в этом очень трудно.

Родовое деление заметно актуализируется и во время политических выборов, так как каждый претендент на ту или иную государственную должность пытается поставить себе на службу родовую идентичность. В период советской власти все ключевые посты в Туве принадлежали выходцам из Эрзинского и Тес-Хемского кожуунов; в большинстве своем это были представители родов *чооду*, *соян* и *кыргыс*. В постсоветское время власть перешла к *ооржакам*, их родовой территорией является Барун-Хемчикский кожуун.

Наряду с родовой идентичностью отмечается еще несколько уровней идентичности: этнический, когда тувинцы осознают себя тувинцами, региональный, когда они называют себя *сибиряками*, континентальный, когда они считают себя *азиатами*, и глобальный, когда они воспринимают себя как часть человечества.

Если в советское время этническое перемещалось из сферы материальной в духовную, сферу сознания, то после распада СССР оно сдвинулось из сферы культуры и психологии в сферу политики. Индикатором этого перемещения стало возрастание роли этнического фактора в политической жизни, в том числе в законотворческой деятельности Государственной Думы РФ. Двигателем этого перемещения как в Центре, так и в регионах стали часть творческой интеллигенции, искренне озабоченная судьбами и состоянием национальных культур и языков, часть партноменклатуры, переметнувшаяся от идеологии коммунизма к технологии национализма, часть представителей теневой экономики. К ним примкнули и профессионально не состоявшие в своей области специалисты, очевидно, решившие взять таким образом реванш.

Так, в Туве, как и в любом другом регионе Российской Федерации, появились свои демократы и националисты. Первые объявили себя монополистами на проведение реформ и на личное обогащение, вторым досталась монополия на формирование и конструирование этничности и на руководство этнической мобилизацией (Губогло 2003:199).

Надо заметить, что коренные народы Сибири, в том числе и тувинцы,

испытывали на себе удары реформаторской деятельности Центра и трудности перехода к демократии и рыночной экономике. Вместе с утратой Советским Союзом самого себя, а советскими людьми (каковыми считались и тувинцы) своей общей и частной гражданской (государственной) принадлежности, рухнула и советская идентичность. Взамен отвергнутой «советскости» ничего не было предложено. Каждый народ был вынужден «выживать сам по себе». В этих условиях именно этнический фактор сыграл решающую роль.

Взрыв этничности стал своего рода формой заполнения идеологического вакуума доступными и понятными формулами и призывами, когда после краха основ организации общественной жизни обращение к этнической принадлежности стало наиболее доступным и понятным средством новой солидарности и достижения коллективных целей в условиях глубоких трансформаций (Тишков 2001:162).

В новых исторических условиях в определение «этническая идентичность» вкладывалось не только понятие принадлежности, отождествления, но и понимание ее как формы социальной организации культурных отличий, как границ, как мобилизующего фактора. Были активно мобилизованы механизмы этнического, в частности, резко возрос уровень этнического самосознания. Оно оказалось многослойным: в нем в полной мере присутствовали «матричные», архаические, трудноискоренимые черты – страх перед другим, чужим, инаковым, стремление к доминированию над ним, притязания на достижение максимально благоприятных условий для собственного существования, импульс к борьбе за эти условия и т.п. Именно на этом фоне происходило некоторое обострение межэтнических отношений в Туве, которое, к счастью, продолжалось недолго. Однако процессу этнической мобилизации эти столкновения придали силу, решительность и целенаправленность.

Этническая мобилизация тувинцев, пережившая пиковые взлеты и экстремальные ситуации на рубеже 1980-90-х годов, имела важнейшей составной частью расширение социально-генетической памяти народа за счет удревнения его истории. Подобные тенденции в то время были характерны почти для всех национальных образований бывшего Союза. Многие национальные лидеры старались пропагандировать те версии этногенеза тувинцев, которые утверждали древнее происхождение народа и его причастность к великим историческим свершениям. Попытки удревнить историю своего народа, присвоить ему как можно больше культурных завоеваний, золотых эпох, научных достижений и известных имен имели свои плоды, порою неожиданные.

Отмечалось одновременное функционирование наряду с таксоном

тувинцы и иного, более древнего – *тюрки*, подчеркивающего, с одной стороны, общность тувинцев с другими народами тюркского происхождения, с другой – их этногенетическое отличие от монголов.

Территорию современной Тувы в литературе называли «родиной голубых тюрков», на что имелись исторические причины: у истоков Енисея когда-то возник Великий Тюркский каганат; тувинский язык относился к южносибирской подгруппе тюркских языков (НРЭ 2003:956).

Развивая тюркскую тематику, сторонники «национального возрождения» отнесли время обретения письменности на несколько веков глубже, по сравнению с реальным временем официального введения тувинского алфавита. В частности, на основе орхоно-енисейской письменности, восходящей к тюркскому периоду, они сделали вывод о наличии «древней письменности у тувинцев».

После смены господствовавшей идеологической парадигмы новой главной исторической фигурой для монголов, равно как и для калмыков, бурят, тувинцев стал Чингисхан, имя которого в советские времена встречалось только в исторических трудах и на страницах произведений художественной литературы. В официальных кругах упоминать имя монгольского полководца было не принято, публичные празднования его юбилея были запрещены даже в самой Монголии. Однако после наступления периода гласности многие представления менялись катастрофически быстро: образ Чингисхана, покорившего полмира и Русь в том числе, стал восприниматься самими русскими весьма положительно, изменились представления о мыслимых размерах его жестокости, а политика монгольского полководца уже не казалась столь чудовищной. Роль Чингисхана в истории человечества стала трактоваться по-новому: он подарил кочевникам-монголам новую идеологию – пафос людей большой воли, образ жизни воинов, презирующих обывательскую трусость, бездеятельность, предательство и оседлый образ жизни с его худосочным мещанским патриотизмом. Он собрал всадников смерти в идеально организованную армию с жесткой субординацией, великолепной системой внутренней пропаганды и стратегией покорения мира, создав в итоге силу, влиявшую на развитие значительной части Азии и Европы в течение трех веков» (Гучинова 2003:20-21).

Для тувинцев осознание причастности их предков к монгольским завоеваниям стало источником определенной национальной гордости и самоутверждения. В середине 1980-х годов на сцене Тувинского драматического театра шла пьеса Чылгычы Ондара «Кровавые следы». Сюжетная линия пьесы выстраивалась вокруг мысли: «Если бы не было такого гениального тувинского полководца, как Субедэй (тув. Субудай),

вряд ли бы Чингисхану удалось стать великим завоевателем, изменившими мир»

Промонгольские настроения подогревались также выходом ряда художественных и документальных фильмов о Чингисхане, снятых кинематографистами разных стран. Каждый из них предлагал свою трактовку образа этой исторической личности. Самыми первыми фильм о Чингисхане с одноименным названием сняли американцы в 1965 году. Главную роль в фильме исполнил известный в то время голливудский актер Омар Шериф. В 2005 году вышли сразу три документальных фильма: первый «Чингисхан» был снят монгольским режиссером Лхагва Эрдэнэбулганом; второй с таким же названием – англичанином Эдвардом Базаллетте; третий «Первый нукер Чингисхана» – бурятскими кинематографистами. В 2006 году китайский режиссер Чжу Вэньцзе снял 30-серийный художественный фильм о Чингисхане.

Дальше фильмы о монгольском полководце снимались почти друг за другом. В 2007 г. вышел фильм японского режиссера Синитиро Савая «Чингисхан. На край земли и моря». Все роли в нем были исполнены японскими актерами: Т.Соримати, Р.Кикукава, М.Вакамура, К.Мацуяма, Й.Хакамада, Ю.Номура и другими. Фильм был представлен на 29-м Московском Международном кинофестивале.

В это же время к образу Чингисхана обратились и российские кинематографисты. В 2007 году известный режиссер Сергей Бодров выпустил фильм «Монгол», в основу которого легла биография основателя монгольского государства. Фильм собрал интернациональную команду актеров, от японца Таданобу Асано в роли Чингисхана и китайца Сун Хон Лей, сыгравшего Джамуху, до актера московского театра Et Cetera Амаду Мамадакова в роли главного соперника Чингисхана Таргутая и студентки-журналистки из Монголии Хулан Чулуун в роли любимой жены Великого хана. Этот фильм разрушил все прежние стереотипы о монгольском тиране: его фигура, зловещая для Запада, в восточном сознании остается подобием Солнца; он предстает воплощением витальности и успешности, тем ключевым для человечества титаном, без которого вообще не было бы современной истории – она шла бы по иным рельсам.

Другую версию о жизни «главного монгола в мире» предложил якутский режиссер Андрей Борисов, который по совместительству является также министром Республики Саха Якутия. Его фильм «По велению Чингисхана» был снят по роману народного писателя Якутии Николая Лугинова. Этот проект также был международным, в нем приняли участие кинематографисты из России, США, Монголии и Китая. Интернациональным был и актерский состав. Речь актеров звучит на

девяти языках мира. Главную роль сыграли сразу три актера. Тувинцы Аян Успун и Эдуард Ондар воплотились в Чингисхана в детстве и зрелости, якут Сергей Егоров исполнил героя в юности. Кроме них, в фильме заняты россиянин Олег Тактаров, голливудский актер японского происхождения Кэри Хираюки Тагава, монгол Оргил Махаан, китаец Ту Мэн, немец Гернот Гримм, а также актеры из Бурятии, Хакасии, Башкортостана и других азиатских регионов. Автором саундтрека к фильму выступил лидер известной тувинской группы "Ят-Ха" Альберт Кувезин (см сайт www.tuvaonline.ru).

В 2008 году российско-казахские кинематографисты во главе с режиссером Александром Муратовым сняли новый фильм по роману классика киргизской и российской литературы Чингиза Айтматова «Белое облако Чингисхана». Таким образом, образ «великого монгола» оказался востребованным как никогда.

Активизации промонгольских настроений способствовали также последние результаты исследований московского биолога-генетика, член-корреспондента РАН Ильи Захарова. Более 10 лет учёный искал чингизидов - потомков Чингисхана по всему миру. Исследования учёного выявили особый вид мужской Y-хромосомы, присущий с большей долей вероятности великому монгольскому вождю. Изучив генный материал свыше 1,5 тысяч российских мужчин разных национальностей, Захаров обнаружил 20 родственников полководца среди бурят, алтайцев, калмыков, алтайских казахов и тувинцев. В селе Морен Эрзинского кожууна Республики Тува Захаров обнаружил целую семью родственников Чингисхана. Официальные свидетельства о том, что они являются потомками великого монгола, учёный пока выдал только двум членам семьи, у которых брал генный материал для анализа ДНК. Это братья Радж и Герман Дангыт. 27-летний младший Радж внешне оказался очень похожим на Чингисхана как изображают его на портретах, он такой же рыжеволосый и светлоглазый. По оценкам Захарова, сейчас во всем мире живёт около 16 млн. предполагаемых потомков Чингисхана (данные получены из личной беседы с ученым – М.М). Как считают тувинцы, так плодотворно «наследить» мог только гигант с мощным генотипом, хилой особи это не под силу.

Монгольская тематика находит воплощение и в вполне прозаических вещах. В настоящее время на заводе по изготовлению алкогольных напитков в Кызыле производится фирменная водка под названием «Субудай», а в цехе по изготовлению ковровых изделий выпускаются ковры с изображением Чингисхана. Молодые родители стали гораздо чаще давать своим новорожденным детям имена известных монгольских

завоевателей - Чингиса, Субудая, Батыра (монг. Багатур), Монге (монг. Мунхэ), Угедэя и др.

М.Н.Губогло считает, что в подобном «углублении в шахту древности есть рациональное зерно, свой смысл и своя историко-культурная логика». «Интерес и уважение к прошлому, - вторят ему американские коллеги, - свойственны любому народу, чей коллективный прожитый опыт – необходимое условие его существования и дальнейшего развития» (2003:210).

Однако увлечение историей, поиск своих этнических истоков в древности так или иначе ведет к расширению этнической идентичности. На основе этого происходит распределение симпатий по тем или иным народам, эпохам, событиям, героическим личностям, что в свою очередь порождает другую идентичность – это соотнесение себя с Азией, с восточной культурой. Здесь приоритеты тувинцев выглядят следующим образом.

Восторженное отношение испытывают тувинцы к Японии, потому что это наиболее развитая в экономическом отношении страна, жители которой по антропологическому типу, как и тувинцы, относятся к монголоидной расе. Япония для тувинцев, несомненно, одна из самых экзотичных и загадочных стран. Ее уникальная культура, непривычно звучащий японский язык со сложной иероглифической письменностью, своеобразные этикетные нормы и стиль поведения японцев делают страну бесконечно далекой, непонятной, закрытой, а потому и невероятно притягательной. Сюда хотят приехать все: обычные обыватели и бизнесмены, артисты и политики, спортсмены и паломники. Каждый из них желает соприкоснуться здесь с тем или иным феноменом японской культуры и образа жизни, который его лично интересует или увлекает.

Япония привлекает и тем, что эстетический фактор является существенным в общей стилистике жизни страны, к тому же пропаганда японских символов в рекламе, в журналах и на календарях, как правило, содержала красочные фотографии японских женщин – в кимоно и купальниках. Это был наиболее распространенный и доступный образец для сравнения, недаром в 1980-е годы изображения японок на календарях украшали многие квартиры в СССР, даже если календари устаревали (Гучинова 2003:126). Для многих тувинских женщин это был образец для подражания. С тех пор именно японки считаются мерилем восточной женской красоты. Если тувинку сравнивают с японкой, это не только комплимент, но и признание факта, что она действительно хороша собой. «Японистая тувинка», - говорят о красивой женщине в Туве.

В 1970-80-х годах самой известной японкой в Союзе была актриса

Комаки Курихара. Она снялась в главных ролях в двух советско-японских фильмах «Москва, любовь моя» Александра Митты и «Мелодии белой ночи» Сергея Соловьева. Своим появлением на советском экране, она лишь укрепила идеал японской красавицы, на которую хотели быть похожи все азиатские девушки бывшего Советского Союза.

О том, на что мог пойти человек, страстно увлеченный Японией, свидетельствует история Аяна Оюна. В начале 1990-х, когда ему было восемнадцать лет, он умудрился без паспорта, визы и денег совершить путешествие из Тувы в Японию. Это был беспрецедентный случай, о котором писали многие российские газеты. Оказавшись в аэропорту Токио, молодой человек был доставлен в полицейский участок как безбилетный пассажир, незаконно пересекший границу иностранного государства. На допросе он чистосердечно признался, что с детства мечтал попасть в Японию, и наконец, решил осуществить заветную мечту. Юный возраст нарушителя, его непосредственность и влюбленность в Страну восходящего солнца подкупили японские власти, и они решили за свой счет отправить парня на родину, предварительно взяв с него обещание, что в следующий раз он придет в Японию «на законных основаниях». Так и случилось. Аян Оюн вскоре вернулся в Японию, поселился в Киото и начал изучать японский язык. В стране заветной мечты он прожил несколько лет. Сейчас «японский тувинец» живет в Кызыле, пытается найти себя в тувинской среде. Сделать это после приобретенного японского опыта оказалось не так просто. Тем не менее, поступок Аяна Оюна многими тувинцами оценивается как весьма неординарный; о нем до сих пор помнят, хотя и прошло много времени.

Индия – вторая восточная страна, которой отдают свои предпочтения тувинцы. В 1970-80-е годы образ Индии ассоциировался исключительно с индийскими фильмами, которые всегда демонстрировались при полных залах. Кинотеатры и клубы обычно показывали их в конце месяца или квартала, чтобы выполнить план по продаже билетов. Индийское кино – явление весьма специфическое в мировом кинематографе, его невозможно перепутать ни с каким другим, оно всегда красочно, насыщено музыкой и танцами, а сюжет его захватывает, хотя порою бывает наивным. Однако это не мешало ему завоевывать зрительский успех у самых разных слоев общества. Песни из индийских фильмов исполнялись тувинскими музыкальными ансамблями и заучивались наизусть обычными людьми, именами героев родители называли своих детей.

В последнее время популярность Индии возросла в связи с возрождением буддизма в Туве. Эту страну регулярно посещают паломники, в том числе тувинские. Небольшой город Дхарамсала в

Северной Индии, где находится тибетское правительство в изгнании во главе с Далай-ламой ХІУ, стал настоящей Меккой для российских буддистов. Число тувинских юношей и девушек, отправляющихся туда в поисках духовности, увеличивается из года в год.

Культурные контакты между Тувой и Индией развиваются благодаря не только тибетским монахам, но и индийским учителям. Если тибетцы заняты распространением буддизма в Туве, то индусы пропагандируют ведические знания и Трансцендентальную медитацию.

Особое отношение тувинцы испытывают к Тибету, стране, которая является колыбелью северного буддизма и родиной высшего духовного авторитета всех буддистов Далай-ламы ХІУ. Сегодня портреты тибетского лидера, плакаты с изображением Поталы в Лхасе, кассеты с тибетской медитативной музыкой, украшения с буддийской символикой тибетского производства, герб и флаг Тибета можно приобрести в специализированных магазинах и киосках Кызыла. Люди с удовольствием смотрят документальные и художественные фильмы о Стране вечных снегов, особенно популярны фильмы «Маленький Будда», «Семь лет в Тибете», «Кундун». Видеокассеты с их записями имеются во многих домах.

Новый исторический дискурс делал акцент на переименовании многих названий, возвращении первоначального, оригинального варианта. Так, активисты «национального возрождения» предложили заменить русифицированное Тува на Тыва, что, по их мнению, больше соответствовало историческим реалиям, а главное, удревняло историю народа. В этом случае значимым было не вхождение Тувы в состав Российской Федерации, а более ранний период истории тувинцев, их причастность к древним цивилизациям Центральной Азии.

Наряду с переименованием Тувы в Тыва началось также обсуждение наиболее дискуссионных вопросов тувинской истории, в частности, законности вступления ТРН в состав СССР. В советской историографии, как известно, данный вопрос характеризовался однозначно: вступление Тувы в состав СССР было «осуществлением сокровенной мечты всех трудящихся ТНР – жить и трудиться совместно с братскими народами СССР» (История Тувы 1964:236). В постсоветский период специалисты разных направлений гуманитарного знания стали пересматривать отношение к узловым проблемам послеоктябрьской истории, в том числе и вопросы решения национальных проблем в бывшем СССР.

Этнополитическая история Тувы активно стимулировала дискуссию о законности вступления республики в состав СССР, которая широко развернулась на страницах средств массовой информации. Например, некоторыми авторами проводились исторические параллели между Тувой

и Прибалтикой: «в результате тайного сговора 23 августа 1939 г. между СССР и Германией три Балтийских государства летом 1940 г. лишились независимости. В годы войны империя Сталина поглотила еще и четвертое государство – Туву, по площади примерно равную Греции, но мир не заметил этого события, произошедшего 11 октября 1944 г.» (Москаленко 2004:160).

Публикациям подобного рода возразила Н.П.Москаленко, считающая, что ТНР как государство могло возникнуть лишь благодаря Советской России. Многие острейшие проблемы развития ТНР в сфере экономики, культуры, здравоохранения, демографии так и не были решены до вхождения республики в состав Советского Союза. Однако это ни коим образом не сбрасывает со счетов общие трагические моменты в истории как ТНР, так и советской Тувы: политические репрессии, гонения на служителей культа, разрушение храмов, не всегда удачная попытка коллективизации аратских хозяйств и др. (2004:161).

Переоценка и переосмысление исторических фактов, возвращение первоначальных названий вызвали некоторые трудности. Например, возник вопрос, как записывать тувинцев в документах, где есть графа «национальность» - тувинцами или тывынцами? И на каком языке считать их говорящими – тувинском или тывынском? Как назвать сам язык – тувинский или тыва язык? Многие лингвисты, филологи-языковеды оказались в замешательстве. После долгих споров было решено сохранить названия Тува и Тыва как равнозначные, что позже было закреплено в Конституции РТ. Теперь в печатных изданиях можно встретить разное написание – тувинский-тывынский, Тува-Тыва.

Среди различных форм взаимосвязей этнической идентичности особое место занимают гражданская идентичность и разнообразные формы привязанности человека к среде обитания, в том числе к большой и малой Родине. Для тувинцев характерно восприятие Тувы как малой родины и России - как большой. Следовательно, они осознают себя не только тувинцами, но и россиянами, что уже является отражением их гражданской идентичности.

Когда тувинцы вошли в состав Российской Федерации и стали гражданами СССР, их вполне удовлетворял этот уровень государственности. «Потеряв в своем политическом статусе, - пишет об этом периоде З.В.Анайбан, - Тува многое приобрела в развитии социально-экономической сферы. После вхождения в состав Союза ССР во вновь образованной автономной области начался резкий подъем народного хозяйства. За относительно короткий срок (менее двух десятков лет) Тува по основным среднедушевым и валовым показателям вплотную

приблизилась к другим советским автономиям, в том числе и автономным республикам» (1996:28). Объективным отражением дальнейшего прогресса стало преобразование в 1961 г. Тувинской автономной области в Тувинскую автономную республику, что существенно расширило права республики в решении внутренних вопросов, а также укрепило ее представительство в союзных и российских законодательных органах.

В 1990 г., незадолго до распада Союза ССР, Тува в числе первых среди автономных республик Российской Федерации приняла Декларацию о государственном суверенитете. Одним из ключевых моментов этого документа стало объявление о смене существовавшего государственно-правового статуса и переход к статусу суверенного государства - субъекта Союза ССР и РСФСР. Конституция Тувы, принятая в 1993 г., окончательно закрепила декларируемое положение и в настоящее время Тува «суверенное демократическое государство в составе Российской Федерации». Однако при этом перспектива изменений в государственно-правовом статусе республики не закрыта, т.к. Конституция РТ в принципе допускает изменение конституционно-правового статуса республики, для чего потребуется соответствующее волеизъявление двух третей граждан республики, обладающих избирательным правом (там же:28-29). Однако, приняв Декларацию о суверенитете и создав Республику Тыва со своим гимном, гербом и флагом, тувинцы лишь укрепили свою гражданскую идентичность.

Государственные символы современной Тувы выглядят следующим образом. На голубом фоне герба изображен желтый всадник в национальной одежде, скачущий на коне навстречу лучам восходящего солнца; в основании герба, на традиционной ленте – кадаке – надпись *Тыва*; в пятилепестковом обрамлении герба чередуются полосы желтого, белого и красного цвета. Для сравнения заметим, на гербе советского периода всадник мчался не на восток, а на запад, что объяснялось причинами идеологического характера: на востоке расположена империалистическая Япония, с которой Тува не могла иметь ничего общего, потому взор всадника направлен на запад, в сторону великой России.

Флаг Тувы выполнен в виде голубого прямоугольного полотнища. Со стороны древка из верхнего и нижнего углов идут белые полосы с голубыми линиями посредине, которые соединяются в одну. Образовавшийся в левом углу флага треугольник – желтого цвета; сверху и снизу – горизонтальные белые полосы. На флаге символично изображено слияние рек Бий-Хема и Каа-Хема, дающих начало Енисею – Улуг-Хему (Москаленко 2004:199). Цветовая символика несет следующую смысловую

нагрузку. Желтый цвет – одновременно символизирует солнце и «желтую веру», т.е. буддизм; голубой – небо; белый – чистоту.

Наряду с этим следует заметить, что тувинцы приписывают себе несколько отличительных особенностей, которые, как им кажется, заметно выделяют их из числа народов, живущих в данном регионе. Первое – они самыми последними вошли в состав Российской Федерации, чем отличаются от всех остальных. Другой, не менее распространенный повод для гордости, – это то, что до присоединения к «русскому поезду» тувинцы имели свое самостоятельное государство – Тувинскую Народную Республику. Многие ли могут сравниться с тувинцами в этом?

Второе – они сохранили свои исконно тувинские фамилии, не последовали примеру других народов, тех же близких им по религии бурят и калмыков, которые придали своим фамилиям русские окончания – Доржиев (тув. Доржу), Дашиев (тув. Дажы), Гомбоев (тув. Комбу), Эрдынеев (тув. Эртине), Очиров (тув. Очур), Жаргалов (тув. Чыргал), Намсараев (тув. Намзырай) и т.д.

Третье – тувинцы не только сохранили, но и приумножили такое явление своей музыкальной культуры, как горловое пение - *хоомей*. По признанию специалистов, *хоомей* сегодня вышел за пределы региона и стал культурным достоянием всего мира и человечества (Ренстрем 1994:72), а мастерство тувинских исполнителей этого жанра трудно превзойти. Здесь уместно вспомнить замечание Н.П.Москаленко: «Горловое пение (*хоомей*), встречавшееся лишь в отдельных кожуунах Тувы и мало известное за пределами республики, ныне получило неслыханное ранее развитие, став предметом особой национальной гордости тувинцев и специального, профессионального обучения. *Хоомей* стал объектом покровительства и изучения не только со стороны тувинского государства, но и со стороны ЮНЕСКО» (2004:208). Об интересе к нему как к объекту научного изучения свидетельствуют многочисленные работы не только российских, но и зарубежных авторов (Gunji 1980; Quang Hai, Guillou 1980; Alekseev, Kirgiz, Levin 1990; Levin, Edgerton 1999; Levin, Suzukei 2006; Tongeren 2002; Grawunder 2009).

В настоящее время горловое пение является популярным брендом Тувы. Из всех представителей тувинского искусства именно «горловики» сегодня наиболее востребованы; они регулярно выезжают в разные страны с гастрольями, принимают участие в международных музыкальных конкурсах и фестивалях. *Хоомей* также часто используется в качестве музыкальных треков как в российских, так и в зарубежных фильмах. Некоторые западные и американские музыкальные ансамбли включают в свой репертуар так называемую этномузыку, в том числе и тувинский

хоомей.

Четвертое – тувинцы всегда оставались обособленными, отделенными от остального мира. На это обстоятельство указывал еще Д.Каррутерс в начале XX в.: «Странное ощущение испытали мы, натолкнувшись внезапно на этот своеобразный и интересный народец, живущий отсталой самобытной жизнью, в глубинах такой уединенной части света. Необходимо отметить, что урянхайцы представляют из себя совершенно особый народец, ограниченный в своем распространении пределами этого удаленного бассейна, который представляется таким труднодоступным и таким отрезанным от остального мира, что большое сходство этого народа с другими расами не только не показалось бы странным, но даже и невероятным» (1914:131).

Положение с тех пор мало изменилось. Тува и сегодня остается отдаленным уголком, добраться до которого не только не просто, но и дорого. Лететь из Москвы в Париж или Лондон оказывается значительно дешевле, чем в Кызыл. Такая удаленность Тувы от Центра и ее труднодоступность заставляет тувинцев использовать своеобразную «формулу барьера» - «за Саянами». Они ездят «за Саяны», чтобы получить образование, купить там что-то новое, увидеть других, отличных от себя людей. И соответственно возвращаются домой «из-за Саян» (см. «Центр Азии» от 13-19 августа 2004).

План проложить железную дорогу в Туве, который уже начал осуществляться на федеральном и местном уровнях, не очень привлекает тувинцев, привыкших веками чувствовать себя изолированными от остального мира и, следовательно, защищенными от влияния иноокружения. Однако у этой медали есть и обратная сторона.

Географическая обособленность Тувы, ее оторванность от большого мира, толкает многих тувинцев, особенно молодых и энергичных, к тому, чтобы покинуть пределы этого замкнутого пространства. Они выезжают из республики не только с целью получить образование, но и попытаться найти себя в другом, отличном от тувинского, мире. Многие из них приехав в Москву, остаются здесь навсегда. Они предпочитают быть «ником в столице, чем кем-то в Туве». Их главная цель – получить образование, стать самостоятельными, устроиться на хорошо оплачиваемую работу, решить жилищную проблему. Достигать желаемых результатов им помогают, с одной стороны, личные качества, такие, как настойчивость, упорство, работоспособность, которые в этнической среде хотя и почитаются, но не встречаются часто, а с другой - свободное владение русским языком.

Русский язык сегодня является родным языком не только для

этнических русских, но и для миллионов граждан других национальностей, ибо по всем мировым стандартам родной язык – это материнский или первый выученный в детстве язык. Кроме того, русский язык относится к немногим мировым языкам, наряду с английским, испанским, французским и арабским. На нем функционирует одна из крупнейших мировых культурных цивилизаций (Тишков 2001:218). Таким образом, он является культурной собственностью и капиталом тех тувинцев, которые поставили перед собой цель расширить горизонты жизненного пространства. Знание русского способствует восприятию более широких мировых культурных ценностей и широкому взаимодействию в международном масштабе.

За последние годы заметно вырос интерес к английскому языку, возможности которого значительно шире, чем у какого-либо другого языка в мире. Успешно овладевают им, как правило, дети из элитных семей, которые связывают свое будущее с учебой или работой на Западе или в Америке. Если раньше лишь единицы из тувинцев жили и работали за границей, то сейчас это встречается намного чаще.

Интересно отметить, что для тувинцев, живущих за пределами республики, характерен высокий уровень притязаний. Как правило, это люди, получившие образование в центральных вузах страны, имевшие опыт общения с иностранцами и выезжавшие хотя бы 2-3 раза за рубеж. Они сравнивают уровень жизни в Туве с более развитыми регионами, а также с регионами иных этнических культур, и приходят к неутешительному выводу: жить и работать в Туве им не интересно, приобретенный вдали от родных опыт будет сильно выделять их из общей массы. Перспектива быть «чужим среди своих» для них малопривлекательна, гораздо предпочтительнее стать «своим среди чужих». Однако при этом тувинская идентичность ими ни в коей мере не утрачивается.

Другим отличительным признаком нового времени стало восстановление исторической справедливости, выразившееся в посмертной реабилитации многих репрессированных в прошлом фигур. Были реабилитированы имена руководителей Тувинской Народной Республики – Монгуша Буяна-Бадырды, Сата Чурмит-Дажы, Куулара Дондука и многих других.

Одновременно появляются новые имена современников, которыми гордится народ. Если в советское время ими были народный артист СССР Максим Музук, сыгравший главную роль в фильме знаменитого японского режиссера Акиры Куросова «Дерсу Узала», получившего в 1976 г. «Оскар» -высшую премию американской киноакадемии; народный артист Владимир Оскал-оол, основатель тувинской цирковой династии в Москве; художница Надя Рушева, к сожалению, очень рано ушедшая из

жизни, но графические работы которой экспонируются в самых престижных галереях мира; Надежда Красная, одна из лучших исполнительниц тувинских песен и русских романсов в Большом театре, то в постсоветский период широкую известность получили Сергей Шойгу, министр по чрезвычайным ситуациям Российской Федерации; Монгуш Кенин-Лопсан, крупный исследователь тувинского шаманизма, которому Гильдия университетов США и Латинской Америки присвоила почетный международный титул «Живое сокровище шаманизма» за выдающийся вклад в сохранение традиционной тувинской культуры; певица Саинхо Намчылак, сделавшая себе международную карьеру как исполнительница в стилях world music и free jazz singer; спортсмены международного уровня Аяс Монгуш (чемпион Европы по японской борьбе сумо), Елена Достай (чемпионка мира по стрельбе из лука), Лариса Ооржак (двукратная чемпионка Европы по женской борьбе и участница Олимпийских игр 2004 года), монгольский писатель тувинского происхождения Чинагийн Галсан, лауреат Премий Адельберта фон Шамисо (1992) и Хаймито фон Додерера (2001) – высших наград Германии в области литературы, автор стихов и романов, переведенных на английский, французский, итальянский, нидерландский, японский языки.

Не все из перечисленных лиц являются стопроцентными тувинцами по происхождению, поскольку родились от отца-тувинца и матери нетувинки (Надежда Красная, Сергей Шойгу) или наоборот (Надя Рушева), но тувинцы тем не менее называют их «своими».

Известно, что у некоторых восточных народов дети, рожденные родителями разных национальностей, не воспринимаются в этнической среде как полноценные. Например, в Монголии тех, кто наполовину монгол, а наполовину русский или китаец, называют уничижительным словом «хурлиц-эрлиц», несущим в себе коннотации инакости, нечистоты, опасности (Гучинова 2003:33). Этимологически это слово обозначает что-то вроде гермафродита, а также помесь домашней собаки или кота с дикой (Bulag 1998:137-140). Подобное неприятие полукровок существует и в Японии, таких людей маркируют как «ни то, ни се», и «полноценные» японцы относятся к ним с предубеждением и дискриминацией (Ohnuki, Tierney 1987:147-148).

Однако в тувинском обществе к полукровкам – *хайнактарам* отношение всегда было спокойным, скорее даже положительным. То же самое отмечает Э.Б.Гучинова у калмыков и связывает это с тем, что в республике не сложился постколониальный дискурс, который можно обнаружить в общественном сознании и монголов, и японцев (2003:33). Это замечание, на наш взгляд, применимо и по отношению к тувинцам.

Более того, дети от смешанных браков тувинцев с нетувинцами, точнее с представителями немонголоидной расы, считаются не только красивыми, но и умными. Поэтому, если о человеке говорят, что он «хайнак», под этим подразумевается не только внешняя привлекательность, которая превосходит привлекательность монголоида и европеоида по отдельности, но и острый, смекалистый ум. О полукровке, сделавшем себе блестящую карьеру и таким образом выделившемся из общей массы, принято говорить: «Достиг всего, потому что хайнак, у него все намешано». О тувинце в этой же ситуации скажут: «У него (нее) есть голова на плечах».

Все вышесказанное лишь подтверждает распространенный в кругах российских и западных этнологов тезис о том, что отказ от крупномасштабной концепции «советского народа как новой исторической общности людей» и от менее фундаментальной парадигмы «советского человека» неизбежно ведет к смятению душ и «пожару в умах», способствуя тем самым появлению и активизации новых форм идентичности.

5. Тофалары и сойоты: судьба отколовшихся частей этноса

Известно, что в контактной зоне проживания двух и более этносов в процессе длительных постоянных контактов создаются смешанные переходные группы, которые в какое-то время трудно отнести к тому или иному этносу. В конечном результате они могут составить новую самостоятельную этническую единицу или все-таки влиться в состав одного из исходных этносов. Примером тому служат тофалары и сойоты – немногочисленные группы, первоначально принадлежавшие к тувинскому этносу, но сегодня выступающие в качестве самостоятельных этнических образований. Роль их в функционировании тувинского этноса как целостной системы полностью утрачена, но изучение их в контексте этногенеза и этнической истории тувинцев весьма актуально.

Тофалары и сойоты привлекали внимание исследователей не в одинаковой степени. Наиболее удачно складывалось изучение тофаларов, о чем свидетельствуют серьезные научные публикации, в том числе ряд монографий, посвященных различным аспектам их истории, языка и культуры (Dioszegi 1968; Рассадин 1971, 1978, 1982, 2000, 2000а; Мельникова 1994; Тюркские народы 2008:262-333). Неоспоримым достоинством этих работ является то, что они основаны на богатом полевом этнографическом материале – уникальном источнике по народной культуре любого этноса, позволяющем расширить и углубить проблематику исследований.

Более того, дети от смешанных браков тувинцев с нетувинцами, точнее с представителями немонголоидной расы, считаются не только красивыми, но и умными. Поэтому, если о человеке говорят, что он «хайнак», под этим подразумевается не только внешняя привлекательность, которая превосходит привлекательность монголоида и европеоида по отдельности, но и острый, смекалистый ум. О полукровке, сделавшем себе блестящую карьеру и таким образом выделившемся из общей массы, принято говорить: «Достиг всего, потому что хайнак, у него все намешано». О тувинце в этой же ситуации скажут: «У него (нее) есть голова на плечах».

Все вышесказанное лишь подтверждает распространенный в кругах российских и западных этнологов тезис о том, что отказ от крупномасштабной концепции «советского народа как новой исторической общности людей» и от менее фундаментальной парадигмы «советского человека» неизбежно ведет к смятению душ и «пожару в умах», способствуя тем самым появлению и активизации новых форм идентичности.

5. Тофалары и сойоты: судьба отколовшихся частей этноса

Известно, что в контактной зоне проживания двух и более этносов в процессе длительных постоянных контактов создаются смешанные переходные группы, которые в какое-то время трудно отнести к тому или иному этносу. В конечном результате они могут составить новую самостоятельную этническую единицу или все-таки влиться в состав одного из исходных этносов. Примером тому служат тофалары и сойоты – немногочисленные группы, первоначально принадлежавшие к тувинскому этносу, но сегодня выступающие в качестве самостоятельных этнических образований. Роль их в функционировании тувинского этноса как целостной системы полностью утрачена, но изучение их в контексте этногенеза и этнической истории тувинцев весьма актуально.

Тофалары и сойоты привлекали внимание исследователей не в одинаковой степени. Наиболее удачно складывалось изучение тофаларов, о чем свидетельствуют серьезные научные публикации, в том числе ряд монографий, посвященных различным аспектам их истории, языка и культуры (Dioszegi 1968; Рассадин 1971, 1978, 1982, 2000, 2000а; Мельникова 1994; Тюркские народы 2008:262-333). Неоспоримым достоинством этих работ является то, что они основаны на богатом полевом этнографическом материале – уникальном источнике по народной культуре любого этноса, позволяющем расширить и углубить проблематику исследований.

Иная ситуация сложилась с сойотами, полевые исследования среди которых долгое время практически не велись. Если упоминания о них и встречались в литературе, то они в основном носили общий характер и не могли служить источником полных и достоверных знаний (Керцелли 1935:87-92; Петри 1927:12-20; Исаев 1970:141-144. Брук 1986:145). Лишь начиная с 1990-х годов, когда сойоты заявили о себе как о самостоятельной этнической единице, интерес исследователей к ним резко возрос (Павлинская 1993:37-39, 2002; Жуковская 1994; Орешкина 1995:49; Рассадин 1996, 1999:26-27; Ирильдеева 2000:132-136). В настоящее время они являются одним из наиболее активно изучаемых малочисленных народов Сибири.

Учитывая, что тофалары и сойоты долгое время развивались в отрыве от основного этнического массива, достаточно самостоятельно и независимо друг от друга, хотя и имели много общих черт в хозяйстве, быту и культуре, их, на наш взгляд, следует рассматривать отдельно, поскольку путь, пройденный каждым из них, с одной стороны, весьма своеобразен, с другой – универсален.

Тофалары

В дореволюционной русской и зарубежной литературе тофалары известны под названием *карагасы*, хотя самоназвание их – *туба* (тофа, тыфа, тыпа). Оно восходит к древнему письменному названию «*дубо*», которое встречается в китайских летописях Вэйской (У в.) и Танской (УП-Х вв.) династий. В них говорится, что *туба* «...кочевали к востоку от хагасов, к северу от уйгуров; земли их примыкали к Косоголу (Хубсугулу – М.М.). Разделялись на три аймака. Ловили рыб, птиц и зверей и употребляли их в пищу» (Бичурин 1950:348, 439, 447). Г.Е.Грумм-Гржимайло полагает, что *туба* являлись аборигенами Саян, «не покидавшими в историческое время этой горной страны» (1899:75). Этноним *дубо–туба* встречается и в «Сокровенном сказании монголов», в рассказе о покорении сыном Чингисхана Джучи местных народов Саяно-Алтайского нагорья применительно к одному из них (Козин 1941:175). Подтверждение тому мы находим и у Рашид ад-Дина, который пишет, что *туба* (тубасы) постоянно пребывают в лесу, однако в век Чингисхана их земли стали принадлежать монгольским племенам, с которыми те смешались. Рашид ад-Дин относит *туба* к числу тюркских племен, которых в то время называли монгольскими (1952:150). Этот этноним дожил до наших дней в виде самоназвания тофаларов – *тофа*, тувинцев – *тыва* и названия рода *туба* (тумат) в составе племенного объединения качинцев и, возможно, тувинцев.

Исследования С.И.Вайнштейна показали, что у восточных тувинцев этноним *туба* был известен еще во второй половине 1 тысячелетия н.э., но в качестве самоназвания тувинского народа он выступил значительно позднее (1961:35). Об этом, в частности, свидетельствует следующее. Предки тофаларов, находившиеся с ХУП в. в составе Российского государства, в ХУШ в. были отделены от родственных им племен Восточной Тувы, оказавшихся в составе Китая в период владычества Цинской империи. Это привело к образованию отдельной народности тофаларов с самоназванием *тофа*.

Тофалары являются потомками населения, входившего в ХУП в. в пять административных улусов «Удинской земли» Красноярского уезда: Карагасский (род Сарыг-Каш), Кангатский (род Каш), Югдинский (род Кара-Чооду), Сильпигурский (род Ак-Чооду или просто Чооду) и Маньчжурский (род Четпей), возникший на месте распавшегося Кубалитского улуса (Рассадин 1971:4-5). Это деление сохранялось вплоть до 1960-х годов, т.к. за каждым родом при кочевой жизни был закреплен определенный район кочевания и охотничьих угодий. Тофалары старшего поколения до сих пор помнят свою принадлежность к тому или иному роду: *Хааш*, *Сарыг-Хааш*, *Чогду*, *Кара-Чогду* и *Четпей*.

Раньше тофалары кочевали по таежным пространствам северного склона Восточных Саян, в верховьях рек Уда, Бирюса, Кан, Гутар, Ия и левых притоков Оби. Они живут в Нижнеудинском районе Иркутской области. Их территория примыкает к территории Тоджинского кожууна Республики Тыва; тувинцы-тоджинцы и тофалары очень близки по происхождению, языку и многим элементам культуры. Например, относительно их антропологического сходства М.Г.Левин отмечал, что тоджинцы и тофалары обнаруживают своеобразное сочетание ряда признаков, отличающих их от тувинцев степных районов «еще более слабым ростом бороды, сравнительно мягкими волосами, более сильно выступающими скулами, более тонкими губами» (1958:146). Этот антропологический тип, названный Г.Ф.Дебецем «катангским» (1950:97-111), распространен также у западных эвенков, чулымцев, селькупов и ненцев. М.Г.Левин рассматривает его как «древний тип бассейна Енисей» (1958:162, 298). На счет их языка Н.Ф.Катанов пишет: «...несомненно то, что в 1890 г. они (карагасы – М.М.) говорили совершенно почти одинаково с урянхайцами (сойотами) Северной Монголии и звали себя так же, как и они, т.е. туба»; в начале 1900-х гг. их численность была не более 300-400 человек (1909:285).

Учеными также установлено, что шаманский костюм тувинцев-тоджинцев, отличаясь по ряду признаков от распространенного в других

районах Тувы, имел большое сходство с тофаларским: у тех и у других на костюмах изображался скелет и имелся нагрудник. На тоджинских бубнах, как и на тофаларских, как правило, не было рисунков, характерных для бубнов шаманов других районов Тувы (Вайнштейн 1961:26). Шаманы у карагасов, как отмечает Н.Ф.Катанов, были весьма могущественны, они могли вызвать град по необходимости и поразить неприятелей, задумавших что-то против них (1909:286).

Тофалары были близки к тувинцам-тоджинцам и по родовому составу. Тофаларский род *чооду* (*чооду*), по преданию, записанному Н.Ф.Катановым, пришел к тофаларам с верховьев Уды, левого притока Ангары, род *хааиш* – из Урянхайской земли, с верховьев Енисея, *сарыг-хааиш* произошел «от одного мальчика, которого нашли играющим на речке Оденге, приток Большой Бирюсы», *четпей* «произошел от двух худых людей, пришедших сюда от озера Косогол» (1909:285), т.е. из района, где издавна жили самодийскоязычные племена. Отсюда понятно, почему часть тофаларов говорила на самодийском языке (Паллас 1788:523-526). Род под названием *чооду* есть среди тувинцев и алтайцев, *чот* – среди шорцев (Потапов 1953:158). Этот же этноним в форме *тйоди* был отмечен у сагайцев и койбалов (Кастрен 1860:392; Аристов 1896:74).

Название рода *хаазыт*, часто встречающееся у тувинцев-тоджинцев, является монгольской формой множественного числа этнонима *хаас* (*хааиш*), который в свою очередь сопоставим с другим самодийским этнонимом - *каса*. Родовые названия тофаларов *хааиш* и *сарыг-хааиш*, по мнению некоторых авторов, восходят к самодийскому *каса* (Вайнштейн 1961:21).

Другим важным этническим признаком, указывающим на древние связи тофаларов и тоджинцев с самодийскими племенами является оленеводство самодийского типа. Оно, как убедительно показали исследования Г.М.Василевича и М.Г.Левина, генетически связано с саянским типом оленеводства, распространенным и в других районах, прилегающих к Саянам. Оленеводство саянского типа хорошо знакомо на территории Монголии цаатанам и дархатам (1951:76-77), в состав которых, как утверждает И.В.Рассадин, вошли многие тюркоязычные этнические группы, родственные тофаларам и тувинцам (2000:132); а также бурятоязычным сойотам, ведущим происхождение от тюркоязычных оленеводческих групп, родственных цаатанам и тофаларам, ныне живущим в Окинском районе Республики Бурятия (Жуковская 1994:5).

Мнение ученых по поводу тофаларского языка долгое время было неоднозначным. Одним из его первых исследователей был Н.Ф.Катанов: в 1890 г. он совершил поездку к тофаларам и записал у них 67 песен, 536

стихов, 26 устных рассказов, 9 преданий, 9 загадок, 29 сказок, которые затем издал с переводом на русском языке (см. Радлов 1907:614-657). Но, к сожалению, Н.Ф.Катанов не создал ни грамматики, ни словаря тофаларского языка. Однако его фольклорные тексты, собранные у тофаларов, стали теперь уникальными памятниками.

В конце ХУШ в. П.С.Паллас доказывал, что язык карагасов, т.е. тофаларов относится к самодийской группе (1788:524-526). Но позже, в середине XIX в. М.А.Кастрен нашел их уже тюркоязычными и, более того, признал тофаларский язык очень близким к тувинскому языку и качинскому диалекту современного хакасского языка (см. Рассадин 1982:1). Н.А.Баскаков считал тофаларский язык диалектом тувинского языка (1969:317). С.Е.Малов относил тофаларский язык, как и современный тувинский, хакасский, шорский и языки памятников древнетюркской и древнеуйгурской письменности, к другим тюркским языкам (1951:7). По классификации А.Н.Самойловича, тофаларский язык относится к подгруппе «д» – диалектов северо-восточной, по основному языку – уйгурской, группы тюркских языков, к группе «бол» – диалектов (1922:8-9).

Позже В.И.Рассадину удалось подытожить и обобщить результаты всех произведенных ранее исследований по тофаларскому языку и с максимальной полнотой описать строй современного тофаларского языка, произвести сравнение элементов строя с таковыми других тюркских языков и, опираясь на полученные данные, определить как статус этого языка, так и его место в системе тюркских языков. Отдельно им исследовалась лексика тофаларского языка.

Исследования В.И.Рассадина, которые велись беспрерывно с 1964 по 1980 гг., показали, что строй тофаларского языка свидетельствует о его самостоятельности. Об этом же говорят, как он считает, и факты экстралингвистического характера, к которым относятся, например, такие, как осознание тофаларами себя как самостоятельного народа со своим языком, своей территорией, своим типом хозяйства и самобытной культурой, хотя и во многом схожей с культурами других народов Сибири. «Хотя их язык в некотором отношении и близок к тувинскому, - пишет В.И.Рассадин, - но взаимопонимание между тофами и тувинцами, даже тоджинцами затруднено, о чем свидетельствуют как сами тофы, бывавшие в Туве, так и тувинцы, приезжавшие к тофаларам». Он полагает, что имеющаяся близость между тофаларским и тувинским языками является следствием того, что эти языки образовались за счет обособления и длительного самостоятельного развития осколков распавшегося некогда их единого языка-предка (1982:33-34). Этот вывод лишний раз закрепляет

известный тезис об общем этногенезе тувинцев и тофаларов.

Исследования убедительно показывают, что отличия между тофаларами и тувинцами-тоджинцами появились в начале ХУП в., когда на реке Удэ в районе расселения тофаларов был построен Удинский острог (в 1648 г.), тофалары вступили в общение с русскими, испытав заметное их влияние, в то время как тувинцы-тоджинцы остались под властью маньчжуров и почти не соприкасались с русским населением. Со временем отличия между ними лишь усиливались и, наконец, привели к обособлению тофаларов, к их отпочкованию от тувинцев.

После установления советской власти в Сибири начался процесс советизации всех сторон жизни и быта тофаларов. В 1927 г. район их расселения был выделен в особую национальную единицу – Карагасский родовой Совет. Территория данного района и охотничьи угодья составляли Центральное Саяно-Карагасское охотничье хозяйство с центром в с. Алыгджер. В 1930 г. родовой Совет был преобразован в Карагасский туземный Совет и выделен как самостоятельная административная единица с непосредственным подчинением Восточносибирскому краю. С 1934 г. Карагасский туземный Совет стал называться Тофаларским национальным Советом, т.е. было устранено название «карагасы» и официально утверждено новое – «тофалары». С 1939 г. национальный Совет был реорганизован в Тофаларский районный Совет депутатов трудящихся, районным центром стало с.Алыгджер. Но в 1950 г. Тофаларский район был упразднен и на его месте создано два сельских совета в составе Нижнеудинского района Иркутской области: Тофаларский с центром в с.Алыгджер и Верхне-Гутарский с центром в с.Верхняя Гутара. Это административно-территориальное деление сохраняется и в настоящее время (Рассадин 1971:5-6).

В 1927-31 гг. в хозяйстве и быте тофаларов происходили коренные изменения. Известно, что различия в хозяйственно-культурном типе, образе жизни, культуре заметно сдерживают процесс этнокультурного сближения разных народов. Но вместе с тем процесс этот весьма противоречив и опыт тофаларов тому яркий пример. Оказавшись оторванными от основного этнического массива, они продолжали жить в схожей с родиной естественно-географических условиях, долгое время сохраняли традиционные трудовые навыки и культурные традиции. Быстро растущее по численности русское окружение заставило тофаларов адаптироваться к новым условиям, перенять рациональный опыт хозяйствования новых соседей, что, естественно, наложило своеобразный отпечаток на структуру их занятий и сформировало своеобразные черты тофаларского хозяйства. От русских тофалары заимствовали орудия труда,

одежду и другие элементы русской народной культуры; от русских они получали хлеб, ружье, порох, свинец и т.д.; у русских научились разводить крупный рогатый скот, косить сено и заниматься огородничеством.

Одновременно с освоением русского быта происходило и оседание бывших кочевников. Первыми на оседлость перешла западная группа тофаларов в Алыгджере и восточная – на р. Уткум (правый приток Ии, к юго-востоку от Алыгджера), селясь в непосредственной близости от мест охоты, летних оленных пастбищ, луговых угодий и богатых рыбой озер. Позже начала оседать гутаринская западная группа. К лету 1928 г. осело 20 хозяйств из 95: в 1932 г. процесс оседания был полностью завершен. Тофалары поселились в трех поселках: Алыгджер, Нерха и Верхняя Гутара, которые являлись центрами трех колхозов, объединивших оленеводов: «Красный охотник» (с.Алыгджер), им. С.М.Кирова (пос. Нерха) и «Кызыл Тофа» (с. В.Гутара) (Народы Сибири 1956:536-537).

При переходе на оседлость тофалары получили готовые рубленые из бревен дома крестьянского типа с надворными постройками и приусадебным участком. Переехав в эти дома, они стали учиться у русских соседей жить в них. В то же время довольно долго возле изб стояли чумы, крытые лиственничной корой. Они выполняли роль летнего жилища, особенно для пожилых членов семьи, привыкших с детства жить в чумах (Рассадин 2000а:31).

В 1960-х годах в связи с развалом хозяйства тофаларских колхозов, потерпевших большие убытки, они были реорганизованы в коопзверопромхоз, хозяйственная деятельность которого тоже была ориентирована на оленеводство, охотпромысел, заготовку кедрового ореха и лекарственного сырья. Из членов колхозов тофалары превратились в рабочих, к чему они, как показал последующий опыт, не были готовы. Они лишались работы и соответственно охотничьих участков; среди тофаларской молодежи стала расти безработица.

Наряду с этим происходила и значительная утрата многих элементов этнической культуры тофаларов. С уходом из жизни представителей старшего поколения, носителей традиционной материальной и духовной культуры, с возрастанием количества смешанных браков, в жизнь и быт тофаларов все активнее стали проникать черты, характерные для русского населения. Из быта стала исчезать тофаларская домашняя утварь, заменяемая заводской, купленной в магазине. Даже такой, казалось бы, консервативный обряд, как погребальный, стал полностью напоминать христианский, перенятый у русских. Постепенно в упадок пришел и сам тофаларский язык (по данным 1989 г., его считали родным всего 42,8%), т.к. все школы, равно как и административные органы, работали на

русском языке.

Некоторые традиционные черты сохранялись в оленеводстве и охоте; от старых верований остались обряды, связанные с почитанием духа-хозяина домашнего очага, местности, а также рудиментные остатки культа медведя (Рассадин 2000а:33-36). К этому следует добавить, что конфессиональная идентичность у тофаларов проявляется весьма оригинально. Известно, что в результате общения с монголоязычными племенами Предбайкалья и Забайкалья, а также с тувинцами-тоджинцами в XIУ-ХУШ вв. они испытали некоторое влияние буддизма. Под влиянием русских в ХУП в. тофалары были официально обращены в христианство (Мельникова 1994:135). Однако ни первое, ни второе не помешало им остаться приверженцами своей древней религии – шаманства, представлявшего собой сложную систему взглядов, в которой тесно переплелись различные культы, что определило его специфику, но не выделило из системы шаманских воззрений, известных среди сопредельных этнических групп – тувинцев-тоджинцев, западных бурят, алтайцев.

Тофалары и сегодня продолжают верить в существование трех миров: верхнего, на котором живут бурханы и небожители, среднего, в котором обитают люди и всевозможные духи, в том числе злые и добрые, и нижнего, т.е. царства Эрлика. Их шаманы, вооружившись бубном, олицетворяющим ездового изюбра, путешествуют по верхнему и нижнему мирам, а духов среднего умиляют жертвоприношениями (Рассадин 2000:28).

В целом интеграция тофаларов в социалистическое общество стоила им многого: они утратили привычный образ жизни, многие черты материальной и духовной культуры, предали забвению свой родной язык. Они за это время, как справедливо отмечает И.В.Рассадин, полностью обрусели, чему в немалой степени способствовали не только участвовавшие межнациональные браки (в результате которых, по данным 1985 г., 29,7% тофаларского населения имели европеидную примесь), но и относительно небольшая численность тофаларов в поселках (2000а:36).

Численность тофаларов в советское время незначительно менялась, в целом в ее динамике наблюдалась тенденция к росту. Если в 1950-х годах тофаларов насчитывалось всего 400 человек, то в 1970 г. их было 620 чел., а по данным переписи 1989 г. их стало уже 731 чел. (Мельникова 1994:22). Они являются одним из малочисленных этносов Российской Федерации, имеющим статус народа Севера. В советское время это позволяло детям тофаларов находиться в круглосуточных детских яслях и садах, в школах-интернатах на полном государственном обеспечении. В

средние и высшие учебные заведения они поступали на льготной основе и учились там как дети народов Севера, находясь опять же на гособеспечении. Это приобщило тофаларов к образованию и помогло сформировать свою интеллигенцию

В конце 1970-х годов тофаларская интеллигенция, обеспокоенная проблемой сохранения родного языка, выступила с инициативой сначала перед местными, затем центральными властями о создании национальной письменности. Вскоре вышло Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 7 февраля 1980 г. «О мерах по дальнейшему экономическому и социальному развитию районов проживания народностей Севера», в котором были названы и тофалары: оно обязывало расширять научные исследования по малым народам Севера не только в области социально-экономических и медицинских наук, но и лингвистических, особенно по проблемам создания и развития письменностей на языках северных народов, не имеющих ее, разработке учебных пособий по этим языкам и составлению словарей различных типов.

Созданием письменности для тофаларского языка занимался известный тюрколог В.И.Рассадин, на счету у которого были серьезные исследования по тофаларам, в первую очередь по их языку. Его исследования практически позволяли строить на них преподавание тофаларского языка; их можно было также использовать в разработке вузовских курсов по сравнительно-исторической тюркологии и создании сравнительной грамматики тюркских языков. Опираясь на них, профессор В.И.Рассадин и создал тофаларскую письменность в 1986 г. В 1989 г. был уже издан букварь и начато изучение тофаларского языка в начальных классах средней школы. В эти же годы был создан тофаларский фольклорный ансамбль «Тыырык ибилер» (Быстрые олени), а также организован Центр этнической культуры (2000a:33).

В настоящее время тофалары, по мнению И.В.Рассадиной, представляют собой старый этнос, но с измененным образом жизни, с создаваемой заново материальной и духовной культурой, представляющей фактически симбиоз некоторых черт традиционной культуры и видов хозяйственной деятельности с новыми, русскими по происхождению (2000a:37). Этот их новый образ жизни и культура находятся пока еще в стадии становления.

Сойоты

Сойоты проживают в Окинском (с.Сорок и с.Орлик) и Тункинском (с.Монды) районах Республики Бурятия, но подавляющее большинство все-таки в Окинском, поэтому в научной литературе их часто называют

окинскими сойотами (Жуковская 1994:12). По типу хозяйства и образу жизни они таежные охотники и оленеводы. По происхождению, языку и культуре им очень близки, как отмечалось ранее, тофалары Иркутской области, тувинцы Тоджинского кожууна Республики Тыва и туха (цаатаны) Хубсугульского аймака Монголии. Последние генетические исследования, проводившиеся совместно московскими и тувинскими учеными на уровне ДНК показали наибольшую близость сойотов к тувинцам, которая «не могла бы сохраниться (или сложиться) при смешанном происхождении тувинского этноса, который в своей основе сохранил генофонд, свойственный древней азиатской популяции» (Захаров, Ондар, Доржу 2002:129).

Ученые полагают, что самоназвание *сойот* восходит к одному из родовых названий, широко распространенному у многих народов Саяно-Алтайского нагорья – *соян* у тувинцев, *сойонг* у алтайцев и монгольских урянхайцев, *сойан* у хакасов, *соенг* у халха-монголов, которое, в свою очередь, происходит от названия горного массива Саяны.

Первые упоминания о *сойотах* встречаются в исторических источниках ХУП-ХУШ вв., в частности, в русских архивных документах говорится, что они живут в «Саянской земле» (Вайнштейн 1961:38), под которым в то время понималось центральное плоскогорье хребта Восточных Саян. Г.Е.Грумм-Гржимайло видел в сойотах «захудалых потомков динлинов», среди которых часто встречались белокурые мужчины и женщины с красивыми формами и тонкими чертами лица (1899:265).

В формировании сойотов как этноса Н.Л.Жуковская выделяет три этнических пласта: самодийский, тюркский и монгольский (бурятский). Предки сойотов входили в число самодийских племен и народностей, расселенных на достаточно большом пространстве Южной Сибири между верховьями рек Оби и Енисея. В конце 1 тысячелетия началось их постепенное вытеснение и ассимиляция более крупными по численности тюркоязычными племенами и народностями, пришедшими на эту территорию из Центральной Азии (1994:11).

Подвергнувшись тюркизации, значительная часть самодийцев, остатки которых в настоящее время представлены ненцами (20 тыс. чел.), селькупам (3,5 тыс. чел.), нганасанам (около 750 чел.) и энцами (около 400 чел.) (Исаев 1970:141-144), утратила не только свой родной язык и самосознание, но и самоназвание. Однако последнее сойотов не коснулось, но смена самодийского языка на тюркский у них все-таки произошла. Язык, на котором говорили сойоты в ХУ1-ХУП вв., ученые относят к числу диалектов тувинского языка, входящего в уйгурскую подгруппу

тюркских языков (Орешкина 1995:49).

Русско-китайская граница, установленная в 1727 г., изолировала сойотов от родственных им тувинцев-тоджинцев и цаатанов. Кроме того, примерно в это же время на территорию, исконно принадлежавшую сойотам, в поисках лучших пастбищ и плодородных земель стали проникать отдельные этнические подразделения монголоязычных бурят и хондогоров (Жуковская 1994:9). Так как их численность стремительно росла, они вскоре заняли доминирующее положение в данном регионе.

Экологические особенности Саянского нагорья, а именно наличие тайги и степи, позволяли каждому народу заниматься традиционным хозяйством: сойотам – оленеводством, бурятам и хондогорам – скотоводством и земледелием. Это во многом способствовало мирному характеру взаимоотношений между этими народами.

Однако сойоты, значительно уступая бурятам и хондогорам по численности, довольно быстро подверглись их влиянию. В частности, от новых соседей они восприняли скотоводство и земледелие. Г.Е.Грумм-Гржимайло заметил, что «сойоты орошают свои поля, их лошади и скот считаются лучшими в крае» и т.д. Из других отличительных черт он выделил следующее: «они (сойоты – М.М.) хорошие литейщики»; у них «в высшей степени развито чувство взаимопомощи» и «удержалось выборное право»; сойоты носят «высокие с узкими и загнутыми носками сапоги, какие были в употреблении только у горцев», а также кожаные мешки, украшенные вышивками, которые носят через плечо (1899: 264, 265, 289).

Утрата сойотами родного языка, по всей вероятности, произошла в ХУШ в. По данным известного этнографа Сибири Б.Э.Петри, работавшего среди сойотов в 1926 г., численность их тогда была чуть более 500 человек, но при этом они почти не говорили на родном языке, предпочитая бурятский в качестве языка межнационального и внутрисемейного общения (1927:12-20). Специфические особенности сойотской лексики сохранялись только в животноводческой терминологии и в терминах материальной культуры, которые впоследствии были исследованы В.И.Рассадиным (1996).

В советский период судьба сойотов сложилась весьма драматично. Им, как и тофаларам и другим этническим группам, был предоставлен статус малой народности Севера, но почему-то никаких полагающихся к нему льгот сойоты не получили. Образованный Сойотский туземный родовой Совет просуществовал недолго, так как национальные лидеры, руководившие его работой, были репрессированы советской властью. О дальнейшей судьбе народа Н.Л.Жуковская пишет: «Окончательный удар

нанесла сойотам ликвидация в 1963 г. оленеводства как непродуктивной отрасли хозяйства. А когда в Окинском районе Республики Бурятия (тогда Бурятской АССР) был создан Госпромхоз, все лучшие охотничьи угодья отошли к нему, и сойотам стало негде охотиться. Исчезло традиционное хозяйство, а с ним и соответствующий ему образ жизни. Исчезло самоназвание народа, т.к. в переписях населения, проводившихся после 1926 г., сойоты как самостоятельная этническая единица уже не упоминались и записывались как буряты» (1994:11). Так сойоты оказались стерты с этнической карты России, хотя многие из них продолжали сохранять не только память о своей принадлежности к маленькому оленеводческому народу, но и многие народные предания и навыки традиционной бытовой культуры (Павлинская 1993:37-39).

Однако грянувшее в начале 1990-х годов движение за национально-культурное возрождение, охватившее все народы бывшего СССР, не оставило в стороне и сойотов. В 1992 г. по инициативе жителей с.Сорок Окинского района был создан Центр сойотской культуры, призванный содействовать культурному и духовному возрождению этноса. Центр учредил фонд «Ахалар» (Аха – бурятское название реки Оки и ее бассейна) – общественную благотворительную экологическую организацию для защиты интересов сойотского населения. Главой фонда стал лама гелонг Данзан-Хайбзун, в миру Федор Самаев, сойот по национальности, уроженец Окинского района, в прошлом студент восточного факультета Ленинградского госуниверситета, затем послушник тибетского Гоман дацана в Южной Индии (Павлинская 1993:37-39).

В 1993 г. был создан Сойотский национальный сельский Совет с центром в с.Сорок, а также в Министерстве юстиции Бурятии зарегистрирована Ассоциация сойотов Окинского района, в которую записалось 812 чел. (Павлинская 2002:65). Одним из пунктов Устава Ассоциации было восстановление национальных традиционных форм экономики; с этой целью осенью 1994 г. в Оку из соседней Тофаларии были завезены 60 оленей. Это положило начало возрождению традиционного оленеводства, специализировавшегося на разведении карагасской породы домашних оленей. Ассоциация также занимается разработкой и реализацией мер по оздоровлению экологической обстановки, возрождением национальных особенностей сойотской культуры. На этой волне сойоты вышли и на международную арену, заключив договор о сотрудничестве с Центром коренных народов США и Канады (Жуковская 1994:16).

Довольно долго и сложно решался вопрос о возвращении сойотам самоназвания, о признании их самостоятельным коренным народом

Бурятии. Главная сложность состояла в том, что сойоты отсутствовали в перечне народов, прошедших перепись 1939, 1959, 1979, 1989 гг., хотя в переписи 1926 г. их значилось 161 человек, что несколько противоречит данным Б.Э.Петри, полученным им в этом же году, согласно которым сойотов тогда было всего 44 чел. (Павлинская 2002:63).

Окинские сойоты не фигурировали в статистических бюллетенях, т.к. на федеральном уровне считались исчезнувшим, полностью растворившимся среди бурят этносом. Это и стало камнем преткновения, надолго задержавшим решение крайне важного для сойотов вопроса об их дальнейшем национально-культурном и правовом обустройстве.

И только благодаря сотрудникам Института этнологии и антропологии РАН, в частности доктору исторических наук Н.Н.Жуковской (1994:18), была подготовлена для всех заинтересованных инстанций и лиц историко-этнографическая справка о сойотах, времени и истоках их формирования, особенностях материальной и духовной культуры, причинах происшедшей с ними трансформации и ассимиляции. На основании этого компетентного заключения Правительство России в марте 2000 г. особым постановлением № 255 включило сойотов Бурятии в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации, что автоматически давало им право войти в федеральную целевую программу «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера», куда всегда входили тофалары – близкие родственники сойотов.

Таким образом, последнее десятилетие прошлого века стало поистине переломным моментом для сойотов. Именно в это время произошли важнейшие перемены в их этническом самосознании, во многом определившие тот облик и характер, который присущ им в настоящее время.

Во время полевых исследований Л.Р.Павлинская выявила у них ряд необычайно важных явлений, одно из которых – смена национальности. «Значительное число заявлений (около 60%), - отмечает она, - написано женщинами. В них содержится просьба об изменении национальности всех членов семьи (часто включая и семью мужа), в связи с тем, что их предки были сойотами, причем в числе этих предков чаще всего указываются мать, бабушка или прабабушка и значительно реже – отец или дед. Та же самая тенденция прослеживается и в заявлениях мужчин, в которых также достаточно часто среди предков-сойотов фигурирует мать или бабушка» (2002:66). Эта ситуация четко отражает такой хорошо известный процесс, как внутренняя ассимиляция народа, пришедшего на новую территорию, за счет доминантной роли браков с женщинами автохтонного этноса. Л.Р.Павлинская считает, что в Окинском районе

Бурятии на протяжении нескольких поколений во взаимобрачных отношениях двух народов преобладали именно браки бурят с сойотскими женщинами. Обратный же вариант, по ее мнению, встречался значительно реже, т.к. для бурятки брак с сойотом был менее престижен в силу более низкого в целом социально-экономического положения этого народа (там же).

Однако в наши дни быть сойотом оказывается значительно престижнее и, возможно, выгоднее, чем быть бурятом. Иначе, как объяснить резкое увеличение сойотского населения в Бурятии? Если в 1993 г. в Ассоциацию сойотов записалось 812 человек, то в 1995 г. при локальной переписи населения Окинского района национальность сойот принимают уже 1973 человека (там же:65).

В ноябре 2000 г. Окинский район Бурятии был переименован в Окинский сойотский национальный район. По данным на январь 2001 г., в районе насчитывалось населения – всего 4615 человек, из них 2002 – сойоты (Жуковская 1994:18). Они включены в список народов России, подлежащих переписи в 2002 г. Это означает, что официального признания на всероссийском уровне сойоты добились, впереди им предстоит пройти долгий и сложный путь этнического самоутверждения.



Белый дом в Кызыле, 2010 г.



Флаг Советской Тувы.



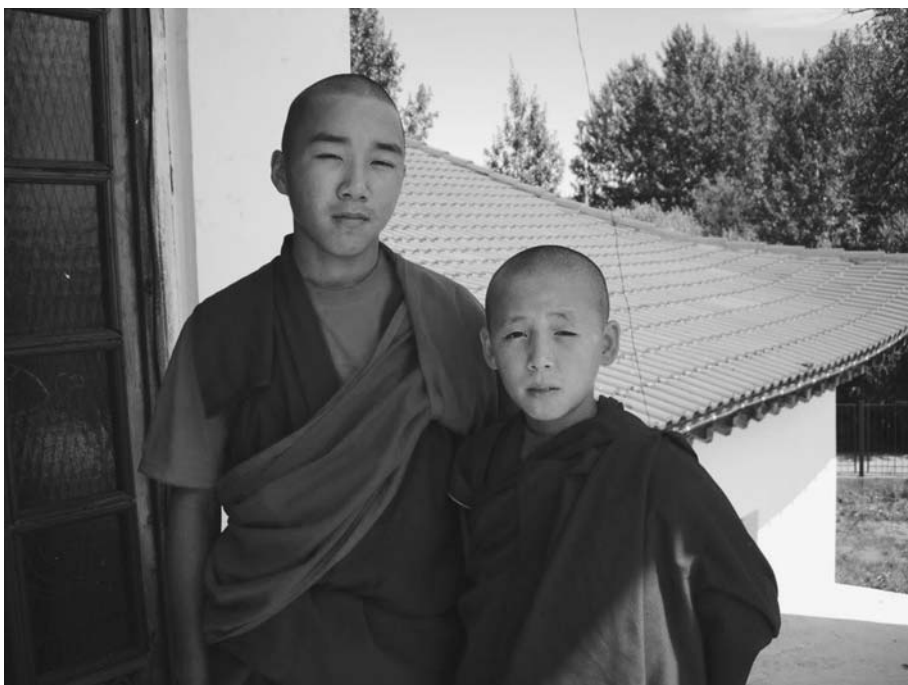
Здание Арбитражного суда, 2009 г.



Национальный музей Республики Тува, 2010 г.



В буддийском храме, 2009 г.



Монахи нового поколения.



Главный буддийский храм в Кызыле.



Молельный барабан.



Новый субурган, 2010 г.



На улице Кызыла.



Оваа около шаманской клиники



Оваа



Обелиск Центр Азии



Современная свадебная церемония.



Социализм рухнул, а Ленин остался.



Торговый центр в Кызыле



Новая православная церковь в Кызыле



Буддийская мантра Ом мани падме хум, сложенная из камней.



Будущее Тувы



МТС, Билайн и Мегафон связывают Туву со всем миром, 2010 г.

Глава 1У. ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ И КИТАЯ

1. Расселение, численность и родоплеменной состав

Вопросы формирования тувинских этнолокальных групп в Монголии и Китае, как, впрочем, и многие другие, касающиеся их этнографических и лингвистических характеристик, не нашли комплексного отражения в трудах российских исследователей. В связи с этим перед нами стоит задача освещения проблемы расселения, численности и родоплеменного состава тувинцев на данных территориях. Кроме того, необходимо определить территорию размещения этнолокальных групп тувинцев, живущих дисперсно за пределами Республики Тыва.

Поскольку мы не можем достоверно обозначить дату появления тувинцев в местах их настоящего расселения, условно примем за точку отсчета вторую половину XVIII в., т.е. время установления господства Цинской династии Китая на обширной территории Центральной Азии. Именно с этого времени встречаются первые упоминания о тувинцах, которые, как утверждают источники, отличались тем, что предпочитали жить в труднодоступных лесистых горных местностях.

Однако еще гораздо раньше, в XVII – первой половине XVIII в., во времена правления монгольских государств Алтын-ханов и Джунгарии, кочевья тувинских племен «охватывали огромную территорию, включающую ряд горных систем и хребтов: Русский и Монгольский Алтай, Западный и Восточный Саяны, Танну-Ола и др. Районы кочевий тувинцев на севере достигали бассейна верхнего течения Оби и Минусинской котловины, на юг они простирались через Монгольский Алтай до верховьев Урунгу, Черного Иртыша, на востоке доходили до озера Косогол, а на запад через Алтай достигали реки Иртыша». Имеются также сведения о более ранних появлениях тувинцев в этих краях, а также об их участии в междоусобных войнах, то и дело вспыхивавших между монгольскими удельными князьями (История Тувы 1964:174, 216).

Но эти ранние перемещения тувинцев на бескрайних просторах Центральной Азии в силу своей стихийности и нерегулярности не могли способствовать образованию этнолокальных групп тувинского населения. Поэтому говорить о начале формирования этнической общности тувинцев и их этнолокальных групп мы можем лишь применительно к началу XVIII в., когда сложились объективные предпосылки, с одной стороны, для процесса этнической консолидации тувинцев, с другой — их активных

передвижений, обусловленных сложным ходом исторических событий в этом регионе.

Наиболее дисперсно расселены тувинцы в Монголии: в сумонах Цэнгэл и Буянт Баян-Улэгэйского аймака; в сумоне Буянт (сумоны с одноименным названием Буянт имеются в Баян-Улэгэе и Кобдо) Кобдоского аймака; в сумоне Цагаан-Нур Хубсугульского аймака; в сумоне Алтанбулаг Селенгинского аймака; в сумоне Заамар Центрального аймака.

Они живут в этих местах испокон веков, о чем свидетельствуют результаты исследований Х.Ц. Ральдина (1968:32), Ю.Л. Аранчына (1975:212-218), М.Х. Маннай-оола (1995:57), согласно которым в 1757 г. тувинские племена, кочевавшие южнее хребта Танну-Ола вплоть до верхнего течения реки Кобдо, были разобщены с основным массивом тувинцев, обитавших в бассейне Верхнего Енисея, так как район Убсу-Нура и Кобдо был заселен дербетами, пришедшими из Джунгарии, с верховьев Иртыша. Маньчжуры расселили дербетов в местности Заг и Байдаг, однако после разгрома Джунгарского ханства Цинской династией по распоряжению маньчжурских властей Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта переселил их в район Убсу-Нура, в результате чего тувинцы, кочевавшие к югу «от линии монгольских караулов» и получившие наименование «алтайские урянхайцы», оказались оторванными от своего основного этноса в административно – территориальном отношении (Маннай-оол 1995:57).

Позже алтайские урянхайцы в числе 7 кожуунов, состоящих из 28 сумонов, жили в Западной Монголии и до 1907 г. непосредственно подчинялись кобдоскому хэбей-амбыну. Многие из них омонголились еще в конце XIX в. Упоминания о них и других группах тувинцев встречаются у известного исследователя Северо-Западной Монголии Г.Н. Потанина: «По всей южной границе Урянхайского земли мы встречаем поколения или отделы народа, которые чертами своего быта заставляют видеть в себе омонголившихся тюрков: так, жившие в долине Шишкита дархаты, по-видимому, не что иное, как омонголившиеся урянхайцы; за таких же омонголившихся тюрков можно принять и население пяти хошунов Хотогойту, а затем и небольшой хошун Мингатов на северном берегу р. Кобдо и, наконец, обитающий в западной части Монгольского Алтая, между вершинами рек Кобдо и Сенкуля... под названием урянхайцев, говорящих монгольским языком (т.е. алтайских урянхайцев)...» (1883:653-654).

В настоящее время местами наиболее компактного проживания тувинцев являются сумоны Цэнгэл, Цагаан-Нур и Буянт (в Кобдоском аймаке). К территории Тувы ближе всех расположены сумоны Цэнгэл и

Цагаан-Нур; первый примыкает к Монгун-Тайгинскому кожууну, второй – к Тоджинскому. Многие тувинцы, живущие в этих сумонах, утверждают, что раньше, когда еще не было установлено государственных границ между Тувой, т.е. Россией и Монголией, их земли считались частью тувинской территории. Установление границ между двумя странами привело к тому, что они оказались на монгольской территории.

По другим данным, отделение территории Хубсугула от Тувы произошло значительно раньше. Согласно источникам, Хасутский, т.е. Хубсугульский кожуун Тувы во времена господства Цинской династии находился в районе озера Косогол и действительно считался частью тувинской территории. Однако правителями этого кожууна цинские власти назначали не тувинцев, а монголов, которым в 1878 г. удалось добиться специальной печати от улясутайского генерал-губернатора (цзянь-цзюнь), что в значительной степени облегчало усилия монголов по включению земель Хасутского кожууна в состав Северной Монголии. Позже Всетувинский учредительный Хурал, состоявшийся 13-16 августа 1921г. и провозгласивший образование Тувинской Народной Республики, постановил: «Хасутский кожуун, живущий в Монголии, исключить из состава народа Танну-Тувы...» (Маннай-оол 1995:63).

Интересный и весьма показательный факт по этому поводу приводит П.Серен. Находясь в 1991 г. среди хубсугульских тувинцев, она встретила людей, которые имели при себе старую карту Тувы, на которой Хубсугульский кожуун фигурировал как часть тувинской территории (2000:6).

Кобдоский аймак, где также живут тувинцы, находится сравнительно далеко от территории Тувы. Из китайских источников известно, что тувинские племена, находившиеся под владычеством Алтын-ханов, кочевали не только на территории современной Тувы, но и южнее, вплоть до Кобдо, а восточнее – до озера Косогол (рус. Хубсугул) (История Тувы 1964:200). Известный тувинский историк Ю.Л. Аранчин, впервые посетив кобдинских тувинцев в 1974 г., признал в них осколки тувиноязычных племен, когда-то входивших в состав западного крыла урянхайцев, состоявшего из 9 кожуунов, которые во времена разгрома маньчжурами Джунгарского ханства были не только отрезаны от кожуунов восточных урянхайцев, но и рассеяны на мелкие разобщенные группы (1975:234).

Наши данные дают основание полагать, что пополнение тувинского населения в этом регионе происходило также за счет притока тувинцев из других мест. Наш информант Уламсурэнгийн Цэцэгдарь (1972г. рождения, уроженка г.Кобдо Монголии) сообщила, что ее бабушка и дед по материнской линии родились и выросли в Синьцзяне – они жили там

около рек Ээви и Кок Дугай. В 1930-40-х годах в этом регионе участились вооруженные столкновения между казахским населением и китайскими военными, в результате которых жившие с казахами тувинцы (свыше 100 домохозяйств) вынуждены были бежать в соседнюю Монголию. Здесь они присоединились к кобдинским тувинцам и осели среди них навсегда.

Группу тувинцев, живущих в Кобдоском аймаке, в литературе часто называют мончак-урианхайцами или кокчулутанами. С.И. Вайнштейн и Э.Таубе предложили именовать их кобдинскими тувинцами (1984:234), считая это название наиболее правильным, с чем трудно не согласиться.

В Селенгинском и Центральном аймаках Монголии тувинцы оказались в результате вынужденных переселений, имевших место в 1960-70-х годах. В 1963 г. был ликвидирован самостоятельный тувинский сумон Цэнгэл в Баян-Улэгэйском аймаке. Он был объединен с сумоном Ак-Хем, где в основном жило казахское население, и с тех пор перестал быть моноэтническим населенным пунктом. М.Х. Маннай-оол по этому поводу пишет: «Это оказало отрицательное влияние на тувинцев, составлявших меньшинство вновь созданного сумона. Все ключевые посты и основные рабочие места заняли казахи, и многие тувинцы оказались безработными» (1995:58).

Однако казахи лишили тувинцев не только рабочих мест, но и плодородных пастбищ, без которых дальнейшее пребывание их в этих краях теряло смысл. В поисках работы многие тувинские семьи, свыше 1100 человек, покинули Цэнгэл. Они перебрались в другие аймаки страны, прежде всего в Селенгинский и Центральный, в которых по специальной государственной программе предусматривалось ускоренное социально-экономическое развитие, и следовательно, местное руководство нуждалось в дополнительной рабочей силе.

Многочисленные попытки цэнгэльских тувинцев обратить внимание правительства Монголии на свое бедственное положение в течение длительного времени не приносили желаемых результатов. В начале 1990-х годов около 40 семей предприняли отчаянную попытку: они написали официальное письмо правительству Тувы с просьбой предоставить им право на постоянное жительство в республике.

Из-за невозможности решить этот вопрос на республиканском уровне (для этого требуется разрешение федеральных органов), письмо было переадресовано в вышестоящие инстанции в Москве, откуда, к сожалению, никакого ответа не последовало. Тогда на положение цэнгэльских тувинцев откликнулся их земляк, известный монгольский писатель тувинского происхождения Чинагийн Галсан, в прошлом выпускник Лейпцигского Университета Германии. Он в 1995 г. за счет личных средств организовал

переезд 36 семей из сумонов Заамар и Алтанбулаг снова в Цэнгэл, что в определенном смысле было вызовом монгольским властям. Они возвращались на верблюдах в течение месяца, преодолев 2 тыс. км. Все это время немецкие документалисты снимали публицистический фильм о них, который позже, выйдя на экраны страны, вызвал большой резонанс у монгольской общественности. Благодаря этому прецеденту отток тувинского населения из Баян-Улэгэйского аймака прекратился.

Осенью 2003 г. Чинагийн Галсан посетил Республику Тыва с деловым визитом, где встретился с местными представителями научной и творческой интеллигенции. Рукописному фонду Тувинского института гуманитарных исследований он преподнес в дар собрание своих книг, изданных в Монголии и Германии, а также кассету с фильмом немецких документалистов.

Достоверных сведений о численности тувинского населения в Монголии, к сожалению, не существует. Наши данные по этому вопросу недостаточны и требуют дальнейших уточнений. В 1966 г. немецкая исследовательница Э.Таубе установила, что в сумоне Цэнгэл проживает около 2400 тувинцев (1994:8). М.Х. Маннай-оол, оказавшись среди них в начале 1990-х годов, зафиксировал 232 домохозяйств (*orege*) (1995:58). По последней переписи населения сумона, которое проводилось в июне 1999 г., всего в Цэнгэле проживало 7600 человек, из них 2000 тувинцев, на долю которых приходилось 500 домохозяйств.

В настоящее время во всем Баян-Улэгэйском аймаке в общей сложности насчитывается около 700 тувинских домохозяйств (РФ ТИГИ, д.1198, л.1). Если предположить, что каждое домохозяйство в среднем состоит из 5-6 человек, то численность тувинцев в этом аймаке составляет примерно 4 тыс. человек.

По мнению наших информантов, численность тувинцев в Кобдоском аймаке не превышает 2500 человек. Приблизительно 1000 тувинцев проживает в Хубсугульском аймаке (РФ ТИГИ, д.1198А, л.23, 27). О численности тувинцев в других аймаках почти ничего неизвестно.

По данным, полученным из неофициальных источников, всего в Монголии проживает около 20 тысяч тувинцев, но, как уточнил наш информант Гаагийн Золбаяр (1966 г. рождения, уроженец Цэнгэла), в это число входят и те, кто сохранил по сей день свой родной язык (по предварительным подсчетам, это не более 8 тыс. чел.), и те, кто давно утратил его, но продолжают при этом осознавать себя тувинцами.

Наши попытки уточнить численность тувинцев по данным переписи населения не увенчались успехом, поскольку выяснилось, что до недавнего времени их в паспорта записывали либо урянхайцами, либо уйгурами,

либо казахами, а иногда и монголами. Как нам объяснили, желание некоторых тувинцев записаться монголами чаще всего возникает в связи с осознанием ими низкого статуса своей этнической группы по сравнению с другими. Отсюда избегание демонстрации своей этничности, отказ от нее, а иногда и вообще отрицание всякой этничности. Л.М.Дробижева называет подобное явление «этноущемленной идентичностью», оно часто присуще именно представителям малых этносов (1994:34-37).

Наряду с этим следует отметить, что с начала 1990-х годов у тувинцев в Монголии наметилась другая тенденция – их по их собственному желанию стали записывать тувинцами. Их самоназвание «тыва» в зависимости от локализации той или иной этнической группы имеет специфическое фонетическое звучание: *дьыва* – у цэнгэльских тувинцев, *дыва* – у кобдинских, *туха* – у хубсугульских. Последние известны в литературе также под названием цаатаны (от монг. *цаа* – олень), которое им дали соседние народы по роду их основного занятия – оленеводства. По данным 2003 года, приблизительно 200 цаатанов занимаются этим видом хозяйства; им принадлежит свыше 650 голов северных оленей (Содном, Пурэв, Пламли 2003:21). Американский исследователь А.Веллер, живший и работавший среди *туха*, утверждает, что не все они оленеводы, есть среди них и небольшая группа скотоводов, поэтому во избежание путаницы он предлагает всех хубсугульских тувинцев называть *туха*, а не цаатаны. При этом он приводит следующий аргумент: не может род деятельности, т.е. оленеводство, быть этноимом, самоозначением народа (Wheeler 1999:60). Однако этот довод не убедителен, поскольку известны случаи, когда именно род деятельности становился этнонимом народа (Чеснов 1970:46-50; 1978:14-31).

По сравнению с Монголией для Китая характерно относительно более компактное расселение тувинцев. Они в основном сосредоточены на территории Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района; основная их часть проживает на крайнем северо-востоке Или-Казахского автономного округа, преимущественно в уездах Каба и Бурчин, а также в уездах Алтай, Чингиль, Кок-Дугай и Бурул-Дугай (Монгуш 1997:5).

В Китае тувинцев называют «кок-мончаками» или просто «мончаками», хотя они сами себя называют «тыва». Есть предположение, что первыми их так начали называть казахи, после чего это название закрепилось в качестве самоназвания народа.

В научной литературе «кок-мончак» переводят как «синие ожерелье» (Решетов 1990:177), а иногда «голубые шнуры» или «голубые ленты» (Таубе 1994:6). По одной популярной версии, когда-то тувинцев отличали

от других народов этого региона по синим лентам, которые они носили на шее, отсюда якобы и произошло название «кок-мончак». Поэтому иногда называя китайских тувинцев «кок-мончаками» или «мончаками» мы будем иметь в виду конкретную группу тувинцев, проживающую на территории Китая.

В разных источниках встречаются утверждения о том, что тувинцы живут в Синьцзяне уже по крайней мере два столетия. Русский путешественник М. И Венюков, посетив эти места в 1871 г., отметил, что немногочисленная группа урянхов (тувинцев - М.М.) живет в долинах правых притоков Черного Иртыша и их численность не превышает 1000 человек (1871:343). Известный исследователь Средней Азии С.М. Абрамзон, исследуя этногенез киргизов, проживающих в Китае, установил, что в их этнический состав вошла небольшая группа тувинцев, принадлежащая к потомкам енисейских кыргызов, которая еще в начале XVIII в. была уведена джунгарами с Енисея в Синьцзян (1961:121).

По мнению Э. Таубе, тувинцы изначально проживали не только на территории современной Тувы, но гораздо обширнее – на Монгольском и Китайском Алтае. Однако доподлинно известно, что в конце XVII в. небольшая группа тувинцев действительно обитала на территории Синьцзяна. Это было время, когда в Центральной Азии заметно ослабло влияние монголов, хотя они еще продолжали играть заметную роль в судьбах народов данного региона. Особое положение в этот период занимали западные монголы (ойраты): они имели довольно сильное государство – Джунгарское ханство, возникшее в 1635 г. и занимавшее территорию Джунгарии – северную часть современного Синьцзян-Уйгурского автономного района и западные части нынешней Монголии (1994:6). Территория Тувы также частично входила в состав Джунгарского ханства.

В конце XVII в. между Джунгарским ханством и Цинской династией Китая сложились особые отношения: участились раздоры и военные столкновения между джунгарским Галдан-ханом (1671-1697 гг.) и цинским императором Канси (1662-1722 гг.). Тувинское население, в одинаковой мере зависимое как от ойратов, так и от маньчжуров, было вовлечено в эту междоусобную борьбу, которая в конечном итоге завершилась победой Цинской династии. В результате разгрома Джунгарского ханства небольшая часть тувинского населения оказалась на смежных территориях – на Монгольском и Китайском Алтае.

Во времена правления императора Цянлуна (1736-1795 гг.) цинские власти стали внедрять новую административную систему, путем деления своей территории на сумоны, хошуны и аймаки, в основе которой лежала

испытанная веками родоплеменная структура. Самой низовой административной единицей был сумон, насчитывающей от 50 до 100 дворов, т. е. по существу, один большой род. А.М.Решетов приводит интересные сведения, согласно которым первоначально существовало семь тувинских сумонов, входивших в три хошуна. В мае 1762 г. вместо трех хошунов было создано семь под предводительством Чадака, но в декабре того же года их объединили в два аймака: аймак левого крыла во главе с Чадаком и аймак правого крыла во главе с Тубшином. Первый аймак состоял из четырех хошунов: Бээзи хошун левого крыла, Ак Соян, Кара Соян и Майлэнгай. Второй аймак включал в свой состав три хошуна: Бээзи хошун правого крыла или *Дорт сумон* (курсив – *авт.*) хошун, Кок - Мончак и Шалулэ. Бээзи хошун левого крыла был самым большим, он включал шесть сумонов, а наименьшими были хошуны Ак Соян и Кара Соян, которые включали только по два сумона (1990:177).

Во время полевой работы нам неоднократно приходилось слышать о четырех сумонах (Дорт сумон), о которых упоминает А.М. Решетов. По мнению некоторых информантов, три из них были тувиноязычными, а один – монголоязычный, отсюда, собственно говоря, и произошло деление китайских тувинцев на тувиноязычных и монголоязычных. Последних в литературе часто называют «алтайскими урянхайцами».

В начале XX в. наблюдалось переселение отдельных тувинских семей из Тувы в Синьцзян. Предки одного из наших информантов, Даша Оронбая (1962 г. рождения, уроженец Кома), переехали в Китай в 1913 г., т.е. через два года после падения господства маньчжуров на территории Тувы. Они, по его словам, были родом из Ак-Довурака – нынешнего административного центра Барун-Хемчикского кожууна Республики Тыва.

Несколько семей бежали из Тувы в 1920-1930-х гг., в частности, из-за того, что не приняли народную революцию 1921 г. Первоначально они проникли в Монголию, где какая-то их часть осела, а другая перебралась в Синьцзян. В Центральном архиве документов партийных и общественных организаций (ЦАДПОО) РТ мы нашли документ (ф.1, оп.1, д. 1803, л.28-31), составленный сотрудником секретной службы Комитета госбезопасности Тувинской Народной Республики, который по специальному заданию под псевдонимом Чойган проник осенью 1935 г. к тувинцам в Синьцзян. Цель его поездки заключалась в сборе подробной информации о своих бывших соотечественниках. В его секретном донесении говорится, что в местности Шар-Суме обосновались пять сбежавших из Тувы мужчин – Парыймаа, Алдын-Херел, Ортун-оол, Эзир-оол и Тучумей. Живут все вместе в одной палатке, имеют 4 коней, 10 овец и 2 коз. Сеют пшеницу. Живут бедно, питаются скромно.

Недалеко от них, около реки Монгайт живет лама Идам-Сюрюн. Он женился на овдовевшей алтайке, у которой от первого брака остался сын. Они имеют коня, свыше 10 голов овец и коз. Идам-Сюрюн всегда носит монашескую одежду; в доме бережно хранит несколько буддийских сутр и изображение божества Чамзырын, которые в свое время вывез из Тувы.

Там же живут Аракчаа, Лопсан, Чымба-Хунду. Последний довольно грамотный человек, преподает монгольский язык. За работу в месяц получает 40 кг муки. Чымба-Хунду очень добротен одет, опрятен, но всегда грустен.

В местности Хандагаты живут братья Тундуу и Тоонек. Внешне производят впечатление вполне благополучных людей. Имеют двух крепких лошадей, живут вместе с алтайцами. Очень скучают по Туве. Тундуу в округе слывет шаманом, к нему за помощью обращаются местные жители.

Недалеко от них живет некий Таваакай. Кроме коня у него ничего нет, влачит жалкое существование. Около реки Чингиль в местности Кок-Дугай обосновался Соломбул. Он редко общается со своими земляками, поэтому о нем мало что известно. Там же на реке Чингиль жил Мартаажык со своей женой. Он часто воровал, а недавно убил начальника монгольского гарнизона, за что был арестован и сослан в Улан-Батор для судебного разбирательства. Маловероятно, что он оттуда вернется обратно.

Тувинские беженцы в Синьцзяне оказались под властью местного нояна Шаракпана, казаха по национальности. Его власть была неограниченной, он имел право единолично решать, кого наказать, кого помиловать, кого поощрить; он же разбирал судебные тяжбы. Последнее слово всегда оставалось за ним. Его поддерживали власти в Урумчи, с которыми Шаракпан связывался через рацию.

Чтобы прокормить себя, тувинцы шли работать к богатым казахам. Они целыми днями пасли их стада, но, вернувшись поздно вечером, часто оставались не накормленными.

Донесение Чойгана, хотя и содержит указания на целый ряд драматических моментов, оно, как нам кажется, очень верно отражает реалии тех лет: бурные политические события, захлестнувшие сначала Россию, затем Туву, Монголию и Китай, заметно активизировали миграционные процессы. Э. Таубе, отмечает, что среди ее информантов были и те, которые родились в районе южнее Алтайского хребта, т.е. в Синьцзяне, а позже вследствие «культурной революции» перебрались из Китая на территорию Монголии. Она также отмечает, что между тувинцами Китая и Монголии, несмотря на государственные границы, вплоть до середины прошлого века существовали постоянные контакты

(1994:8), которые, к сожалению, впоследствии значительно ослабли.

Следует также заметить, что монгольские, так и китайские тувинцы при определении своей групповой принадлежности идентифицируют себя в соответствии с районами выхода при переселении их самих, либо их предков. Часто тувинцы определяют себя монгольскими и китайскими, но это определение, как нам показалось, не универсально, о чем свидетельствуют случаи этнической самоидентификации цэнгэльскими, кобдинскими и пр., т.е. по месту проживания: в Цэнгэле, Кобдо и т.д. Э. Таубе по этому поводу отмечает, что алтайские тувинцы делят себя по территориальному признаку на «тувинцев алтайского направления» (алдай чьуктун дывазы), живущих южнее Алтайского хребта, на территории, принадлежащей Китайской Народной Республике, и на «тувинцев кобдинского направления» (Хомду чьуктун дывазы), живущих севернее Алтайского хребта, в верховьях р. Кобдо, на монгольской территории. Тувинцев из Тувы они называют «танды-тувинцами», т.е. «те, кто живет около гор Танну-Ола» (1994:6). Это позволяет говорить о наличии у них этнолокального самосознания, хотя есть вероятность, что со временем, по мере утраты будущими поколениями осознания своей причастности к тувинскому этносу, с одной стороны, и ускорения процесса этнической ассимиляции со стороны других этносов — с другой, этот уровень этнического самосознания если не исчезнет окончательно, то, во всяком случае, значительно ослабнет.

Вопрос о численности китайских тувинцев является одним из самых сложных и запутанных, так как китайская статистика не выделяет их в качестве самостоятельной народности. По этой причине они не включены в официально утвержденный список народов страны (см. Xinjiang 1989:114). Поэтому неудивительно, что в научной литературе часто приводятся весьма разноречивые данные о численности китайских тувинцев.

По данным китайского исследователя Хэ Синляня, в начале XX в. на территории Синьцзяна проживало около 13 тысяч мончаков (1986:66). В настоящее время их численность по одним источникам составляет около 1 тыс. чел., по другим — от 2500 до 3000 чел (Восточный Туркестан 1992:415). Некоторые авторы ссылаются на данные всекитайской переписи населения 1982 г., согласно которым на территории СУАР проживает более 4 тыс. мончаков, из них в уездах Алтай — 1700 чел., Бурчин — около 1300 чел., Чингиль — свыше 500 чел., Каба — свыше 400 чел., Кок-Дугай — свыше 200 чел., Бурул-Дугай — свыше 100 человек (Сат, Доржу 1989:5; Решетов 1990:178). Но в данном случае некоторое сомнение вызывает тот факт, что мончаки, будучи непризнанными в качестве самостоятельной

народности, оказались в списке народов, подлежащих переписи. От китайских коллег в форме устной информации мы получили другие данные об их численности – от 2332 до 3700 чел.

Более подробную информацию приводит А.М. Решетов. По его приблизительным подсчетам, которые сделаны на основе результатов китайских исследователей, во времена правления императора Цяньлуна насчитывалось до 2745 тувинских дворов. «Если предположить, – пишет он, – что каждый двор состоял из 4 человек, то окажется, что в конце XVIII в. их было около 11 тысяч человек. Даже если эти цифры и занижены, то все равно есть основание говорить о начавшемся процессе этнической ассимиляции» (1990:178).

По данным на 1983 г., в Бээзи хошунах левого и правого крыла насчитывалось свыше 200 дворов; в хошуне Ак - Соян – свыше 30 дворов; в хошуне Кара - Соян – свыше 130 дворов; в хошуне Майлэнгай – свыше 10 дворов; в хошуне Кок - Мончак – свыше 200 дворов; в хошуне Шалулэ – около 10 дворов. По лингвистическим данным, население хошунов Кок - Мончак, Ак - Соян и Кара - Соян говорит потувински. Численность их – свыше 360 дворов, т.е. около 2 тыс. чел. Проживают они главным образом в уездах Каба и Бурчин. Население других четырех хошунов (Бээзи левого и правого крыла, Майлэнгай и Шалулэ) преимущественно монголоязычное. Численность их свыше 2 тыс. чел. Являясь по происхождению тувинцами, они утратили тувинский язык и считают монгольский своим родным языком. Исследования А.М. Решетова показали, что тувинцы, теряющие полностью свой язык, как правило, перестают считать себя тувинцами. Их обычно называют не кок-мончаками, а алтайскими урянхайцами. Они противопоставляют себя тюркоязычным мончакам и считают себя самостоятельной этнической группой (1990:178-179).

Подобная ситуация, безусловно, затрудняет выяснение не только реальной численности тувинцев, но и этнической принадлежности некоторых этнографических групп. К счастью, наши исследования велись исключительно среди тувиноязычных мончаков, которые осознают себя частью тувинского этноса. В результате опроса выяснилось, что в паспорта мончаков записывают вовсе не мончаками, как их обычно именуют, а монголами, к чему они сами относятся вполне спокойно. Поэтому установить реальную численность тувинского населения в Китае практически невозможно. В этом случае целесообразно полагаться на мнение самих тувинцев, которые считают, что их численность на сегодняшний день не превышает 4 тыс. чел.

Если эти данные сравнить с данными более раннего периода,

получается, что во времена Цинской династии численность тувинцев в Синьцзяне была максимальной, т.е. около или чуть больше 10 тыс. чел. Живя длительное время в иноэтничной среде, они постепенно подверглись процессу естественной ассимиляции, в результате которого какая-то часть тувинского населения полностью потеряла свой родной язык и вошла в состав других народов. Часть тувинцев, которые сейчас известны как кок - мончаки, сумели избежать полной ассимиляции, но из-за своей малочисленности они в буквальном смысле затерялись среди более многочисленных народов, что вполне закономерно для такой полиэтничной и густонаселенной страны, как Китай.

Трудно не заметить, что на протяжении данного исторического отрезка времени численность тувинского населения постепенно и неуклонно уменьшалась. Отчасти это объясняется политикой жесткого ограничения рождаемости: Китай, насчитывающий уже миллиард триста миллионов человек, испытывает серьезные социально-экономические проблемы, вызванные перенаселением страны. Прокормить население, рост которого во многом «съедает» результаты социально-экономического развития страны, не так просто. В Китае засеивается всего около 120 миллионов гектаров, то есть меньше, чем по 10 соток на человека. В данном случае речь идет не о приусадебном участке, а о зерновом клоне. К тому же индустриализация и урбанизация изымают из сельскохозяйственного оборота почти по миллиону гектаров ежегодно. Это означает, что проблема «человекортов» остается довольно острой. Китайские демографы советовали приступить к ограничению рождаемости сразу после победы революции. Однако глава Компартии КНР Мао Цзэдун был решительным противником этого курса, он утверждал, что, чем больше людей, тем лучше, и предлагал по советскому примеру учредить в стране почетное звание «Мать-героиня».

Официально власти взялись за ограничение рождаемости только после смерти Великого кормчего. В 1980 г. Госсовет КНР ввел в действие лозунг: «Одна семья – один ребенок». Ожидаемый результат подобной демографической политики – удержать численность населения в пределах 1,6 миллиарда человек к 2050 году, когда рост должен прекратиться.

При этом власти все же разрешили представителям национальных меньшинств, численность которых не превышает нескольких тысяч человек, иметь двух детей в семье. За право завести еще одного ребенка нужно заплатить налог в 3200 долларов США – сумма по местным меркам просто запредельная; а за нарушение закона грозит тюремное заключение.

Многие семьи, живущие на периферии, часто рожают детей больше,

чем положено. Они их прячут. Эти дети не ходят в детские сады, не учатся в школах, им не выдают паспорта – то есть они официально как бы не существуют. Правда, кок-мончаки уверяли нас, что это явление не характерно для них; более того, они считают, что им повезло, так как по сравнению с ханьцами – представителями титульной нации им предоставлены более благоприятные условия для увеличения своей численности; в таком дифференцированном подходе они видят заботу Компартии и правительства о будущем малочисленных народов.

Однако как бы привлекательно ни выглядела со стороны такая политика, объективно нет никаких серьезных оснований говорить о расширенном воспроизводстве тувинского населения в Китае. В этом отношении тувинцы Монголии находятся в более выгодном положении, поскольку не испытывают подобных ограничений, поэтому численность их почти вдвое превышает численность кок-мончаков в Китае.

У зарубежных тувинцев до настоящего времени устойчиво сохраняется традиционное деление на родовые группы и подгруппы. При этом каждый род, независимо от численности, делится внутри себя на более мелкие единицы – патронимии.

Родоплеменной состав тувинцев Монголии достаточно подробно описан в литературе, где он дается, как правило, с учетом локализации той или иной этнической группы. Так, у тувинцев Хубсугульского аймака ученые выделяют три основных рода: *соян*, *урат* и *балыкшы*. Кроме них там живут представители более мелких родов, к которым относятся *демчи*, *хойюк*, *тарга* и *найдан*. Этот же родоплеменной состав встречается на территории Тувы, примыкающей к Хубсугульскому аймаку, а именно, в Тоджинском кожууне живут *сояны*, *ураты*, *тарга*, *демчи* и *хойюки*, в Кунгуртуге – *сояны*, *балыкшы* и *хойюки* (Серен 2000:5).

У дархатов, живущих в Хубсугуле вместе с тувинцами, М.Х.Маннай-оол обнаружил ряд этнонимов тувинского происхождения: *кыргыз*, *иргит*, *куулар*, *чооду*, *хоролмай* (1995а:65). Это может лишь подтверждать тезис Г.Н. Потанина о том, что «дархаты стали монголами сравнительно в недавнее время, а прежде были урянхайцами» (1883:22), т.е. тувинцами.

В Кобдоском аймаке тувинцы делят себя на две большие родоплеменные группы – *мончак* и *соян*. Группа *мончак* состоит из родов *иргит* и *хойюк*, *соян* – из *ак соян* и *кара соян*. Каждый род в свою очередь делится на несколько патронимий. По данным С. И. Ванштейна и Э. Таубе, род *иргит* у них имеет патронимии *ак иргит*, *улуг иргит*, *адай иргит*, *моол иргит*, *калчан иргит*, *джод иргит*; род *хойюк* – *кара хойюк*, *хаа хойюк*, *донгак хойюк*, *казак хойюк*, *джанагаши хойюк*, *монгуш хойюк*, *дорвет хойюк*, *чагтыва*, *сарыг чагтыва*, *кара*

чагтыва, кара дарган; соян – кызыл соян, делег, джулджинат, бургууд, агван, сарыг, оюн, шудувак, джирвек; род кара соян – кызыл соян, кара-тош, кара-сал, онгад (1984:234).

Родоплеменной состав тувинцев Баян-Улэгэйского аймака имеет много общего с составом предыдущих двух этнолокальных групп. В частности, у них встречаются группы *соян, мончак* (или кок - мончак) и *хойюк*. Д. А. Монгуш и М. Х. Маннай-оол зафиксировали у них следующие подразделения. Группа *соян*, например, состоит из родов *кара соян* и *ак соян*. *Кара соян* распадается на патронимии *кара-сал, кара-тош, шанагаши, кара саая, хойт, моол ооржак; ак соян – на сарыглар, агбан, делег, бургууд, тос-кириш, казак кыргыс, шуудак, оюн. Мончак* подразделяется на *ак иргит, шунгуур иргит, адай иргит, чооду иргит, оолет, хойт чагтыва, сарыг чагтыва, кара чагтыва, кызыл соян, делег хойюк. Хойюк*, в свою очередь, распадается на *хаа хойюк, монгуш хойюк, шанагаши хойюк, казак хойюк, донгак хойюк, кара хойюк, кор хойюк* (Монгуш 1983:131; Маннай-оол 1995:59).

У тувинцев Китая мы также обнаружили родоплеменные группы *соян (ак соян, кара соян, кызыл соян, кок соян), хойюк (хаа хойюк, кара хойюк, донгак хойюк), иргит (улуг иргит, бичии иргит) и мончак*. Вместе с ними проживает некоторое число представителей групп *ооржак, шанагаши, и чагтыва*. В меньшем количестве встречаются тувинцы, относящие себя к роду *танды, куулар, кара-тош, кара тондуп, кара-оол и оюн*. Есть среди них представители и таких малоизвестных родов, как *беишелик и конгуту* (Монгуш 1997:11).

При сравнении родоплеменного состава трех монгольских и одной китайской этнолокальных групп тувинского населения легко обнаруживается большое сходство между ними. Практически один и тот же состав, за редким исключением, имеют тувинцы Баян-Улэгэйского аймака Монголии и тувинцы Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая, что, очевидно, объясняется их территориальной близостью, совместным проживанием и наличием тесных культурных и экономических контактов в более ранний период их истории. Достаточно близки по родоплеменному составу к ним и тувинцы Кобдоского аймака. Тувинцы Хубсугульского аймака близки к жителям Тоджинского кожууна и Кунгуртуга Республики Тыва, что также объясняется близостью их территорий, которые в прошлом не были разделены границей.

Все перечисленные этнонимы монгольских и китайских тувинцев в подавляющем большинстве совпадают с названием родоплеменных групп российских тувинцев, за исключением таких, как *шанагаши, тос-кириш, шуудак, хойт, беишелик, конгуту, чагтыва*, которые не сохранились в

этнонимике основного этноса.

В целом родоплеменной состав у тувинцев Монголии и Китая достаточно пестрый и сложный по своей структуре, но он, тем не менее, позволяет утверждать, что процесс формирования вышеназванных родоплеменных групп и их подразделений некогда был тесно связан с этнической территорией тувинцев. Единство территории в данном случае сыграло роль одного из основных этнообразующих факторов, без которого, как известно, невозможно возникновение любого этноса.

В перспективе родоплеменной состав рассматриваемых нами этнолокальных групп может быть исследован более тщательно и всесторонне специалистами узкого профиля. Мы же ограничились лишь его общим обзором, что соответствует целям и задачам нашего исследования.

2. Этноязыковая ситуация

Этноязыковые процессы являются одной из важнейших составляющих этнических процессов постольку, поскольку язык стоит в одном ряду с основными этническими определителями – этническим самосознанием, хозяйственно-экономическим укладом, спецификой культуры и быта, а также этнопсихологическими особенностями этнофоров (Коровушкин 1997:27).

При изучении языка любого этноса, а тем более этнодисперсных групп, специалисты выделяют три важнейших аспекта: 1) структурный, выражающий изменения лексики, фонетики, морфологии, синтаксиса и других составляющих языка; 2) функциональный, который понимается как развитие социальных функций языка, соотносимых с различными сферами человеческого общения; 3) поведенческий, состоящий в речевом поведении, которое включает в себя языковую компетенцию (знание языка), речевую деятельность (употребление языка) и психологическую предрасположенность (отношение к языку) (Губогло 1984:17).

В данном разделе эти три аспекта будут рассмотрены в разной степени, как это было сделано в предыдущей главе применительно к тувинцам Российской Федерации, поскольку для изучения этноязыковых процессов характерно смещение акцентов на поведенческую и функциональную стороны исследования. Это объясняется тем, что из всех компонентов культуры именно язык обладает наиболее ярко выраженными этническими свойствами, чем и определяется его чрезвычайно важная роль в жизни этноса. Выполняя коммуникативную функцию, язык служит основным средством накопления и передачи информации от поколения поколению. Важным является также то, что язык помимо всего прочего

этнонимике основного этноса.

В целом родоплеменной состав у тувинцев Монголии и Китая достаточно пестрый и сложный по своей структуре, но он, тем не менее, позволяет утверждать, что процесс формирования вышеназванных родоплеменных групп и их подразделений некогда был тесно связан с этнической территорией тувинцев. Единство территории в данном случае сыграло роль одного из основных этнообразующих факторов, без которого, как известно, невозможно возникновение любого этноса.

В перспективе родоплеменной состав рассматриваемых нами этнолокальных групп может быть исследован более тщательно и всесторонне специалистами узкого профиля. Мы же ограничились лишь его общим обзором, что соответствует целям и задачам нашего исследования.

2. Этноязыковая ситуация

Этноязыковые процессы являются одной из важнейших составляющих этнических процессов постольку, поскольку язык стоит в одном ряду с основными этническими определителями – этническим самосознанием, хозяйственно-экономическим укладом, спецификой культуры и быта, а также этнопсихологическими особенностями этнофоров (Коровушкин 1997:27).

При изучении языка любого этноса, а тем более этнодисперсных групп, специалисты выделяют три важнейших аспекта: 1) структурный, выражающий изменения лексики, фонетики, морфологии, синтаксиса и других составляющих языка; 2) функциональный, который понимается как развитие социальных функций языка, соотносимых с различными сферами человеческого общения; 3) поведенческий, состоящий в речевом поведении, которое включает в себя языковую компетенцию (знание языка), речевую деятельность (употребление языка) и психологическую предрасположенность (отношение к языку) (Губогло 1984:17).

В данном разделе эти три аспекта будут рассмотрены в разной степени, как это было сделано в предыдущей главе применительно к тувинцам Российской Федерации, поскольку для изучения этноязыковых процессов характерно смещение акцентов на поведенческую и функциональную стороны исследования. Это объясняется тем, что из всех компонентов культуры именно язык обладает наиболее ярко выраженными этническими свойствами, чем и определяется его чрезвычайно важная роль в жизни этноса. Выполняя коммуникативную функцию, язык служит основным средством накопления и передачи информации от поколения поколению. Важным является также то, что язык помимо всего прочего

выступает и основным этноинтегрирующим фактором для этноса и, соответственно, этнодифференцирующим по отношению к другим этническим общностям. Именно это свойство языка позволяет ему выступать зачастую в качестве символа данной этнической общности.

В этнографической литературе предмет изучения этноязыковых процессов заключается в изучении не собственно языковых явлений (фонетики, морфологии, синтаксиса и т.п.), а складывания и варьирования речевого поведения населения (Губогло 1998:107), которые в нашем случае очень сильно зависят от таких внешних внеязыковых факторов и явлений, как численное соотношение народов на территории проживания интересующих нас групп тувинского населения, особенности расселения этих народов и тувинцев среди них, продолжительность проживания и длительность этнокультурных взаимодействий тувинцев и их потомков с соседями. К этому, очевидно, следует добавить немаловажную роль социально-экономических условий существования тувинской общины, отсутствие у тувинцев национально-территориальных образований в рассматриваемых регионах. Все эти, а также некоторые другие, менее выраженные факторы, послужили основой складывания современной этноязыковой ситуации у тувинцев Монголии и Китая.

Наиболее актуальными для данного исследования является изучение механизма функционирования тувинского языка среди монгольских и китайских тувинцев, выявление тенденций, специфики его развития. Для этого, как нам кажется, важно получить четкое представление о реальном соотношении тувинского языка с языками соседних народов в жизнедеятельности исследуемых групп. Не менее интересен вопрос об устойчивости национального языка в условиях дисперсного расселения его носителей в иноэтничной среде.

Исследуя этноязыковые процессы и языковой компоненты этноса в целом, следует иметь в виду такие базисные понятия, как «языковая компетентность» (мера, степень знания языка или языков), «речевая деятельность» (реальное употребление одного или более языков в различных сферах жизнедеятельности этноса) и «языковая ориентация» (Чуваши 1988:73), без которых практически невозможно обозначить направления и перспективы развития языковой ситуации у зарубежных тувинцев.

Изучение языковой ситуации в исследуемых тувинских группах велось различными путями. Так, в частности, чтобы получить представление о состоянии языковых процессов у тувинцев Монголии, мы, кроме имеющихся работ, привлекли также оригинальные данные, полученные у наших информантов – монгольских граждан тувинского

происхождения. Знакомство с языковой ситуацией у тувинцев Китая осуществлялось путем непосредственного общения с ними, часто с помощью ряда ключевых вопросов, сформулированных следующим образом: какой язык считаете родным? В какой степени владеете языками соседних народов? На каком языке получаете образование? В какой школе вы хотели бы учить своих детей? На каком языке общаетесь дома? Не чувствуете ли, что теряете родной язык?

Однако прежде чем рассматривать конкретные вопросы этноязыковых процессов, происходящих в той или иной этнической группе, необходимо отметить, что в языковом отношении тувинцы Монголии и Китая представляют собой единое целое — они говорят на различных диалектах тувинского языка. В целом их язык совпадает с тувинским народно-разговорным языком, хотя и имеет некоторые особенности в фонетике, лексике и мелодике речи. В речи зарубежных тувинцев заметно наличие особого акцента, который на слух воспринимается как влияние монгольского языка. Возможно, это объясняется тем, что носители данных диалектов на протяжении длительного времени живут изолированно от своей основной массы. В то же время они до сих пор сохраняют тот грамматический строй языка, который по существу не отличается от такового у основной массы тувинцев. В данном случае язык зарубежных тувинцев, являясь основным средством внутриэтнического общения, также выполняет и весьма существенные сигникативные функции, выступая в качестве условного знака принадлежности его носителей к определенному этносу.

Наряду с этим для каждой группы тувинского населения, в зависимости от ее локализации, характерна особая, только ей присущая этноязыковая ситуация. Для того чтобы показать это, считаем целесообразным выделить по территориально-географическому признаку четыре основные группы тувинцев, три из которых сосредоточены в Монголии (в Хубсугуле, Кобдо и Баян-Улэгэе), одна — в Китае. Такое деление позволит не только выявить языковые особенности каждой группы, но также поможет получить более полное представление о весьма сложной и неоднозначной языковой ситуации у зарубежных тувинцев.

Мы преднамеренно не стали выделять в отдельные группы тувинцев, живущих в Селенгинском и Центральном аймаках Монголии, потому что, во-первых, они живут очень разрозненно, во-вторых, их численность слишком мала, и в-третьих, они не представляют собой единства в языковом отношении. Именно о них Э. Таубэ пишет, что они «уже не владеют тувинским как родным языком, так как даже в семьях говорят по-монгольски»; у них «можно встретить полный отказ от традиционного

образа жизни», поскольку «многие живут оседло и занимаются нетрадиционными профессиями»; монгольское влияние среди них ощущается наиболее явно, начиная от переориентировки юрты на юг и кончая монгольскими именами (1994:9). Поэтому наше основное внимание направлено на компактные группы тувинского населения, сохранившие свой родной язык, многие обычаи и устные предания.

Тувинцы Хубсугула живут по соседству с дархатами и монголами. По языковым признакам их делят на две группы: выходцы из Тоджи и выходцы из Кунгуртуга. Такое деление произошло от того, что в 1940-50-х годах, когда началась повсеместная коллективизация, из упомянутых регионов Тувы в Хубсугульский аймак Монголии перекочевало довольно много тувинских семей. На новом месте они приоседились к той небольшой части тувинского населения, которая испокон веков жила на этой территории.

В настоящее время не только исследователями, но и самими тувинцами признается тот факт, что между языками двух групп существуют небольшие различия, хотя они говорят на одном и том же тувинском языке. В то же время в языке хубсугульских тувинцев присутствуют отдельные заимствования из монгольского языка, а некоторые слова имеют монголизированное звучание. Но, несмотря на это, в целом их язык можно рассматривать как особый диалект, очень близкий к Терехольскому диалекту тувинского языка. Существующие в рамках этого диалекта различия, по всей вероятности, следует классифицировать как говоры.

Помимо своего родного языка хубсугульские тувинцы свободно говорят на дархатском диалекте монгольского языка. Они фактически двуязычны. Их дети учатся в монгольской школе. Тувинский язык в основном употребляется в узком семейном кругу. Старшее поколение значительно лучше владеет своим родным языком, чем молодое, поэтому для последних уже сейчас остро существует проблема сохранения тувинского языка. Чтобы попытаться решить эту проблему, местные власти в 1990 г. специально пригласили из Тувы двух учителей и подписали с ними контракт о преподавании в течение трех лет тувинского языка в цагаан-нурской средней школе. Во время пребывания учителей из Тувы у местных тувинцев резко возрос интерес к своему родному языку. Родители охотно определяли своих детей к тувинским учителям, а дети, в свою очередь, с энтузиазмом изучали тувинский язык.

Однако эта практика, столь полюбившаяся местным жителям, по некоторым объективным причинам не получила дальнейшего развития. На данный момент у хубсугульских тувинцев практически нет ни одного

официального источника тувинского языка. Они не имеют своей письменности, школ, печатных изданий. Зато исследователи отмечают у них сохранение национального фольклора в устной передаче, для чего, как известно, письменной традиции не требуется. Здесь очень популярны и часто исполняются такие известные тувинские народные песни, как «Межегей», «Самагалдай», «Хондергей», которые являются достоянием песенного творчества тувинского народа. Тувинская исследовательница П. Серен в частной беседе сообщила, что в сказках тувинцев Хубсугула довольно часто встречаются сюжетные линии, характерные для сказок тувинцев Тере-Холя, т.е. по существу, они имеют единую сказочную традицию, из чего следует, что фольклор у данной группы имеет много общего с фольклором российских тувинцев.

Американский исследователь Д.Донахо считает, что в сохранении тувинского языка большую роль играет статус хубсугульских тувинцев – хотя они и признаны этническим меньшинством в Монголии, им постоянно приходится сталкиваться с сильной социальной маргинализацией, которая вынуждает их искать поддержку в собственной культуре, прежде всего в языке и традиционном образе жизни (Donahoe 2003:16). Этот тезис, как нам кажется, применим и к остальным группам тувинского населения.

Что же касается языка хубсугульских тувинцев, то он, по нашим предварительным данным, представляет собой самостоятельный диалект тувинского языка, в рамках которого существуют два говора.

Тувинцы Кобдо живут в окружении халх-монголов, захчинов, дербетов, казахов и других этнических групп. В языковом отношении они двуязычны — говорят на тувинском и монгольском языках. Их дети обучаются в монгольской школе, где в качестве иностранного языка по своему желанию могут изучать либо русский, либо английский.

Интересно отметить, что пожилые тувинцы, которые в свое время перекочевали в эти края из Синьцзяна, кроме тувинского и монгольского, также свободно владеют казахским языком. Современные тувинцы, которые уже родились на территории Кобдо, казахского языка не знают, хотя и живут рядом с его носителями, что свидетельствует о доминировании монгольского языка в общении между различными этническими группами Кобдо.

Тувинский язык, как показывают наши исследования, употребляется исключительно для внутрисемейного общения. Причем знание родного языка среди людей старшего поколения намного лучше, чем среди представителей среднего и молодого поколений. Поэтому проблема сохранения родного языка для кобдинских тувинцев стоит так же остро,

как для хубсугульских. В сумоне Буянт, где 30% населения составляет тувинцы, работает Тувинский комитет, который пытается решить эту проблему наряду с проблемой возрождения традиционных тувинских обрядов и обычаев.

В начале 1990-х годов этот комитет обратился к местному руководству с просьбой рассмотреть и положительно решить вопрос о введении в школьную программу тувинского языка на правах факультатива, что дало бы возможность тувинским детям приобщиться к своему родному языку. Местные власти одобрили и поддержали эту идею, но из-за отсутствия квалифицированных преподавателей она долгое время не воплощалась в жизнь. Это продолжалось до тех пор, пока не появились первые выпускники тувинского отделения филфака Тувинского государственного университета.

Тувинским комитетом также неоднократно предпринимались попытки официально организовать подписку на наиболее популярные периодические издания, выходящие в Туве, но они не увенчались успехом. Цэнгэлским тувинцам, очевидно, в этом отношении повезло больше, они регулярно получали популярную газету «Шын» вплоть до середины 1990-х годов. Подписка на нее вновь была возобновлена только в начале 2003 г.

Осенью 1974 г. кобдинских тувинцев впервые посетили исследователи из Тувы Ю. Л. Аранчин и Д. А. Монгуш. Результатами их полевой работы стали статьи, опубликованные в разных научных изданиях. Ю.Л. Аранчин, например, замечает, что даже в такой небольшой этнографической группе, какую представляют собой жители Буянт сумона, сохранились удивительно интересные факты, свидетельствующие о наличии в их языке, фольклоре и обычаях довольно устойчивых общих черт с современными тувинцами (1975:215). Далее автор подкрепляет свое мнение языковыми и фольклорными материалами. Его коллега Д. А. Монгуш отмечает, что язык кобдинских тувинцев очень близок к языку российских тувинцев и может рассматриваться как один из диалектов тувинского языка, обладающий рядом фонетических, лексических и грамматических особенностей, которые сложились в условиях изоляции этой группы тувинцев под влиянием монгольского, казахского и, возможно, алтайского языков (1983:144).

Осенью 1990 г., т.е. спустя 16 лет, у кобдинских тувинцев побывала исследовательница П.Серен, которая годом позже также посетила хубсугульских тувинцев. Сравнивая языки этих двух этнических групп, П.Серен замечает, что язык тувинцев Хубсугула был гораздо ближе и понятнее ей, чем язык тувинцев Кобдо, хотя те и другие говорили на одном и том же тувинском языке. В языке кобдинских тувинцев

присутствовало много незнакомых слов, пришедших из языков соседних народов, преимущественно из монгольского (РФ ТИГИ, д.1198, л.7).

Среди этнических групп, проживающих в Кобдо, есть также небольшая группа урянхайцев, о которых следует сказать отдельно. Как сообщают наши информанты, среди них по сей день встречаются (хотя и редко) носители тувинского языка. Объясняется это тем, что урянхайцы некогда были тувинцами, но, живя длительное время среди монголов, они полностью омонголились и в настоящее время представляют собой обособившуюся от тувинцев этническую группу, основным языком которой является монгольский. Поэтому знание тувинского языка отдельными представителями этой группы, в основном людьми почтенного возраста, – явление крайне редкое. О них еще в свое время А.Позднеев писал: «большая часть народа говорит теперь монгольским языком, по наречию чжунгарских олетов», родной же язык «у них находится в презрении» и лишь «в степях еще находятся простаки, которые говорят по-соински (по-сойотски, т.е. по-тувински – М.М.) (1896:363).

От информантов стало также известно, что у некоторых пожилых тувинцев на руках имеются очень редкие старые издания на тувинском языке, написанные либо кириллицей, либо латинским шрифтом, которые бережно хранятся как семейные реликвии. По всей вероятности, эти издания были вывезены из Тувы теми, кто после народной революции 1921 г. бежал в Синьцзян, а позже перебрался в Кобдо.

Весьма примечательно, что фольклор тувинцев Кобдо очень близок, практически родственен фольклору тувинцев Монгольского Алтая, преимущественно района Цэнгэл. Песни, благопожелания, некоторые сказки обеих групп, лишь за редким исключением, полностью идентичны. Очевидно, в более ранний период истории между этими группами тувинского этноса существовало не только культурное, но и территориальное единство, которое позднее было нарушено различными историческими событиями.

Основными соседями **тувинцев Баян-Улэгэя** являются монголы, казахи и урянхайцы. Последние в основном сосредоточены в сумоне Буянт и по своему этническому происхождению имеют непосредственное отношение к тувинцам. Какая-то их часть также проживает по соседству с кобдинскими тувинцами, о чем было сказано ранее. Э. Таубе, посвятившая себя изучению именно этой группы тувинцев, пишет: «В сознании тувинцев сумона Цэнгэл представление о первоначальном тюркоязычии урянхайцев, говорящих сегодня по-монгольски, было живо и через сотню лет, когда я в конце 60-х годов вела среди них полевые исследования. Они четко отличают себя, тюркоязычных тыва, от

монголоязычных урянхайцев, живущих дальше на восток и юго-восток от них..., но (*цэнгэльские тувинцы* – М.М.) считают урянхайцев родственной им этнической группой, сохранившей с ними много общего в культуре и прежде всего в нравах и обычаях; их шаманы до последнего времени, по крайней мере до середины нашего столетия, камлали на тувинском языке» (1994:7).

Тувинцы Баян-Улэгэя свободно говорят на трех языках - тувинском, монгольском и казахском. Благодаря близости к территории Тувы и наличию хороших дорог, контакты между жителями сумона Цэнгэл и российскими тувинцами существовали постоянно, особенно активными они были в 1950-60-х годах. Это обстоятельство, безусловно, положительно отразилось на состоянии тувинского языка цэнгэльских тувинцев. По сравнению с другими группами тувинцев они значительно лучше владеют своим родным языком и проблема его сохранения для них не столь актуальна, как для остальных.

Убедительным доказательством того, что язык у цэнгэльских тувинцев хорошо сохранился, могут служить 120 песен (*ыр*), 17 шаманских заклинаний, 50 благословений (*алгыш*) и восхвалений (мактал), около 800 пословиц (*чечен сос*) и загадок (*тывызык*) и 90 сказов (*тоол*), историй (*тоогу*) и мифов (*домак*), которые были записаны Э. Таубе во время полевой работы. Небольшая часть этого материала собрана у тех тувинцев, которые родились в районе южнее Алтайского хребта, т.е. на территории Синьцзяна, откуда впоследствии они перебрались в Цэнгэл. Судя по текстам, между тувинцами Синьцзяна и Цэнгэла почти нет никаких языковых различий. Из-за постоянных контактов между обеими группами в прошлом и общего языка их сказки принадлежат одной и, по существу, единой традиции. Поэтому собранные сказки Э. Таубе рассматривает как общее достижение живущих на Алтае тувинцев (1994:8-9, 18).

Тувинцы Цэнгэла не без гордости отмечают, что из-за своей малочисленности по сравнению с другими народами они оказались в более выгодном положении в языковом отношении. Они в одинаковой мере свободно общаются с монголами и казахами на их языках, в то время как те ограничены в общении только монгольским.

Благодаря достаточно высокому уровню языковой компетенции цэнгэльские тувинцы иногда осуществляют литературные переводы. Так, например, с тувинского на монгольский переведен известный роман тувинского писателя Салчака Тока «Слово арата». Автором перевода является цэнгэльский учитель тувинского происхождения Х. Хиис.

До недавнего времени в Цэнгэле существовала одна единственная школа с монгольскими и казахскими классами. В ней ежегодно обучалось

около 1200-1400 учащихся. Преподавание велось на двух языках — монгольском и казахском. В качестве иностранного языка преподавали русский. Тувинские дети обычно учились в монгольских классах.

В 1991 г. местные власти, учитывая интересы тувинского населения, из одной школы образовали две — монгольскую с казахскими классами и тувинскую. Такая мера была предпринята с целью дальнейшего сохранения тувинского языка. По первоначальному замыслу предполагалось все предметы в школе перевести на тувинский язык. Однако родители учащихся выразили опасение, что это может привести к нежелательным результатам: дети будут крайне слабо владеть монгольским, в результате чего их шансы получить хорошее образование в престижных учебных заведениях страны резко снизятся. Поэтому было решено ввести в школьную программу тувинский язык и литературу, а все остальные предметы преподавать на монгольском. Учебники по тувинскому языку и литературе специально по этому случаю были закуплены в Туве. В качестве второго иностранного языка ввели английский.

О большой приверженности цэнгэльских тувинцев к своему родному языку свидетельствует также то, что они обычно имеют два имени — монгольское и тувинское. В официальных документах у них фигурирует монгольское имя, а в повседневной жизни принято называть друг друга тувинским именем. Причем тувинское имя для человека более значимо, чем монгольское. В последнее время наметились тенденция в свидетельство о рождении ребенка записывать его тувинское имя.

В языковом отношении тувинцы Монгольского Алтая находятся в наиболее благополучном положении. Во-первых, они имеют свою школу, в то время как у других групп она полностью отсутствует. Во-вторых, им намного легче, чем остальным, общаться с жителями Тувы. В-третьих, они в меньшей степени подверглись процессу монголизации. И, наконец, в-четвертых, у цэнгэльских тувинцев есть реальные шансы не только сохранить свой родной язык, но и внести существенную лепту в фольклорную сокровищницу тувинского народа.

Тувинцы Китая, т.е. Синьцзяня живут в многоязычной среде, поэтому по мере необходимости свободно переходят с одного языка на другой. Из языков окружающих их народов они достаточно хорошо владеют монгольским и казахским. Тувинский язык преимущественно употребляется в семье, а также во время таких семейных и общественных обрядов и церемоний, как свадьба, похороны, *оваа дагылгазы* и др.

Китайским языком тувинцы, как впрочем и их ближайшие соседи, владеют в недостаточной степени, хотя он входит в школьную программу и является обязательным для всех. Причина тому — удаленность и

труднодоступность Алтайского аймака и как следствие – его малая заселенность ханьцами – коренными носителями китайского языка, что, в свою очередь, позволяет местным жителям вполне спокойно обходиться без него в своей повседневной жизни.

Многие наши информанты отмечали, что именно из-за слабого знания китайского языка их дети не могут поступить в высшие учебные заведения страны, где преподавание ведется исключительно на китайском. Поэтому общий образовательный уровень мончаков, как правило, ограничивается либо средней школой, либо средним учебным заведением.

Хотя объективности ради следует заметить, что иногда бывают счастливые исключения, когда некоторым из них, благодаря своим особым способностям, удастся получить высшее образование. Нам, например, рассказали об одном парне-мончаке из Ханаса, который закончив университет во Внутренней Монголии, поехал учиться за рубеж – сначала в Венгрию, затем в Германию. Оказавшись годом позже в Западной Европе, мы от коллег вновь услышали об этом молодом китайце тувинского происхождения, который слыл в кругах специалистов прекрасным лингвистом-тюркологом.

Следует сказать несколько слов о влиянии русского языка на языки народов Синьцзяна, в том числе на тувинский. Не могли остаться в стороне от нашего внимания такие слова, как *революция, марксизм-ленинизм, партия, политика, Советы, автономия, республика* и ряд других, которые явно указывали на некогда существовавшее идеологическое единство между бывшим СССР и Китаем. Лексикой подобного рода, как и следовало ожидать, хорошо владеют представители партийной номенклатуры. Не менее успешно мончаки продемонстрировали и знание лексики из области образования. Им хорошо известны слова *школа, классы, гимназия, техникум, институт, университет* и т.д. Более того, названия некоторых дисциплин, которые преподаются в них, были произнесены также на русском: *математика, химия, орфография, педагогика, право* и другие.

На самом деле мончаки знают гораздо больше русских слов, чем это может показаться на первый взгляд. В Ак-Хаба мы познакомились с Конгуштаем Каскайбом (1925 г. рождения), который в молодости изучал русский язык. Он попытался общаться с нами на русском языке, и надо заметить, что препятствий для обоюдного понимания у нас не возникло.

Наличие русских слов в языке народов Синьцзяна объясняется довольно просто: до начала «культурной революции» в Китае, на территории Алтайского аймака проживало много русских староверов. Они жили большими деревнями, занимались земледелием, имели свои русские

школы, куда брали учиться и местных детей. Но грянувшая «культурная революция» пришлось им не душе и вынудила покинуть обжитые места. Какая-то часть староверов уехала в Австралию, другая перебралась в Америку через Бразилию, а большая часть обосновалась в России в пределах нынешней Республики Алтай. С тех пор остались в языках местных народов русизмы. Местное население, кстати, с особой теплотой вспоминает то время, когда рядом с ними жили русские староверы.

Мы общались с мончаками на тувинском языке. С первых же слов мы хорошо понимали друг друга, убеждались в том, что говорим на одном и том же языке, но имеющем некоторые особенности, которые иногда заставляли нас переспрашивать и уточнять.

Язык китайских тувинцев в целом совпадает с тувинским разговорным языком, хотя его фонетике, лексике, мелодике речи присуще некоторое своеобразие. В их речи заметен особый акцент, воспринимаемый на слух как влияние монгольского языка. Это неудивительно, так как носители данного диалекта на протяжении 200 с лишним лет живут изолированно от материнского этноса и не имеют никакого общения с жителями Тувы. В то же время грамматический строй их языка, по существу не отличается от такового основной массы тувинцев. Можно сказать, что мончаки создали самостоятельный диалект тувинского языка, сложившийся под влиянием монгольского, казахского, частично уйгурского и китайского языков. Но он, к сожалению, пока остается малоизученным.

Общаясь с информаторами различных возрастных групп, мы заметили, что люди пожилого возраста говорят на чистейшем народно-разговорном языке без посторонних примесей, в то время как люди молодого и среднего поколений говорят на таком тувинском, в котором не только присутствуют всевозможные заимствования из других языков, но и отсутствует фарингализация гласных. Наше наблюдение подтвердили и результаты лингвистических исследований, проведенных еще в 1980-е годы, которые показали, что подавляющее большинство пожилых носителей тувинского языка различают основные (краткие) и особые гласные, тогда как люди молодого возраста произносят такие различающиеся по фарингализованности и нефарингализованности звуки одинаково. Отсюда исследователи сделали вывод, что фарингализация гласных в языке китайских тувинцев начинает затухать (Хэ Синлян 1986:66; см. также Сат, Доржу 1989:94).

Однако известный российский тюрколог-лингвист Э.Р.Тенишев считает, что язык кок-мончаков изначально хранил в себе реликтовую черту – отсутствие фарингализации [1999, с.133]. Фарингализация, по его мнению, это не просто адаптирование какого-либо звука или явления, а

перестройка всей вокалической системы языка. Для того, чтобы она получила развитие в тувинском языке, необходимо по крайней мере 500 лет. Из этого следует, что язык кок-мончаков отделился от языка материнского этноса в ту далекую пору, когда в последнем фарингализации гласных еще не было.

В то же время результаты лингвистической экспедиции Академии наук КНР, проводившейся в октябре 1956 г. в Алтайском аймаке среди кок-мончаков, показали, что их язык, несмотря на ограниченность функциональных потенций, имеет много общего с нормами литературного тувинского языка и близок к его центральному диалекту. Сами кок-мончаки уверены, что их язык произошел от языка тувинцев Хемчика, т.е. Тувы, и подобного ему в Синьцзяне нет (Тенишев 1999:130-133).

Китайские тувинцы не имеют своих школ, поэтому их дети учатся либо в казахских, либо в монгольских школах, причем предпочтение отдается последним, так как официально мончаки считаются монголами. В местности Ак Хаба мы посетили начальную школу (с 1 по 6 классы), где состоялась встреча с учителями и учащимися школы. Школа была основана в 1932 г. Преподавание ведется на монгольском языке. На момент нашего визита там насчитывалось всего 14 учителей и 100 учащихся, большинство которых были тувинцами. Средний возраст учителей не превышал 25 лет. В основном это были выпускники педагогических училищ. Именно они выразили серьезную обеспокоенность по поводу медленного и неуклонного угасания тувинского языка.

Когда дети мончаков впервые приходят в школу, они не знают никакого языка, кроме тувинского. И поскольку преподавание ведется на монгольском языке, то учителям начальных классов, а это, как правило, тувинцы, приходится переводить в учебный материал с монгольского на родной язык. Но с четвертого класса учащиеся уже начинают не только понимать, но и говорить на монгольском языке, который постепенно вытесняет их родной язык. То же самое происходит в школе, где преподавание ведется на казахском языке. Таким образом, тувинский язык как бы отходит на задний план, а доминирующими языками общения становятся монгольский и казахский. Тувинский язык фактически служит только для общения в семье. Однако в тех случаях, где один из родителей является представителем другой национальности, там дети, как правило, уже не говорят на тувинском языке.

Потерю языка китайские тувинцы воспринимают очень болезненно, хотя и понимают, что не в силах изменить положение. Они полностью лишены того, что призвано гарантировать устойчивое сохранение языка, т.е. не имеют своей письменности, школ, учебников, печатных изданий и

т.д. На сегодняшний день у них имеется только одна радиопередача из Тувы, которую ловят по транзисторному радиоприемнику. Конечно, эти 30-минутные вещания не решают проблему сохранения языка, они лишь поддерживают чувство их принадлежности к единому тувинскому этносу. Язык тувинского радио вполне понятен мончакам, отмечающим, что их собственный язык намного беднее, по сравнению с языком современных тувинцев, особенно в области лексики.

Многие наши информанты высказывали искреннее желание видеть у себя учителей из Тувы, которые могли бы обучать их детей тувинскому языку и литературе. По их просьбе мы показывали им, как пишут российские тувинцы, объясняя при этом, что используется кириллица. Кириллицу мончаки называют «славянской письменностью» (*славян бижик*); они уверены, что смогли бы освоить ее без особого труда. В свое время мончаков познакомили с нею русские старожилы.

Образцы разговорной речи китайских тувинцев, их песни и благопожелания мы записали на диктофон, а отдельные архаичные слова и выражения – от руки. Кассетные записи впоследствии были полностью расшифрованы и в настоящее время они хранятся в Рукописной фонде Тувинского Института гуманитарных исследований (г.Кызыл). Специалистам еще только предстоит определить место языка китайских тувинцев в общей системе тувинского языка.

В целом анализ этноязыковой ситуации у различных групп зарубежных тувинцев не позволяет провести резкой границы между ними и тувинцами, живущими в Российской Федерации. Обработка материалов, имеющих отношение к реальной речевой деятельности, убедительно доказывает тезис о существовании у них как развитого тувинско-монгольского двуязычия, характерного для этнических групп Хубсугула и Кобдо, так и тувинско-монгольско-казахского мультилингвизма, наблюдаемого у групп, проживающих на Монгольском и Китайском Алтае.

Языковая ситуация, сложившаяся в настоящее время в этих регионах, характеризуется достаточно прочным равновесием в функционировании одновременно двух и более языков в реальной речевой деятельности. Хотя нельзя говорить о явном преобладании какого-то одного языка в речевом поведении рассматриваемых этнолокальных групп, но с уверенностью можно констатировать наличие весьма отчетливой тенденции к возрастанию роли монгольского языка в производственной сфере и межличностном общении у тувинцев Монголии, и казахского, монгольского и китайского языков у тувинцев Китая.

Особенно ярко активность монгольского языка проявляется у тувинцев Хубсугула и Кобдо, где он проник в такую, казалось бы, закрытую сферу,

как внутрисемейное общение. Здесь, монгольский язык явно превалирует над тувинским. Так, по признанию П. Серен, во время полевых исследований в Хубсугульском аймаке, ей приходилось с некоторыми 30-40-летними тувинцами общаться с помощью переводчика, так как они практически не говорили по-тувински (2000:9). Наши информанты, часто посещающие кобдинских тувинцев, сообщают, что там старики обращаются к молодым на тувинском языке, а те, понимая тувинскую речь достаточно хорошо, все же предпочитают отвечать на монгольском.

На основе этих данных можно предположить, что в дальнейшем у тувинцев Хубсугула и Кобдо будет усиливаться ассимиляция их языка монгольским, при том, однако, что будет и далее существовать реальный билингвизм в межличностном внутри - и внесемейном общении.

В российской этносоциологической литературе принято считать, что развитие двуязычия может иметь две тенденции – экстенсивную и интенсивную (Губогло 1998:69-89). В первом случае двуязычие распространяется «вширь», т.е. вторым языком, в нашем случае - монгольским, овладевают все больше представителей немонгольского этноса. Во втором случае проявляется тенденция к «углублению» двуязычия посредством лучшего овладения вторым языком с использованием его во внутриэтническом общении.

Исходя из этого положения можно утверждать, что тувинско-монгольское двуязычие у хубсугульских и кобдинских тувинцев реализует в своем развитии обе эти тенденции, поскольку, как показывают результаты исследований, налицо достаточно широкое овладение монгольским языком с очень высоким для второго языка уровнем языковой компетенции и его активное использование в реальной языковой деятельности. Необходимо учесть при этом и степень воздействия столь развитого двуязычия на процессы культурной интеграции в ходе межэтнического тувинско-монгольского взаимодействия.

Что касается тувинцев Монгольского и Китайского Алтая, у них, помимо тувинского, наблюдается свободное владение казахским и монгольским языками, которые используются ими в одинаковой степени и гораздо более активно, нежели тувинский, что во многом определяется как уровнем развития их общественных функций в образовании, хозяйственной деятельности, делопроизводстве, так и особенностями дисперсного проживания тувинцев в многоязычной среде. Отнюдь не последнюю роль в этом играет и такой важнейший фактор, как использование этих языков в чтении литературы и газетно-журнальной периодики. В этом случае помимо лингвистического воздействия как такового, тувинцы испытывают и огромное культурное воздействие самого

материала, в значительной степени зависящее от языка, на котором он подается.

Языковая ситуация у монгольских и китайских тувинцев во многом определяется также изменениями лингвистических характеристик языка. Хотя нами не проводился структурный анализ их языка, относящийся к компетенции лингвистов, мы тем не менее попытались, не вдаваясь в подробности изменений таких структурных единиц языка, как лексика, морфология и грамматика, выявить основное их направление. Длительное проживание в географическом и культурно-языковом отрыве от основного массива тувинского этноса, как нам кажется, привело к тому, что у дисперсно расселенных представителей различных этнолокальных и диалектных групп тувинцев произошла значительная редукция лексических и морфологических структур языка в бытовом общении. Это, в свою очередь, способствовало языковой интерференции, т.е. отклонению от устоявшейся структуры языка в силу внешнего воздействия, проявляющегося в фонетике, морфологии, лексике и семантике, нарушении некоторых синтаксических и стилистических норм. У рассматриваемых нами групп это явление получило весьма широкое распространение и служит в настоящее время одним из оснований в осознании ими своего отличия от тувинцев, проживающих в Российской Федерации.

На развитие этноязыковых процессов существенно влияют и языковые ориентации зарубежных тувинцев, их психологические установки на тот или иной язык. Особое значение этот аспект приобретает в связи со способностью языковой предрасположенности, сформированной под воздействием среды, оказывать воздействие на динамику языковой компетенции и характер языковой деятельности. В нашем случае одним из основных показателей в системе языковых предпочтений служит установка тувинцев на язык школьного обучения. Подавляющее большинство как монгольских, так и китайских тувинцев предпочитает обучать детей в монгольской школе, а не в казахской, как следовало бы этого ожидать, учитывая языковое родство казахов и тувинцев. Предрасположенность тувинцев к монгольскому языку в немалой степени обусловлена конфессиональным фактором – монголы, как и тувинцы, являются буддистами.

Достаточно своеобразно обстоит дело с языковой компетентностью: из четырех этнолокальных групп только тувинцы Монгольского Алтая, т.е. жители сумона Цэнгэл свободно владеют тувинским языком (говорят на нем, читают и пишут), в то время как представители трех остальных групп знают язык лишь на разговорном уровне. При этом в старших возрастных группах уровень языковой компетенции значительно выше,

чем в средних и младших группах. У последних по мере снижения их возраста знание тувинского языка становится все менее глубоким.

Такое положение обусловлено возможностью изучения тувинского языка в системе школьного образования, которая, как свидетельствуют наши информанты, неодинаково у различных групп тувинского населения. Однако эта проблема в Монголии, например, решается следующим образом. Так, в начале 1990 г. благодаря общим усилиям между правительствами Республики Тыва и Монголии было достигнуто двустороннее соглашение о подготовке молодых кадров по разным специальностям. Согласно этому договору, осенью того же года в Улан-Баторский государственный университет поехали учиться четыре студента из Тувы, а Кызылский государственный педагогический институт (с сентября 1996 г. – Тувинский государственный университет) принял столько же студентов из Монголии.

Студенты, приехавшие из Монголии в Туву, были тувинцами по происхождению. Двое из них - выходцы из Цэнгэла, одна девушка из Кобдо, другая из Хубсугула. Они вчетвером обучались на тувинском отделении филологического факультета, а по окончании института им была присвоена квалификация учителей тувинского языка и литературы. В настоящее время подготовка таких кадров осуществляется на регулярной основе. Но многие молодые люди, прожив пять-шесть лет в Туве, не особо стремятся вернуться в родные края. Они либо продолжают учебу в аспирантуре, либо создают семьи и оседают в Туве. Лишь единицы возвращаются в Монголию, где, к сожалению, не всегда работают по специальности.

Тувинское правительство намерено и в дальнейшем оказывать всяческую поддержку монгольским тувинцам в сохранении ими родного языка, и это позволяет надеяться, что тувинский язык в Монголии не исчезнет окончательно.

Несколько сложнее обстоит дело с тувинским языком в Китае. Во-первых, у китайских тувинцев нет возможности, во всяком случае, сейчас, общаться с жителями Тувы. Во-вторых, ни местные, ни центральные власти не проявляют заботу о том, чтобы помочь малочисленным этническим группам сохранить свой родной язык, поскольку языковая политика Китая направлена на их ассимиляцию. Осуществляется она путем планомерного заселения национальных окраин страны ханьцами, что ведет к усилению позиций китайского языка в этих регионах. Особенно показательна в этом отношении ситуация в Синьцзяне, где процент ханьского населения увеличился с 5 в 1949 г. до более чем 40 в 1980-х годах (Зарубежный Восток 1986:223). В-третьих, постоянные

контакты между тувинцами Синьцзяна и Монголии, которые имели место в прошлом, за последние десятилетия практически перестали осуществляться, что в немалой степени способствует еще большей изоляции языка китайских тувинцев. Тот язык, который мы застали у них в 1993 году, представляет собой особый диалект тувинского языка со значительным преобладанием монголизмов. Заимствования из других языков, в частности из казахского, заметно уступают, а в языках других групп тувинцев они представлены и вовсе незначительно.

* * *

Итак, подводя итоги нашим исследованиям в области современных этноязыковых процессов, происходящих у тувинцев в Монголии и Китае, отметим следующие основные тенденции, которые, на наш взгляд, составляют их суть.

В результате особенностей расселения и исторического развития зарубежных тувинцев достигнута достаточно высокая степень их языковой ассимиляции со стороны соседних народов. Это привело к тому, что тувинский язык у различных этнолокальных групп приобрел некоторые особенности в области мелодики речи, лексики, фонетики и отчасти грамматики. На язык тувинцев Монголии, например, преимущественно повлиял монгольский, хотя влияние казахского также нельзя отрицать. На язык тувинцев Китая, помимо монгольского и казахского, частичное влияние оказали китайский, уйгурский языки. Фактически зарубежные тувинцы создали самостоятельные диалекты тувинского языка, которые, к сожалению, до сих пор остаются малоизученными.

Широкое распространение получил как тувинско-монгольский билингвизм, так и тувинско-монгольско-казахский мультилингвизм; при этом абсолютное большинство тувинцев демонстрируют свою предрасположенность к монгольскому языку, ставшим средством не только межнационального, но и внутриэтнического общения.

Учитывая постоянно происходящие в языковой ситуации изменения, можно с некоторой долей уверенности предсказать дальнейшее развитие процесса проникновения в культуру монгольских и китайских тувинцев потенциала, накопленного языками соседних народов. Являясь позитивным в целом, этот процесс даже в его нынешнем виде имеет определенный негативный аспект, а именно: уровень и степень знания тувинского языка падают по мере снижения возраста респондентов, что в будущем может привести к потере тувинским языком части позиций, занимаемых им в системе речевой деятельности и языковых ориентаций его носителей. Если ситуация примет такой оборот, то, очевидно, произойдет вынужденная

замена отдельных элементов и целых слоев языковой культуры тувинцев на монголо-казахско-китаеязычный эквивалент.

Однако избежать такого хода событий можно, на наш взгляд, если целенаправленно способствовать распространению этнически значимой информации с помощью печати, радио, телевидения, национальной литературы и изданий на тувинском языке, а также введения тувинского языка и литературы в школьную программу, что уже начали осуществлять монгольские (цэнгэльские) тувинцы. Насколько этот процесс будет успешным, покажет время.

3. Изменения в материальной культуре

Наряду с этноязыковыми процессами изменения в материальной и духовной культуре этноса или его групп являются неотъемлемой составляющей этнических процессов в целом. Значение материальной культуры для этноса как самовоспроизводящейся системы обусловлено той ролью, которую она играет в обеспечении его жизненных потребностей. Не менее важно и то, что наиболее значимые элементы материальной культуры, такие, как жилище и пища, при всех прочих условиях относительно более устойчивы к внешним воздействиям и изменениям социально-экономических условий, нежели некоторые другие элементы материальной (одежда, средства передвижения) и, особенно, духовной культуры.

Для данного исследования изменения в материальной культуре зарубежных тувинцев представляют особый интерес постольку, поскольку с модернизацией культурно-бытовых структур и элементов многие из них исчезают, тогда как отдельные элементы материальной культуры берут на себя функцию этнических определителей. Это особенно присуще развитию этноса или его части в многонациональной среде.

Основные занятия

Основные занятия любого народа теснейшим образом связаны с традиционным хозяйственно-культурным типом. В этнографической науке под хозяйственно-культурным типом понимают «определенные комплексы особенностей хозяйства и культуры, которые складываются исторически у различных народов, находящихся на близких уровнях социально-экономического развития и обитающих в сходных естественно-географических условиях» (Чебоксаров, Чебоксарова 1985:177).

Места проживания тувинцев Монголии и Китая по своим физико-географическим и экологическим особенностям мало чем отличаются от Тувы. Они почти со всех сторон опоясаны горными хребтами, которые

замена отдельных элементов и целых слоев языковой культуры тувинцев на монголо-казахско-китаеязычный эквивалент.

Однако избежать такого хода событий можно, на наш взгляд, если целенаправленно способствовать распространению этнически значимой информации с помощью печати, радио, телевидения, национальной литературы и изданий на тувинском языке, а также введения тувинского языка и литературы в школьную программу, что уже начали осуществлять монгольские (цэнгэльский) тувинцы. Насколько этот процесс будет успешным, покажет время.

3. Изменения в материальной культуре

Наряду с этноязыковыми процессами изменения в материальной и духовной культуре этноса или его групп являются неотъемлемой составляющей этнических процессов в целом. Значение материальной культуры для этноса как самовоспроизводящейся системы обусловлено той ролью, которую она играет в обеспечении его жизненных потребностей. Не менее важно и то, что наиболее значимые элементы материальной культуры, такие, как жилище и пища, при всех прочих условиях относительно более устойчивы к внешним воздействиям и изменениям социально-экономических условий, нежели некоторые другие элементы материальной (одежда, средства передвижения) и, особенно, духовной культуры.

Для данного исследования изменения в материальной культуре зарубежных тувинцев представляют особый интерес постольку, поскольку с модернизацией культурно-бытовых структур и элементов многие из них исчезают, тогда как отдельные элементы материальной культуры берут на себя функцию этнических определителей. Это особенно присуще развитию этноса или его части в многонациональной среде.

Основные занятия

Основные занятия любого народа теснейшим образом связаны с традиционным хозяйственно-культурным типом. В этнографической науке под хозяйственно-культурным типом понимают «определенные комплексы особенностей хозяйства и культуры, которые складываются исторически у различных народов, находящихся на близких уровнях социально-экономического развития и обитающих в сходных естественно-географических условиях» (Чебоксаров, Чебоксарова 1985:177).

Места проживания тувинцев Монголии и Китая по своим физико-географическим и экологическим особенностям мало чем отличаются от Тувы. Они почти со всех сторон опоясаны горными хребтами, которые

практически не пропускают на их территории насыщенные влагой воздушные течения извне. По ландшафту они очень близки к Восточной Сибири, чем обусловлен и их резко континентальный климат. Для этих зон характерны открытые пространства, где отсутствуют возможности для искусственного орошения, но зато имеются обильные разнотравьем пастбища. Здесь такие же, как в Туве, суровые зимы с резкими ветрами и жаркое лето с небольшим количеством выпадаемых осадков. В этих природно-климатических и ландшафтных условиях исторически сложился наиболее рациональный во всех отношениях хозяйственно-культурный тип скотоводов-кочевников.

В настоящее время учеными выявлено несколько локальных вариантов типа кочевников-скотоводов, причем ареалы их чрезвычайно обширны. Достаточно назвать лишь самые основные из них: центрально-азиатский, среднеазиатский, переднеазиатский, аравийско-африканский, южно-африканский и т.д. Каждый вариант в свою очередь имеет свои специфические особенности. Для центрально- и среднеазиатских кочевников, например, характерно преобладание в поголовье домашних животных лошадей и овец, а также распространение войлочных юрт в качестве основного жилища (там же:208). К этим типам в свое время относились многочисленные тюркоязычные и монголоязычные народы древности и средневековья.

По степени подвижности ученые выделяют кочевые, полукочевые и полuosедлые хозяйства (Андрианов 1985:169). К кочевым они относят группы, состоящие из 1-2 семей, которые в течение года передвигаются со скотом по сезонным пастбищам, меняя стойбища не менее 4-6 раз в году, при этом не задерживаясь на одном месте более 1-2 месяцев. Постоянных жилых домов эти группы на зимовках не имеют. Полукочевники имеют возможность в неблагоприятный зимне-весенний период жить 3-4 месяца в постоянных зимних жилищах. Остальное время они кочуют по пастбищам и живут в юртах. К полuosедлым хозяйствам относятся те, которые меняют свое место 2-3 раза в году и фактически живут большую часть времени года оседло. Это обычно скотоводы с крупным рогатым скотом. Они имеют постоянные жилища и хозяйственные постройки.

Применяя предложенную типологию форм подвижности неоседлого населения к тувинцам Монголии и Китая, можно отметить, что для них характерны следующие формы подвижности – кочевно-оседлая, оседло-кочевая, переменнo-оседлая и годовая оседлость с сезонной миграцией части населения. Нельзя не сказать о том, что в последнее время идет процесс изменения характера хозяйственной подвижности тувинцев в

сторону оседлости. Эта тенденция характерна почти для всех бывших кочевых этносов данного региона – монголов, казахов, киргизов, бурят, калмыков, алтайцев и др.

Кочевое скотоводство, которым эти народы занимались веками, не могло не наложить глубокий отпечаток на их культуру и быт. Однако народные революции, происшедшие в Монголии в 1921 г., а затем и в Китае в 1927 г., и последовавшие за ней длительные антифеодальные и антиимпериалистические движения, охватили целиком две страны и оказали сильное влияние на образ жизни их населения. В настоящее время подавляющее большинство бывших скотоводов-кочевников перешло к отгонно-пастбищному животноводству, которое, как считает известный монголовед В.В.Грайворонский, представляет собой не пережиток, не анахронизм, а один из важнейших элементов ныне существующей системы хозяйствования (1975:117-118). По мнению крупного исследователя неоседлых народов Б.В.Андрианова, выработанная на протяжении столетий эффективная система сезонного использования пастбищ, источников воды и минеральных солей является большим культурным достоянием кочевников Центральной Азии, которые в новых условиях уже достигли больших успехов в преобразовании, модернизации и интенсификации кочевого животноводства (1985:176).

Очевидно, здесь следует внести некоторую ясность в выбранную нами терминологию. Дело в том, что некоторые специалисты применяют термин *скотоводство* для обозначения отсталого примитивного разведения животных, а термином *животноводство* называют современное, промышленное. Одновременно большинство специалистов считает скотоводство разновидностью животноводства и связывают его с содержанием лишь стадных копытных животных. Иногда к скотоводству причисляют все виды хозяйства, обуславливающие подвижный образ жизни, основанный на выпасе стад. Мы не станем проводить резкую грань между этими двумя терминами, а будем исходить из того, что речь в принципе идет об одном и том же типе хозяйственного уклада, основанного на содержании и разведении домашних животных.

В рассматриваемых нами регионах животноводство является основной отраслью хозяйства, оно играет чрезвычайно важную экономическую роль в жизнедеятельности всех этнических групп, в том числе тувинской. Являясь основным источником доходов местного населения, животноводство также отражает уровень развития производительных сил в этих обществах.

Монгольские и китайские тувинцы были и остаются непревзойденными животноводами. В их хозяйстве до сих пор сохраняются многие

традиционные черты; формы ведения хозяйства имеют много общего с соответствующей монгольской, что подтверждает факт наличия у них общих черт в материальной культуре. Они так же, как и российские тувинцы, имеют сезонные пастбища, роль которых в животноводстве незаменима — они являются главным условием содержания скота.

Из домашних животных основную хозяйственную роль играют лошади, так как кочевание немыслимо без этих животных, издавна приспособленных человеком для верховой езды и транспортировки груза.

Помимо лошадей в большом количестве разводят крупный и мелкий рогатый скот. Особое предпочтение отдается разведению овец — животных, наиболее приспособленных к тебеневкам, т.е. зимним пастбищам, где скот находится на подножном корму. Содержание скота на подножном корму приводит к постепенному выбиванию пастбищ и к необходимости передвижения на новые места, поэтому исторически сложилось, что в традиционном хозяйственном укладе тувинцев приоритетная роль принадлежит таким видам домашних животных, которые способны к дальним переходам. О степени их распространения свидетельствует тот факт, что в начале XX в. даже считавшиеся бедными хозяйства имели как минимум лошадь или корову, а более состоятельные — три-пять голов крупного рогатого скота и несколько десятков голов овец и коз. Представители же наиболее зажиточных слоев общества владели стадами, насчитывавшими несколько тысяч голов скота.

В незначительной степени у рассматриваемых групп тувинцев развито верблюдо-, сарлыко- и оленеводство, эти направления их деятельности носят сугубо локальный характер и не имеют повсеместного распространения. Верблюдоводство, например, в основном отмечается у кобдинских тувинцев, в местах проживания которых имеются пустыни и полупустыни — наиболее подходящие условия для разведения этого вида животных. Сарлыководство развито у цэнгэльских тувинцев, живущих на границе с Монгун-Тайгинским кожууном Республики Тыва, где в условиях высокогорья традиционно сложился именно этот тип хозяйствования. Оленеводством занимаются хубсугульские тувинцы-туха (цаатаны), живущие в таежной зоне, примыкающей к Тоджинскому кожууну Тувы, где это занятие - ведущая отрасль хозяйства. Хубсугульские тувинцы вместе с живущими рядом дархатами являются единственными оленеводами на территории всей Монголии. Их оленеводство относится к саянскому типу, для которого характерно использование оленя под седло и вьюк, при этом применяются конское седло со стременами и тремя подпругами, особое детское седло и вьючное седло, при езде используется палка. Стадо оленей пасется вольно без пастушеской собаки и постоянного

присмотра пастуха. Результаты многих исследований показали, что саянский тип оленеводства, сложившийся в этом регионе, возник под влиянием коневодства тюрко-монгольских народов и потому максимально приближен к нему (Итс 1991:110; Рассадин 2000:17). Однако по своей экономической значимости верблюдо-, сарлыко- и оленеводство заметно уступают отгонно-пастбищному животноводству, в частности, из-за того, что их ареалы весьма незначительны.

Как бы велика ни была роль животноводства в жизни тувинцев, надо иметь в виду, что они нуждаются и в продуктах земледелия. Если раньше скотоводческие народы удовлетворяли потребности в продуктах земледелия путем обмена или захвата, то впоследствии это так или иначе привело к развитию самостоятельной земледельческой отрасли, хотя и в ограниченном масштабе. Поэтому в тех местах, где позволяют климатические условия, тувинцы занимаются земледелием. Это как бы подсобная отрасль их хозяйства, особенность которой – вполне конкретный набор возделываемых сельскохозяйственных культур. Основной зерновой культурой является пшеница (*кызыл-мас*), причем наиболее устойчивые ее сорта, хорошо приспособленные к хранению в условиях долгой и холодной зимы.

Помимо пшеницы, занимающей большую часть зернового клина, в сопоставимых с ней масштабах возделываются овес (*сула*) и ячмень (*арбай*). Роль овса для тувинцев весьма значительна, так как скот большую часть года находится на стойловом содержании, а одной пшеничной соломы явно недостаточно для его прокорма. Третьей по значению зерновой культурой является ячмень; он практически полностью идет на внутрисемейные нужды, связанные с приготовлением пищи, особенно *соктаан далгана* (тиб. *цампа*), столь популярного блюда в повседневном рационе питания у ряда кочевых народов.

Помимо указанных традиционных культур достаточно большое значение приобрел картофель, дающий стабильный урожай на местных почвах. Выращивают его по-разному: китайские тувинцы — на своих огородах; монгольские — на специальных площадях, отведенных под эту культуру местным руководством.

Местами тувинцы выращивают и другие овощи: арбузы, капусту, морковь, репу, свеклу, огурцы, помидоры, лук. Как сообщают информанты, в Кобдоском аймаке Монголии раньше проживало достаточно много китайцев, они выращивали там все перечисленные виды овощей и заодно приучали к этому занятию местное население. В Баян-Улэгэйском аймаке овощеводство развито в меньшей степени, здесь овощи преимущественно выращивают в теплицах, а капусту часто завозят из других аймаков и по

указанию местного руководства раздают ее поровну всем жителям, вычитая ее стоимость из их зарплаты. Тувинцы, живущие в этом аймаке, не имея привычки употреблять капусту в пищу, вплоть до недавнего времени скармливали ее своему скоту. Практически не знакомы с овощеводством и хубсугульские тувинцы, а тувинцы Синьцзяна занимаются им под влиянием земледельческих народов — китайцев и уйгуров, да и то, как мы заметили, не повсеместно.

Основными видами промыслов у зарубежных тувинцев являются охота, рыболовство и собирательство. В первобытнообщинную эпоху эти формы хозяйственной деятельности человека являлись важнейшими отраслями *присваивающего* хозяйства, которое исторически предшествовало *производящему* хозяйству.

Охота - один из наиболее древних видов деятельности тувинцев - продолжает сохраняться и по сей день. Именно занятие охотой позволило предкам тувинцев, как впрочем, и всему человечеству, перейти на новую ступень биологической эволюции. Являясь одним из видов *присваивающего* хозяйства, охота была способом добывания пищи, обеспечивающим относительную стабильность пропитания в пределах популяции. В настоящее время существуют два исторически сложившихся направления охоты — пушное и мясное, которые различаются не только объектами, но и способами их проведения. Цель пушной охоты в условиях суровой тайги — добыча соболя и белки. Их шкурки приносят основной доход. Лишь попутно и в небольших количествах добывают зайца, сурка, колонка, горностая, суслика, редко выдру, лису, рысь, росомаху. На всех пушных зверей охотятся в основном с ружьем и собакой. Луки и стрелы давно вышли из употребления. Собаки у тувинцев из породы восточносибирских лаек. По своей специализации они делятся на зверовых, соболятниц и бельчатниц. С этими же собаками добывают на промысле в разное время года не только пушных зверей, но и медведей, кабаргу, волков, архара.

Цель мясной охоты - добыча мяса как основной пищи в зимнее время. Для этого охотятся на различных крупных и мелких копытных зверей — лося, дикого кабана, косулю, марала и на птиц — глухаря, рябчика, куропатку, тетерева.

Во время промысла тувинские охотники применяют множество различных приспособлений в виде самострелов, плашек и петель. При необходимости устраивают и ловчие ямы. Как свидетельствовал наш информант, охотник со стажем Иргит Папизан (1957 г. рождения, уроженец Цэнгэла), в горной тайге имеется много таких труднодоступных мест, богатых зверем, в которых его можно добыть только с помощью этих

приспособлений.

Продукты охотничьего промысла в основном полностью утилизируются, но их значение в хозяйстве тувинцев все же незначительна. Охота сейчас не имеет жизненно важного значения, как это было раньше, и существует скорее на любительском уровне. К тому же занятие охотой и в Монголии, и в Китае требует особой лицензии и ограничивается запретом на истребление отдельных исчезающих видов животных, занесенных в Красную Книгу.

Рыболовство изначально играло не очень большую роль в жизни тувинцев, в частности, из-за отсутствия в местах их проживания обширных морских пространств. Наличие рек и озер, хотя и привело к возникновению рыболовства, но лишь в качестве дополнительного промысла. Сейчас им занимаются в основном дети или же отдельные любители этого вида промысла, который служит лишь для удовлетворения личных потребностей, тем более, что рыба традиционно не пользуется особым спросом у тувинцев. Ее считают «водяным червяком» и не рассматривают в качестве серьезного продукта питания (Курбатский 2001:59). Некоторые вообще не едят рыбу (Айыжы 2002:11). Это, очевидно, повлияло и на весьма скудный ассортимент промысловых рыб: хариус, таймень, налим. Их ловят и отправляют на продажу в Китай и Россию (Уламсуренгийн 2003:23).

Собирательство в прошлом для тувинцев имело весьма существенное значение и, по мнению некоторых исследователей, было довольно разнообразно в видовом отношении (Решетов 1990:180). Объектами собирательства являлись употребляемые в пищу дикорастущие плоды, ягоды, орехи, семена и зерна злаков и других трав, корни и корнеплоды, стебли, молодые побеги, листья, почки, цветы, мягкая сердцевина деревьев и пр. Продукты собирательства были достаточно надежными источниками пищи, поэтому этот промысел играл большую роль в жизни тувинцев. Сейчас в основном собирают ягоды, кедровые орехи, дикий лук, иногда выкапывают сарану и кандык, варят их в воде, либо сушат и едят зимой (Уламсуренгийн 2003:118). Необходимость в собирательстве как способе существования и выживания давно отпала.

В целом для хозяйства зарубежных тувинцев характерна направленность на удовлетворение своих потребностей в продуктах питания и предметах первой необходимости. Хозяйство в основном носит комплексный характер: многостороннее использование домашних животных (получение мяса, молока, масла, шерсти, кожи) в сочетании с земледелием, иногда овощеводством и совсем в незначительной степени - с охотой, рыболовством и собирательством.

В настоящее время, помимо традиционного животноводства, тувинцы заняты также в других сферах деятельности, которые свидетельствуют о зарождении у них оседлости. Часть населения по характеру своей работы уже привязана к постоянному местожительству, к аймачному или сумонному центру; в основном это учителя, врачи, инженеры, ветеринары, рабочие деревообрабатывающих артелей и артелей по обработке кожи, плотники, строители, служащие органов управления и других общественных учреждений. Молодые тувинцы, чаще всего монгольские, активно стали выезжать на учебу за рубеж: в Германию, Венгрию, Турцию, Россию и Вьетнам, где приобретают современные специальности (программирование, менеджмент, гостиничный и туристический бизнес), которые также предполагают оседлый образ жизни. Подобная тенденция по мере дальнейшего развития социально-экономических и культурно-бытовых условий жизни этнофоров будет, вне всякого сомнения, усиливаться, но при этом вряд ли произойдет полный отказ от традиционного животноводства, который в любом случае останется приоритетной отраслью их хозяйства.

Пища

Хозяйственно-культурные типы различных обществ определяют характер и состав основной пищи и способы ее получения. В быту современных народов образ питания, как отмечалось ранее, сохраняется значительно прочнее, чем другие формы материальной культуры. В то же время в пище наблюдается много заимствований, своеобразно преобразуемых каждым народом.

Что касается специфики традиционной пищи зарубежных тувинцев, то она в большей мере носит не столько этнический, сколько региональный характер, хотя и воспринимается как символ этничности. Известно, что существует много общих для центрально-азиатского региона видов пищи, которые каждый народ региона с полным правом может назвать своими, «национальными». Это объясняется прежде всего принадлежностью разных народов, говорящих на различных языках и порою исповедующих разные религии, к одному и тому же исторически сложившемуся хозяйственно-культурному типу.

Повседневная пища монгольских и китайских тувинцев свидетельствует о направлениях их хозяйственной деятельности. Она имеет много общего с пищей других скотоводческих народов, а схожесть ее с пищей российских тувинцев настолько очевидна, что нет смысла проводить какую-то грань между ними. Основу питания зарубежных тувинцев составляют мясные и молочные продукты, которые обеспечивают

организм человека животными жирами, белками и углеводами. По существу они едят только мясо, все остальное является как бы добавлением к нему.

Соотношение между потребляемым количеством мяса и молочных продуктов зависит от сезона хозяйственного года, который в силу климатических условий Центральной Азии делится на зимний (ноябрь – апрель) и летний (май – октябрь). В зимний сезон потребляется прежде всего мясо домашнего скота, а также различные виды мучных блюд и продуктов земледелия. В летнем рационе первое место отводится молочным продуктам, второе – мучным изделиям. Однако мясо в этот сезон не исключается.

Тувинцы, как и другие кочевые народы, делят скот на две группы – с горячим дыханием (овцы, лошади) и с холодным дыханием (козы, крупный рогатый скот, сарлыки). Наибольшей популярностью обладает баранина, на втором месте говядина, затем козлятина. Конина употребляется крайне редко, лишь тогда, когда никакого другого мяса нет.

Мясо в основном едят в вареном виде. Большие куски мяса опускаются в подсоленную кипящую воду. Долго варить мясо не принято, так как считается, что при длительной термической обработке все полезные вещества и микроэлементы в нем утрачиваются. Вареное мясо разрезается на мелкие куски, их едят просто так, иногда с диким луком или запивают крепким бульоном. В бульон добавляют макаронные изделия, или крупу, или картофель. В качестве приправы используется дикорастущий лук. В летнее время мясо также сушат и коптят и используют в качестве *хунезин* – провизии.

Тувинцы также издавна знакомы с традицией употребления в пищу крови животных. В этом отношении они отличаются от своих соседей-мусульман, в частности казахов, которые никогда этого не делают из соображения, что в кровь животных в момент их убоя происходит выброс огромного количества ядовитых веществ, вредных для человеческого организма. Для тувинцев же, напротив, блюда из крови животных являются по меньшей мере деликатесом. Кровь забитого барана они сливают в отдельную посуду и используют преимущественно для приготовления кровяных колбас. Колбаса может быть нескольких видов: чисто кровяной, начиненной помимо крови мелко нарезанным салом или внутренностями с добавлением дикого лука и соли.

Обращает на себя внимание тот факт, что иногда тувинцы, в основном китайские, употребляют в пищу мясо домашней птицы, разведение которой не очень характерно для хозяйства скотоводческих народов. Птицу, как правило, держат только очень зажиточные люди. Мясо ее, хотя

и не воспринимается как существенная еда, тем не менее, вносит некоторое разнообразие в мясное меню мончаков. Китайские тувинцы также отдают предпочтение куриным яйцам. Из них готовят яичницу с мясом и к ней добавляют немного зелени. Это наиболее часто употребляемое блюдо в их домах, но оно подается только в качестве легкой закуски к основной еде.

Особой популярностью пользуются блюда, представляющие собой сочетание мяса и муки. Это суп с мясом и лапшой (*узкен быдаа*), пельмени паровые (*боозы*) и обычные (*манчы*), беляши (*хуужууры*), фарш с тестом (*тырткан*) и т. д. Следует подчеркнуть, что мука – постоянный продукт в рационе, восполняющий потребность организма в крахмале.

Наиболее распространенными мучными изделиями являются *боорзаки* — кусочки теста, зажаренные в кипящем масле, и лепешки, представляющие собой самостоятельное кушанье. Они всегда имеются в каждом доме и заменяют хлеб. Интересный факт сообщили наши цэнгэльские информанты. В конце 1980-х годов в их сумоне была открыта небольшая пекарня, где выпекали хлеб по современной технологии. Но эта продукция не пользовалась спросом у местного населения, привыкшего довольствоваться традиционными боорзаками и лепешками, поэтому пекарню вскоре закрыли.

Другими излюбленными блюдами из продуктов земледелия являются *чинге тараа* и ранее упомянутый *соктаан далган* (толченый ячмень). Перед употреблением их непременно заправляют молочными продуктами.

Роль молочных продуктов, так же, как мясных, очень велика в рационе зарубежных тувинцев. Они тысячелетиями вырабатывали различные способы приготовления продуктов из молока: сыра (*быштак*), масла (*саржаг*), сливок (*ореме*), кумыса (*хымыс*), кефира (*тарак*), простокваши (*хойтпак*), сушеного творога твердой (*курут*) и рассыпчатой (*ааржы*) консистенции и др. Технология получения молочных продуктов абсолютно такая же, как у российских тувинцев. При этом, как принято у скотоводческих народов, используются простые приспособления.

Молочные продукты обычно делятся на скоропортящиеся и долгохранящиеся. К скоропортящимся относятся сливки, пресный сыр, простокваша, кефир, молоко, а топленое масло и сушеный творог можно хранить достаточно долго. Сушеный творог часто выполняет функцию «стратегического продукта» для человека, долгое время находящегося в пути. Небольшой мешочек с *курутом* или *ааржы* весом 1-3 кг позволяет ему более месяца обходиться без другой пищи, сохраняя при этом бодрость духа (Даржа 2003:143).

Особо следует подчеркнуть роль содержащих алкоголь напитков молочного происхождения. Тувинцам издавна, как и другим кочевникам, было известно алкогольное брожение молока, например, приготовление кумыса и кефира крепостью до 2-3 градусов. Однако особой популярностью у них пользуется молочная водка — *арага* (монг. *архи*, каз. *арак*), которую гонят из кислого молока. Технология перегонки кислого молока в водку практически ничем не отличается от монгольской.

Молочная водка — непременный компонент застолья во время приема гостей, семейных торжеств и важнейших событий жизненного цикла. Крепость ее в зависимости от степени перегонки и качества очистки варьируется от 11 до 44 градусов. Хранят *арагу* обычно в *когээржике*, кожаном бурдюке (емкостью 5-10 литров), в котором напиток даже в жаркое время остается прохладным (там же:95).

В повседневной жизни основным напитком во все времена был и остается незаменимый зеленый чай с молоком, который по способу приготовления имеет несколько локальных вариантов. Например, в чай, помимо молока, добавляют либо соль, либо масло; иногда то и другое вместе. Тувинцы больше предпочитают пить соленый чай, а казахи и монголы — с маслом. Иногда для большей калорийности в чай добавляют курдючное сало, мелко нарезанные кусочки мяса, боорзаки. К нему также подают изделия домашней выпечки и разные виды сушеного творога.

Чай, который уже несколько веков пьют тувинцы и их соседи, проник к ним из Китая в конце XIУ – начале ХУП в., о чем свидетельствуют источники, в которых говорится, что кочевники в обмен на скот желают среди прочих продуктов (зерно, шелк, табак и т.д.) получать еще и чай (Установление о соли 1975:146-147). Это был кирпичный чай грубого помола, в котором в равной пропорции перемешаны листья и ветви чайного куста. «Кирпичным» его называют потому, что чайную массу прессовали в двухкилограммовые кирпичи и в таком виде экспортировали в соседние страны, населенные кочевыми народами (Жуковская 2002:93). Кирпичный зеленый чай с тех пор прочно вошел в ассортимент традиционных напитков кочевников Азии.

Традиционная система питания дополняется очень небольшим количеством продуктов растительного происхождения, иногда охоты, рыбной ловли и собирательства, которые имеются не всегда и далеко не у всех групп населения.

Благодаря тому, что система питания у тувинцев построена на строгом биохимическом балансе мяса и молочных продуктов, она достаточно жизнестойка, обеспечивает высокую калорийность питания и сбалансирована по соотношению в ней трех основных элементов

биосинтеза: белков, жиров и углеводов, хотя, конечно, несколько уступает по составу и содержанию витаминов системе питания оседлых земледельческих народов.

В системе питания у монгольских и китайских тувинцев помимо ее исконной мясо-молочной основы присутствуют также заимствованные элементы: овощи, зелень, грибы, мед и некоторые другие. Эти инновации появились в ходе исторических контактов тувинцев с проживающими по соседству носителями развитой земледельческой культуры. Благодаря последним в пищевом рационе бывших скотоводов-кочевников появились такие продукты, как картофель, капуста, лук, репа, морковь, которые обеспечивают поступление в организм человека витаминов и минеральных веществ.

Земледельческие народы в свою очередь перенимали от скотоводов способы приготовления, консервирования, хранения и потребления мясных и молочных продуктов, что значительно обогатило их пищевой рацион животными жирами, белками и углеводами. В проблеме подобных межкультурных контактов исследователи выделяют два основных круга вопросов: 1) взаимовлияние моделей питания народов, живущих в сходных экологических условиях и имеющих одинаковые хозяйственно-культурные типы, в данном случае это тувинцы, казахи и монголы; при наличии заимствований частного порядка в целом такой контакт ни к каким существенным изменениям в моделях питания не ведет; 2) взаимовлияние моделей питания народов, принадлежащих к разному типу культур с разными типами хозяйства, в данном случае – кочевых скотоводов тувинцев и оседлых земледельцев – уйгуров, китайцев и частично русских; в последнем случае можно говорить об обоюдной результативности такого контакта (Жуковская 2002:98).

В целом современная кухня тувинцев Монголии и Китая сохранила в своей основе веками складывавшуюся систему питания, базирующуюся на сочетании продуктов скотоводства и земледелия. Будучи наиболее устойчивым элементом материальной культуры, пища тувинцев в определенном смысле имеет и этномаркирующее значение и, таким образом, непосредственно связана с этническим самосознанием народа.

Во время полевых исследований мы неоднократно оказывались участниками совместных трапез, что давало возможность наблюдать и отмечать некоторые детали, которые, с нашей точки зрения, носят не столько этнический, сколько региональный характер. Например, обращает на себя внимание способ, которым китайские тувинцы режут барана. Перед тем, как сделать это, несколько взрослых мужчин вслух читают краткую молитву, смысл которой заключается в испрашивании у духов

Природы разрешения на умерщвление животного. Затем самый опытный в таких делах мужчина кладет живого барана на землю, склоняет его голову над большим тазом и одним решительным движением перерезает животному горло и пускает кровь. Этот способ, по признанию самих тувинцев, был позаимствован ими у казахов. Он иногда применяется и монгольскими тувинцами. В то же время монгольским и китайским тувинцам хорошо известен традиционный способ бескровного умерщвления животного, но они к нему прибегают только во время обряда освещения оваа (*оваа дагылгазы*), сакральный характер которого не позволяет совершать кровавые жертвоприношения.

В качестве столовых приборов монгольские тувинцы используют европеизированные наборы ложек и вилок, а китайские — палочки для еды (*сапык*). Однако для гостей, не умеющих пользоваться палочками, у последних всегда в доме имеются стандартные столовые приборы.

Другой интересный момент – ритуал, предшествующий приему пищи, когда один из старших, обычно седовласый старец, зачитывает текст благодарственной молитвы, которая преимущественно звучит на казахском языке, реже — на монгольском. Все присутствующие негромко вторят ему, держа перед собой руки ладонями вверх, как это обычно принято у мусульманских народов во время намаза. Только после этого приступают к принятию пищи.

Примечательно еще и то, что во время совместных трапез молодые люди не имеют права садиться и подниматься из-за стола раньше старших. Порядок начала и завершения трапезы диктуется исключительно старшими.

Все перечисленные детали характерны не столько для тувинцев, сколько для всех народов центрально-азиатского региона, поэтому можно утверждать, что в повседневных ситуациях, связанных с принятием пищи, одновременно сосуществуют как исконно традиционные черты (способы приготовления и подачи национальных блюд), так и черты, присущие всему данному историко-этнографическому региону. В данном случае пищу зарубежных тувинцев, видимо, следует рассматривать не просто и не только как часть их материальной культуры, но и культуры в целом – как совокупности всех форм адаптации человека к природе, что дает возможность выделить ее в самостоятельную категорию.

Жилище

Народное жилище любого географического района, будь то за Полярным кругом или в тропиках, в горах или степи, приспособлено к условиям природы и климата (Воронина1982:48). Жилище и тесно

связанные с ним хозяйственные и бытовые постройки представляют собой один из главных элементов материальной культуры. Они создаются людьми в процессе коллективного труда, преобразования окружающей естественно-географической среды и активной адаптации к ней (Типы традиционного сельского жилища 1979:5).

По своим типологическим характеристикам жилище зарубежных тувинцев относится к жилищу народов Центрально-азиатского историко-этнографического региона, включающего Монголию, Внутреннюю Монголию, большую часть Ганьсу, Цинхай, Тибет и Синьцзян. Для народов этого региона наиболее характерны различные виды исторически сложившегося разборно-переносного жилища, а также стационарные постройки, при возведении которых используются самые различные материалы.

Традиционным видом жилища у тувинцев является войлочная юрта. Наряду с юртой был известен и чум (*чадыр*). Остовом ему служили очищенные от коры ивовые жерди. Покрывали его корой лиственницы, шкурами домашних коз или войлоком. В прошлом в чумах жили бедняки или молодожены в первое время до переселения в новую юрту (Вайнштейн, Таубе 1984:236). Ныне чум почти полностью вышел из употребления; изредка он встречается у хубсугульских тувинцев-оленоводов, для которых этот вид жилища является традиционным.

В начале XIX в. распространение получили бревенчатые и глинобитные дома. В настоящее время функционируют два вида жилища: традиционная войлочная юрта и дом, который в зависимости от конкретных условий бывает либо деревянным, либо глиняным. В Кобдоском аймаке, где основным строительным материалом служит глина, все дома глинобитные, в то время как в местах проживания других этнолокальных групп преобладает лес и, следовательно, дома там строятся из дерева, преимущественно из лиственницы. Из-за этих различий кобдинские тувинцы отапливают свои дома углем, остальные — дровами. Чтобы обеспечить хорошее отопление в зимнее время, дома обычно строят одно- или двухкомнатными. В редких случаях зажиточные семьи имеют три-четыре комнаты, но в этом случае им приходится ставить дополнительную печь для поддержания равномерного тепла в доме.

Большая часть монгольских тувинцев, особенно чабаны и их семьи, живут в юртах. Сельские жители, как правило, имеют и юрту, и срубный или саманный дом (Маннай-оол 1995:60). В юртах обычно живут в летнее время, в домах — в зимнее. Это удобно еще и потому, что юрта в зимнее время превращается в морозильную камеру, в которых хранят запасы мяса и другие скоропортящиеся продукты, а дом летом — в мини-

гостиницу, где размещают приехавших родственников и гостей.

У китайских тувинцев в стационарных поселениях юрты встречаются крайне редко, но их постоянно можно видеть на чабанских стоянках. Для монгольских и китайских тувинцев юрта до сих пор остается незаменимым и выдержавшим испытание временем видом жилища, прекрасно приспособленным к их образу жизни. Войлочная юрта — довольно древнее жилище, история и генезис которого насчитывают тысячелетия (Графферберг 1948; Вайнштейн 1976, Даржа 2003). О ней написано довольно много и в самых разнообразных аспектах: юрта как один из типов кочевого жилища, включая типологию юрт (Егоров, Жуковская 1979); юрта как основа всей кочевой архитектуры (Даажав 1975, Пюрвеев 1975); юрта как семейная и хозяйственная единица (Humphrey 1974) и, наконец, юрта как модель вселенной в представлении кочевников (Wasilewski 1976; Leroi-Gourhan 1965; Цивьян 1978; Байбурин 1983; Жуковская 2002, с.14-25). Конструкция юрты и ее архитектура являются важнейшим культурным достижением кочевников Евразии, создавших свою особую кочевую цивилизацию. В этом смысле тувинскую юрту правомерно рассматривать как неотъемлемую часть единой культуры кочевых народов.

В этнографической науке принято выделять два типа юрты — тюркскую с изогнутыми палками остова крыши и монгольскую с прямыми. Хотя юрта тувинцев Монголии по всем своим внешним параметрам относится к монгольскому типу, как, впрочем, и юрта тувинцев России, исследователи все же находят в ней некоторые специфические черты. С. Вайнштейн и Э. Таубе, например, отмечают, что у тувинцев юрта дверью ориентирована на восток, а у монголов — на юг. При этом тувинская юрта обычно меньше и ниже монгольской (1984:236). Юрта же китайских тувинцев относится к тюркскому типу; она выглядит наподобие казахской, но при этом не всегда ориентирована на восток.

Известно, что ориентировка жилища у кочевников Евразии является одним из существенных этнических признаков. Из письменных источников следует, что традиция ориентировки жилища на восток связана с хунну и тюрками, на юг — с монголами (Бичурин 1950:50). Так, в мифологии древних тюрков отчетливо прослеживается почитание восходящего солнца, что нашло отражение в обычае располагать вход в ставку кагана на востоке, а также в их многочисленных культово-погребальных комплексах, обращенных «лицом» к востоку (Бартольд 1966:36). К традиции восточной ориентировки восходит и порядок расположения в юрте женской (северной) и мужской (южной) половин.

Однако известны случаи изменения традиции в ориентации жилища,

что, по мнению ученых, связано с этническими процессами в тюрко-монгольской среде. Исследования С.И.Вайнштейна показали, что преобладающая ориентировка юрт в западных районах Тувы на восток, а в центральных, восточных и южных – на юг и юго-восток (1991:36). Подобное наблюдал и венгерский этнограф А.Рона-Таш у казахов Монголии, у которых «дверь юрты обращена на юг» (1964:147). В этих случаях можно определенно видеть влияние монгольской традиции на культуру тюркских народов.

К сожалению, мы не располагаем подробными данными о различиях во внутреннем убранстве юрты у монгольских и китайских тувинцев, но с уверенностью можем сказать, что для любой юрты характерны целесообразность, гармония, интегрированность на едином жилом пространстве таких функционально важных для семьи мест, как спальня, кухня, столовая, кладовая и т.п. (Дьяконова 1995:27). С этим жилым пространством также тесно связаны многие, освященные веками, традиции народа. Отношение к нему, его использование, место в нем каждого члена семьи и гостей в зависимости от их пола, возраста и социального статуса, равно как и размещение отдельных предметов домашнего обихода и культа, достаточно строго регламентировано. Эти сложившиеся традиции регулируют отношения людей и культовую практику в жилище, делают единообразным его интерьер, отражая в организации пространства не только выработанную веками хозяйственную целесообразность, но и в определенной мере социальную структуру общества и сакральные представления. Напротив двери в юрте расположено почетное, сакральное место — *дор*, где стоят ярко расписанные или украшенные серебром сундуки (*антара*), в которых хранятся одежда, меха и другие ценности. Там, «наверху», сидят обычно старшие члены семьи, в первую очередь, мужчины и самые почетные гости. Справа от почетного места находится мужская половина. Здесь хранятся седла и сбруя, оружие и силки, а в непогоду здесь же располагаются только что родившиеся ягнята и телята. На правой стороне у самой двери, часто находится сшитый из окуренной кожи мешок — *когээр*, в котором сквашивается ячье, овечье и козье молоко.

Слева от почетного места, ближе к двери, размещается шкаф с посудой и пищей, на жердях решетчатых стен развешаны куски мяса. На этой стороне стоит кровать (раньше деревянная, сейчас — металлическая). Эта сторона юрты считается женской.

В центре, под дымовым отверстием, находится очаг – семантический центр юрты, который выступает как точка отсчета при организации ее пространства и место, вокруг которого протекает вся жизнь семьи. Очаг

также — связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений. Раньше эта идея передавалась с помощью весьма материальных предметов, а именно трех камней, которые возили с собой при перекочевках (Жуковская 2002:18). Позже, вплоть до середины XX в., над камнями стоял еще и железный таган. На его четырех подпорках помещался котел. Впоследствии в обиход вошли закрытые железные печи, значительно уменьшившие опасность пожара (Таубе 1994:12).

В юртах зарубежных тувинцев часто можно увидеть на полу казахские цветные войлочные ковры, а также занавески с цветной вышивкой казахской работы (Монгуш 1997:26).

Во второй половине XX в., особенно у монгольских тувинцев, заметно выросло число общественных зданий, чаще всего построенных из глиняных кирпичей и покрытых штукатуркой. К началу 1980-х годов, по наблюдениям Э. Таубе, картина еще более изменилась: участки оседлых жилищ — ансамбль из юрты и бревенчатого дома, иногда с хозяйственными постройками — были уже обнесены заборами; кирпичных домов, в том числе трехэтажных, стало гораздо больше (1994:11). По сообщениям наших информантов, в конце 1990-х годов в Баян-Улэгэйском аймаке было освоено строительство блочных домов; блоки изготавливаются из смеси глины и пепла, что, по утверждению местных жителей, является не менее экологичным и долговечным строительным материалом, чем дерево.

Жилой комплекс у китайских тувинцев также состоит из основного дома, как правило, незамысловатого по своей архитектуре, и небольшого низенького сооружения четырехугольной формы, т.е. так называемой хозяйственной пристройки. Внешне этот объект выглядит малопривлекательно: крыша засыпана землей, на ней растут травы-сорняки, окна как таковые отсутствуют, вместо них — одна-две небольших проема. Зато роль этого небольшого пространства в жизни семьи достаточно существенна. Оно служит основным местом приготовления пищи, поэтому обычно в правом от входа углу находится большая печь. В течение дня на этом пространстве неоднократно собираются все члены семьи для совместной трапезы.

В некоторых случаях жилой комплекс дополняется такими хозяйственными постройками, как кладовая, навес, закрытые или открытые скотные дворы (*кажаа*), помещение для хранения сена, дров и т.д. По размерам и качеству дополнительных хозяйственных построек можно судить о материальном благосостоянии семьи.

Отдельно следует сказать об интерьере жилых домов, в котором присутствуют как общие для монгольских и китайских тувинцев черты,

так и специфические. И те и другие до сих пор используют традиционную мебель ручной работы (всевозможные сундуки, невысокие столы, шкафы, кушетки). Наряду с нею в быт входит передвижная мебель фабричного производства. В большей степени это характерно для тувинцев Монголии; в последнее десятилетие они активно обзаводятся наборами корпусной мебели, обладание которыми стало элементом престижа.

Все дома тувинцев радиофицированы. Телефонной связью преимущественно обеспечены монгольские тувинцы. Что касается технической оснащенности, то и здесь положение у монгольских тувинцев значительно лучше. Практически каждая семья имеет телевизор, у зажиточных он обычно цветной, у малоимущих — черно-белый. Постепенно распространение получают магнитофоны, фотоаппараты, видеоприставки, видеокамеры, холодильники, стиральные машины, пылесосы и другие электробытовые приборы. Чтобы приобрести такие товары, тувинцы специально ездят в большие города, так как к ним их пока не завозят. Думается, что в скором времени положение изменится — монгольский рынок начал осваивать отдаленные уголки страны. Интернет и мобильная связь также начинают активно входить в жизнь монгольских тувинцев.

В отличие от них дома тувинцев Китая практически не имеют технической оснащенности. Только в Ак-Хаба, в доме местного начальника Солонго Шингила, мы видели цветной японский телевизор, видео- и аудиомангнитофоны, фотоаппарат и видеокамеру. Хозяин также имел движок, которым пользовался в летнее время, когда местную электростанцию из-за ее малой мощности временно отключают. Более зажиточного человека, чем Солонго Шингил, мы в этих краях не встречали; его уровень жизни — исключение из общего правила. Однако японский исследователь М.Тодорики, посетивший китайских тувинцев в 2007 году, отмечает, что в Ак-Хаба и Ханасе уже появились компьютеры, но не в частных домах, а в государственных учреждениях. Некоторые из кок-моначаков даже дали ему свои электронные адреса, что свидетельствует о том, что они пользуются Интернетом. Мобильная связь также получает распространение, но ею пока пользуются преимущественно руководящие работники. М.Тодорики также обращает внимание на участвовавшие за последние пять лет визиты китайских туристов в этот регион страны. Он считает, что это в будущем может сильно повлиять на уровень и образ жизни кок-мончаков, до этого находившихся в относительной изоляции и не испытывавших столь сильного влияния со стороны титульной нации (см. Todoriki 2009).

Возвращаясь к интерьеру домов, следует отметить, что у китайских

тувинцев, в отличие от монгольских, существуют некоторые требования к нему, которые условно можно назвать «казахским стандартом». Например, у них считается, что каждая уважающая себя семья должна иметь несколько одеял. По традиции, их аккуратно складывают в углу самой большой комнаты, где принимают гостей. Количество одеял указывает на социальное положение владельца: чем больше их, тем больше он может принять гостей, предоставив им ночлег в своем доме. У китайских тувинцев также принято украшать стены домов коврами и изделиями. Если таковых не имеется, то вешают большие цветные картины, календари или плакаты. Очень часто у них висит портрет Мао Цзедун, которого почитают как Великого Учителя и отца всех народов Китая. Причем столь почтительное отношение к своему покойному вождю вовсе не наигранно - люди его любят вполне искренне.

Для сравнения отметим, что характерной деталью интерьера у тувинцев Монголии является висящая на стене либо установленная на высоком комоду небольшая застекленная рама с фотографиями всех членов семьи и ближайших родственников. Этим они очень похожи на российских тувинцев, особенно живущих в сельской местности.

В целом в интерьере тувинских домов влияние казахской культуры присутствует в большей степени, нежели монгольской. Наиболее ярко это проявляется у этнолокальных групп в Баян-Улэгэйском и Кобдоском аймаках, а также Синыцзяна. У хубсугульских тувинцев, напротив, значительно сильнее ощущается влияние монгольской культуры.

Вместе с тем во всем жилищном комплексе зарубежных тувинцев, включая внутреннее убранство и интерьер, хозяйственные и бытовые постройки, легко обнаруживаются отдельные черты, объединяющие их с тувинцами Российской Федерации, что, в свою очередь, позволяет говорить о наличии единого этнокультурного пласта на территориях трех государств.

Одежда

Одежда на протяжении многих веков объединяла людей одной этнической общности, противопоставляя их всем остальным. Как любое явление материальной культуры, такое противостояние играло существенную роль в сохранении и упрочении этнического самосознания (Поршнева 1974:4). Одежда также указывала на этническую, половую, возрастную принадлежность и социальное положение человека (Гаген-Торн 1933:122). Одежда - замечательный пример того, как люди наряду с использованием этой части материальной культуры создают свой собственный образ через неповторимые комбинации материалов, покроя,

украшения. Эти элементы культуры могут сообщить многое о происхождении народа и его идентичности.

Традиционная одежда прежде всего отражает эстетические идеалы народа, которые складываются в зависимости от конкретных естественно-географических, природно-климатических условий и исторических причин. В то же время распространены случаи, когда в результате влияния политических или религиозных факторов конкретная нация заимствовала отдельные детали традиционной одежды или весь комплекс целиком у соседних народов. Тувинская национальная одежда в этом отношении не является исключением.

В одежде тувинцев Монголии и Китая прослеживается довольно четкая тенденция к смене национальных особенностей региональными, т.е. характерными для целого историко-этнографического и вместе с тем природно-хозяйственного региона. Таким образом, их национальный костюм сформировался на основе переработки традиционных форм и большей частью представляет собой сочетание традиционных и региональных черт. В этом случае, как нам кажется, тувинская национальная одежда выступает не столько как знаковая система или символ самовыделения народа, сколько как показатель степени приспособления тувинцев к конкретной этнической и историко-культурной среде. Длительное проживание бок о бок с другими народами, безусловно, оказало существенное влияние на их одежду. О большой схожести одежды тувинцев с одеждой других народов Синьцзяна неоднократно упоминает Л.А.Чвырь (1990:193-194).

Несмотря на наличие иноэтнических влияний, традиционный костюм монгольских и китайских тувинцев при большом их сходстве и некоторых отличиях все же был и остается внешней формой выражения их этнического самосознания, стойким этническим определителем, помогающим отличать «своих» от «чужих», соплеменников от иноплеменников, сородичей от чужеродцев.

Система выкройки тувинского халата из ткани предельно проста, экономна, целесообразна, отличается продуманностью и отсутствием лишних деталей. Длина халата как у мужчин, так у женщин, как правило, до щиколотки. Халат подпоясывают мягким матерчатым поясом. Мужчины в качестве непременных принадлежностей традиционного мужского костюма носят нож в ножнах, огниво и камень. Обязательным дополнением к традиционному халату является головной убор: кепка или шляпа для мужчин, платок для женщин. В холодное время все носят теплые меховые шапки.

Покрой, манера ношения одежды, характер отделки, как заметили

наши информанты, придают каждой этнолокальной группе тувинцев своеобразие и неповторимость, выделяя их среди других.

Тувинцы дают довольно высокую оценку своему традиционному халату. Он, по их мнению, прекрасно приспособлен к выполнению основной утилитарной функции: прост, удобен, хорошо защищает тело от резких перепадов температуры, ветра и насекомых. Он также четко отражает эстетический идеал и представление тувинцев о красоте.

Однако за последние 30-50 лет традиционная одежда тувинцев претерпела значительные изменения. Преобладающим типом ее стала обычная современная одежда. Подавляющее большинство наших информантов не видят в своей одежде каких-либо существенных отличий от одежды окружающих их народов. В повседневном быту они носят универсальную одежду городского типа: брюки, куртки, пиджаки, юбки, платья, кофты, свитера, кроссовки, туфли, сапоги и т.д. Многие мужчины в Синьцзяне, занимающие руководящие посты, носят своеобразную униформу – синие брюки и китель с накладными карманами, которые были популярны в 1950-х годах (Тенишев 1995:42), но сейчас сохранились только на периферии.

По всей вероятности, процесс нивелировки национально окрашенных черт в одежде и ее унификации с одеждой «общегражданского» стандарта у рассматриваемых групп происходил не сразу, а поэтапно. Подтверждением этому служат свидетельства пожилых людей о том, что еще в первой половине XX в. во многих семьях имелись традиционные народные костюмы, надевавшиеся во время праздников и свадеб. Постепенно они стали заменяться одеждой промышленного производства, в связи с чем, естественно, уменьшилась потребность в самостоятельном изготовлении национальной одежды, но при этом полного отказа от нее не произошло.

Вместе с тем многие тувинцы, как монгольские, так и китайские, до сих пор шьют нательное белье, легкое платье и верхнюю одежду, в том числе для детей.

Процесс стирания национально-специфических черт коснулся и обрядовой одежды. В настоящее время обрядовый костюм как таковой встречается крайне редко, его функции в зависимости от обстоятельств выполняет повседневная одежда с теми или иными отличиями. К таковым относятся определенные тона в одежде, специальные головные уборы, обязательное наличие каких-либо деталей и т.п. Чрезвычайно интересно здесь то, что срабатывает механизм переноса знаковых функций с одного этнически окрашенного семиотического комплекса (традиционная одежда, ее состав, орнамент, традиционные украшения) на другой, интерэтнический (повседневная одежда, ее состав, цвет, наличие особых деталей).

Тувинцы также перестали широко использовать традиционные народные украшения, заменяя их покупными ювелирными изделиями массового производства.

В целом для одежды монгольских и китайских тувинцев характерно, с одной стороны, бытование ее современной формы, которая обычно встречается у жителей стационарных поселений, с другой – национальной, присущей в основном чабанам, ведущим традиционный кочевой образ жизни.

* * *

Таким образом, традиционная материальная культура зарубежных тувинцев представляет собой феномен, характеризующийся: 1) наличием общих черт, характерных как для монгольских, так и для китайских тувинцев; 2) приспособлением материальной культуры как жизнеобеспечивающей системы к местным природно-климатическим условиям; 3) заимствованием некоторых элементов материальной культуры окружающего нетувинского населения; 4) утратой отдельных этнически маркирующих элементов, особенно в одежде.

Хозяйство тувинцев по-прежнему включает в себя достаточно развитое животноводство в сочетании с земледелием. В значительной степени традиционные черты прослеживаются и в домашнем хозяйстве, при этом домашние промыслы (особенно охота и собирательство) и связанные с ними трудовые навыки до сих пор не утрачены.

Основная тенденция этнокультурных процессов - нивелировка этнически значимых черт в материальной культуре и ее унификация с вненациональными формами культуры. Традиционные национальные черты более всего сохраняются в жилище и пище.

В современной, так же, как и в традиционной, материальной культуре тувинцев Монголии и Китая продолжает отчетливо наблюдаться этнолокальная специфика, сложившаяся в результате активного культурообмена тувинцев с местным монгольским, казахским и частично китайским населением. Это проявилось в формировании единого культурного комплекса у тувинских этнолокальных групп, в многочисленных культурных заимствованиях, нашедших свое отражение в жилище и системе питания зарубежных тувинцев.

4. Процессы в духовной культуре

Познание хода и внутренней логики процессов, происходящих в этническом образовании, невозможно без анализа состояния его духовной культуры. Это особенно важно, когда этническая специфика из сферы

Тувинцы также перестали широко использовать традиционные народные украшения, заменяя их покупными ювелирными изделиями массового производства.

В целом для одежды монгольских и китайских тувинцев характерно, с одной стороны, бытование ее современной формы, которая обычно встречается у жителей стационарных поселений, с другой – национальной, присущей в основном чабанам, ведущим традиционный кочевой образ жизни.

* * *

Таким образом, традиционная материальная культура зарубежных тувинцев представляет собой феномен, характеризующийся: 1) наличием общих черт, характерных как для монгольских, так и для китайских тувинцев; 2) приспособлением материальной культуры как жизнеобеспечивающей системы к местным природно-климатическим условиям; 3) заимствованием некоторых элементов материальной культуры окружающего нетувинского населения; 4) утратой отдельных этнически маркирующих элементов, особенно в одежде.

Хозяйство тувинцев по-прежнему включает в себя достаточно развитое животноводство в сочетании с земледелием. В значительной степени традиционные черты прослеживаются и в домашнем хозяйстве, при этом домашние промыслы (особенно охота и собирательство) и связанные с ними трудовые навыки до сих пор не утрачены.

Основная тенденция этнокультурных процессов - нивелировка этнически значимых черт в материальной культуре и ее унификация с вненациональными формами культуры. Традиционные национальные черты более всего сохраняются в жилище и пище.

В современной, так же, как и в традиционной, материальной культуре тувинцев Монголии и Китая продолжает отчетливо наблюдаться этнолокальная специфика, сложившаяся в результате активного культурообмена тувинцев с местным монгольским, казахским и частично китайским населением. Это проявилось в формировании единого культурного комплекса у тувинских этнолокальных групп, в многочисленных культурных заимствованиях, нашедших свое отражение в жилище и системе питания зарубежных тувинцев.

4. Процессы в духовной культуре

Познание хода и внутренней логики процессов, происходящих в этническом образовании, невозможно без анализа состояния его духовной культуры. Это особенно важно, когда этническая специфика из сферы

материальной культуры переходит в сферу духовной жизни, что наблюдается в нашем случае.

При рассмотрении состояния духовной культуры тувинцев Монголии и Китая мы исходим из общепринятого положения, что культура как система состоит из трех частей: а) культурного наследия, слагающегося из исторически унаследованных ценностей и ценностей, созданных в современную эпоху; б) механизма распространения культуры — от неформального общения до средств массовой коммуникации; в) потребления культуры — приобщение к ней, освоение ее людьми.

Исследование духовной культуры зарубежных тувинцев построено на рассмотрении их национально-культурных ориентаций, на характеристике системы их семейной и календарной обрядности, которая, помимо всего прочего, включает в себя широкий спектр религиозных представлений, имеющих отношение к различным эпохам и потому представляющих для нас несомненный научный интерес. Для того чтобы выявить роль и место тувинской национальной культуры в духовной жизни монгольских и китайских тувинцев, мы в первую очередь попытались определить уровень знания ими тувинского фольклора и, по возможности, современной тувинской литературы.

Со знанием тувинского традиционного фольклора дело обстоит более или менее благополучно. Исследователи отмечают бытование всех его жанров у трех основных этнолокальных групп в Монголии. Э. Таубэ, например, выделяет среди цэнгэльских тувинцев три группы рассказчиков: исполнители сравнительно длинных фольклорных произведений; исполнители более коротких текстов; исполнители коротких произведений (1975:108). Значительное место в фольклорном репертуаре занимают волшебные и богатырские сказки, сказки о животных, сказки социально-бытового характера и героические сказания. Наряду с ними встречаются также произведения повествовательного фольклора «малых форм» — этиологические сказки и легенды. А в загадках и пословицах отражены быт, хозяйственная деятельность и материальная культура тувинцев, их представления об окружающем мире. Особое место в фольклорной традиции принадлежит благопожеланиям (*йорээл*), их в основном произносят во время обрядов и праздников. К благопожеланиям очень близки восхваления (*мактал*) — они весьма коротки, две, четыре или шесть строк. В прошлом восхвалялись даже различные местные божества (Taube 1972:119-138).

У китайских же тувинцев, как нам показалось, традиционный фольклор представлен не столь широко и разнообразно, как у монгольских, но он, тем не менее, очень популярен. Мы зафиксировали у них несколько

жанров, в основном сказки, легенды, благопожелания, которые исполнялись в узком семейном кругу. Наши информанты также сообщали, что знают много тувинских загадок, пословиц и поговорок.

Что касается тувинской литературы, мы с сожалением вынуждены констатировать, что представители всех этнолокальных групп, за исключением цэнгэльских тувинцев, знакомых с произведениями таких известных писателей Тувы, как Виктор Кок-оол, Салчак Тока, Кызыл-Эник Кудажи и ряда других, обнаруживают полное незнание данного предмета.

Весьма примечательны, на наш взгляд, предпочтения зарубежных тувинцев в сфере музыки и танцев. Спектр музыкальных интересов у них оказался достаточно широким и своеобразным. Как у монгольских, так и у китайских тувинцев чрезвычайно развито песенное творчество; праздники у них «часто сопровождаются многочасовым коллективным пением, которое может порою длиться до глубокой ночи» (Таубе 1975:109). Здесь, пожалуй, можно согласиться с Г.Е.Грумм-Гржимайло, утверждавшим, что тувинец «поет в пути, на отдыхе и на работе, поет один» (1926:113) и с известным музыковедом А.В.Анохиным, считавшим, что «из всех тюркских племен сойоты (тувинцы – М.М.) самое певучее племя», у которого, по его наблюдениям, 95 % поющего элемента (РФ ТИГИ, т.299, д.2125, л.19). Другой исследователь песенного творчества тюркских народов А.Н.Аксенов отмечает, что большая часть традиционных песен тувинцев имеет лирико-созерцательный характер, а основной обобщающий и поэтический образ этих песен – образ родного края (1964:28).

В песнях монгольских и китайских тувинцев любовно воспеваются «великие реки» – Енисей, Иртыш, Кобдо, «великие горы» – Саяны и Алтай, степи и долины, а также Танды-Тыва – родина тувинцев. Эти образы ассоциируются то с кочевьями, то с воспоминаниями об охоте, то с мыслью о любимом и верном друге – коне, постоянном спутнике, называемом в песнях множеством ласковых имен (Аксенов 1964:28). «В специфическом воплощении музыкально-выразительными средствами образа родной природы, - пишет В. Ю. Сузукей, - в создании своеобразного ее звукообраза отразилась самобытность этнического миропонимания, мировосприятия, мироощущения, преломленного в художественном сознании народа» (2002:117).

Некоторые исследователи считают, что песенное творчество тувинцев не получило бы такого широкого распространения и развития, не будь скотоводство их основным занятием. В качестве аргумента выдвигается следующий тезис: у юного пастуха, следующего целый день за стадом,

пасущимся то по горному склону, то в долине реки или на степных просторах, возникает вполне естественная потребность в передаче чувств, переживаний и дум, навеянных окружающей природой, воспоминаниями или мечтами. В большинстве случаев она удовлетворяется посредством пения или различного рода звукоподражаниями, иногда игрой с эффектом эха или же музицированием на разных инструментах, изготавливаемых из подручных материалов – листьев, стволов зонтичных или зерновых культур и т.д. (там же:117).

Многие информанты признавались, что научились петь в раннем детстве, когда целыми днями пасли скот, и с тех пор поют при первом же удобном случае. Песни у них, как правило, исполняются на одну и ту же мелодию, хотя по смыслу и содержанию они совершенно различны. А. В. Анохин находил мелодии тувинских песен самобытными и отрицал присутствие в них постороннего музыкального влияния (см. Кыргыз 2002:14). О богатом разнообразии текстов народных песен можно судить по материалам, собранным Г.Золбаяром (1993) и Э.Таубе (1995).

По мнению Э. Таубе, цэнгэльские тувинцы крайне редко исполняют казахские песни, хотя живут с казахами бок о бок и владеют их языком (1975:109). Однако информанты утверждают обратное – тувинские народные песни, несмотря на их богатый репертуар, все же менее востребованы, так как большинство монгольских и китайских тувинцев предпочитают слушать и петь монгольские и казахские песни; китайские исполняются ими значительно реже, что объясняется слабым знанием китайского языка (Монгуш 1997:55).

Аналогично обстоит дело и с народными танцами — предпочтения отдаются танцам соседних народов. Особой популярностью пользуются современные вальс, танго, фокстрот, полька и др. Еще в середине 1950-х годов Э.Р.Тенишев заметил, что для всех народов Синьцзяна танцы являются самым излюбленным видом отдыха, причем его несколько удивило, что женщина танцует с женщиной, мужчина с женщиной и редко женщина в паре с мужчиной (1995:73, 144). Оказавшись в Синьцзяне почти пять десятилетий спустя, мы увидели почти то же самое, разве что танцующих парами мужчин и женщин стало немногим больше.

Значительный интерес как к тувинским, так и к нетувинским традиционным песням и танцам проявляют представители старших возрастных групп. Объясняется это, очевидно, тем, что они прожили большую часть жизни в относительно замкнутой среде и в меньшей степени испытали воздействие культурно-информационного потока извне. В отличие от них молодежь больше ориентирована на современные песни и танцы, что также легко объяснимо. Сейчас многие из них получают

образование либо в профтехучилищах, либо в высших учебных заведениях. Выезжая на учебу, они попадают в иноязычную многонациональную среду с ее, как правило, наднациональными культурными установками.

Другой важной сферой духовной культуры этноса является обрядность, в первую очередь, семейная и календарная, - именно она несет основную этническую нагрузку и является механизмом межпоколенной передачи этнической информации. По мнению многих ученых, семейная обрядность отличается большой степенью сохранности традиционных элементов, а наиболее значительный индикатор ее сохранения – свадьба. Традиционная свадьба монгольских и китайских тувинцев, представляющая собой исторически сложившийся комплекс обрядов и обычаев, состоит из нескольких этапов: сватовство (*айтырар*), определение дня свадьбы (*хун коргузер* или *товун айтырар*), совместное чаепитие, устраиваемое родственниками жениха и невесты (*шайлалга*), переезд невесты в аал жениха (*кенинин орун-дожээн экээри*) и, наконец, свадьба (*куда дужурер*).

Собирая материал о свадебной обрядности, мы столкнулись с весьма архаичным обычаем: при переезде невесты в аал жениха ее родственники, особенно женщины, устраивают громкий прилюдный плач. Для них это очень скорбный момент, означающий, с одной стороны, прекращение членства невесты в ее родном клане, с другой – ее вхождение в качестве нового члена в семейно-родовую группу мужа. Пожилые информанты уверяли нас, что в прошлом подобного обычая у них не существовало, однако мы увидели в нем рудимент древнего обряда. Выдавать дочь замуж и при этом плакать так, словно случилось несчастье, – явление в прошлом довольно распространенное у многих народов мира. Этот обычай до сих пор бытует у соседей тувинцев – казахов и монголов.

В целом же свадебная обрядность тувинцев не претерпела больших изменений. По глубокому убеждению информантов, они ни в ближайшем, ни в отдаленном будущем не отступят от традиционной модели свадебного обряда, как это сделали тувинцы Российской Федерации, у которых свадьба представляет собой домашнее застолье, а свадебный обряд включает в себя больше русских, чем тувинских элементов.

Особого внимания заслуживает комплекс обрядов, сопутствующий детям в период младенчества — от рождения до трех лет, - в котором отразились, с одной стороны, религиозные верования, связанные с традиционными добуддийскими ритуалами, с другой — исключительно бережное отношение тувинцев к детям, которое, по мнению многих исследователей, является наиболее ярко выраженной чертой их национального характера (Manchen-Helfen 1931:80; Таубе 1994:14).

Дети для тувинцев — самое дорогое из того, что у них есть; в них они видят главный смысл своей жизни. У разных авторов встречаются одни и те же детали, по которым можно судить, насколько привилегированное положение в обществе занимают дети: к ним относятся удивительно нежно и заботливо, их никогда не наказывают, до трех лет держат нагишом, а зимой укутывают в меха, кормят грудью до тех пор, пока не начнут ходить. Ребенка не целуют, а нюхают, что является наивысшей формой ласки у тувинцев. Дети «целыми днями ползают по полу в юрте и только на ночь укладываются в люльку вроде корытца, в которую вниз насыпана зола, затем положена шерсть, хорошо расчесанная и вымытая, поверх которой кладется мягко выделанная шкура, в мех которой ребенок запеленывается и затем зашнуровывается к краям люльки, чтобы ночью не мог выпасть» (Шишкин 1914:105; Традиционная культура 2003:180-181).

Бездетность в тувинском обществе воспринимается как большое несчастье, поэтому нет ничего предосудительного в том, чтобы взять на воспитание чужого ребенка. Ребенок — это лучшее, что может пожелать себе человек. Д.Каррутерс отмечает, что у тувинцев содержать детей в большом количестве не считается бременем, напротив, многодетность обеспечивает им дальнейшее продолжение рода (1914:248). Э. Таубе пишет: «Почти за шесть месяцев, которые я прожила среди тувинцев в их юртах, принимая участие в их жизни, я не разу не видела, чтобы ударили ребенка. Существует множество защитных обрядов и табу, чтобы уберечь ребенка от всего злого» (1994:14).

К числу последних относится целая система иногда рациональных, но часто суеверных предписаний, которые в одинаковой мере присущи как монгольским, так и китайским тувинцам, например, обмазывание лба ребенка сажей, если вечером его должны вынести из дома; пришивание к его одежде когтя медведя или орла, которые, по поверьям, защищают от порчи и сглаза; запрет перешагивать через одежду ребенка, дабы не лишиться его покровительства добрых сил; обычай давать ребенку несколько имен, чтобы обманывать таким образом злых духов, вознамерившихся забрать его душу (там же:14).

Если дети в семье часто умирают, то, желая сохранить новорожденному жизнь, ему дают неблагозвучное имя монгольского или тувинского происхождения. В этих же целях иногда мальчика называют женским именем, девочку — мужским; или девочку одевают как мальчика, а мальчика как девочку, при этом первой стригут волосы, второму, наоборот, их отращивают и заплетают в косу. Подобный тип защитной магии широко известен и монголам, о чем свидетельствуют неоднократные

упоминания о нем в литературе (Викторова 1983:57).

Очень популярен у тувинцев праздник «первой колыбели», устраиваемый на третьи или седьмые сутки после рождения ребенка. До этого он безотлучно находится с матерью и спит с ней в одной постели. Поскольку тувинские семьи, как правило, имеют больше одного ребенка, детей принято растить в одной и той же колыбели, которая переходит от старших детей к младшим. Если нужна новая колыбель, ее изготавливают родственники роженицы по материнской линии (Серен 2000:15).

Прежде чем положить новорожденного в колыбель, его обмывают освященной и ароматизированной можжевельником водой, затем его пуповину кладут в маленький мешочек, который привязывают к изголовью колыбели, где он висит до тех пор, пока малыш не покинет свое первое ложе. Под малыша подкладывают *одек* – сушеный овечий помет, который выполняет функцию «активного памперса», так как помимо задачи пропускать и впитывать влагу, удерживать тепло, он еще обладает определенным бактерицидным свойством (Даржа 2003:122). Э. Таубе праздник «первой колыбели» называет обрядом очищения матери и ребенка от скверны, якобы всегда сопутствующей родам — нечистому акту с точки зрения традиционных представлений (1982:32).

Следующий широко бытующий обряд у монгольских тувинцев называется «*дук алыр*», у китайских — «*хылбыын алыр*»; в литературе он известен как обряд первой стрижки. Совершают его родители и родственники ребенка по достижении им трехлетнего возраста (считая внутриутробный период развития). Обряд этот, сопровождаемый преподнесением ребенку щедрых даров в виде скота и предметов личного пользования, знаменует переход от младенчества к детству. Более детально он исследован в работах Э. Таубе (1982:30-36) и П. Серен (2000:12-25), что избавляет нас от его описания. Следует лишь заметить, что между монгольскими и китайскими тувинцами нет принципиальных различий в проведении обряда; более того, он полностью совпадает с аналогичным обрядом, ранее бытовавшим у российских тувинцев, который сохранился у них в пережиточной форме.

Достаточно востребованными являются некоторые предохранительные обряды, связанные с определенными годами в жизни человека. У тувинцев, как и у других народов, пользующихся лунно-солнечным календарем, год, наступающий через каждые 12 лет жизни, считается переломным. Чтобы эти знаменательные и критические периоды жизни пережить максимально благополучно, обычно предпринимается ряд превентивных мер. Это может быть обращение к ламе или шаману, если таковые имеются поблизости, а в случае их отсутствия - к почтенному старцу с просьбой

совершить определенные обряды; получение консультации у человека, сведущего в астрологии, относительно того, чего следует избегать, от чего отказаться или воздержаться, какие древние магические ритуалы совершить и т. д. Вступление в критический возраст, или «пограничные годы», называемое у тувинцев *чылы кирер*, знаменует собой переход индивида от одного цикла к другому. Если включить в возраст человека внутриутробный период, как это обычно делалось у тувинцев, то переломными оказывались 13-й, 25, 37, 49, 61-й год и т. д. Если же отчет вести с момента рождения, как это принято сейчас, то критическими следует считать 12-й, 24, 36, 48, 60-й год и т. д.

Необходимость предупредительных мер диктуется представлениями об опасностях, подстерегающих человека, достигшего этого возраста. Это могут быть потеря родных или близких, внезапная болезнь, несчастный случай и даже смерть. Возникновение подобных несчастий связано с учением о соответствующих определенным годам стихиях: дерево, огонь, земля, вода, железо. Как известно, внутри каждого большого 60-летнего цикла имеется пять малых 12-летних, соответствующих смене пяти элементов, или стихий, следовательно, жизнь человека через каждые 12 лет оказывается под знаком другого элемента. Магический «перевод» из одной стихии в другую необходим для преодоления опасностей. Таким образом, «пограничные годы» в отличие от тех лет, когда совершаются такие социальные переходы, как достижение совершеннолетия, вступление в брак, наступление отцовства или материнства, подчеркивают зависимость человека от природных фаз и ритмов Космоса.

В том случае, когда в одной семье оказываются два человека, разница в возрасте которых составляет 60 лет, что означает совпадение стихии и названия животного, в год которого они родились, устраивается специальный предохранительный обряд, восходящий к древним представлениям тувинцев о родстве душ и связи, существующей между близкими родственниками, в том числе между душами живых и мертвых. Лама или шаман, приглашенный на этот обряд, «отделяет» старшего и младшего, чтобы они не находились в зависимости друг от друга. Подобный обряд встречается и у соседних народов, в частности у монголов (халха, дэрбэтов, захчинов).

Предохранительные обряды совершаются через каждые 12 лет, в годовщину циклического знака, под которым родился человек. Их цель – магическое обеспечение благодати человеку в очередном цикле его существования. Раньше, если пограничные годы переживались человеком тяжело, например, он заболел, терял жизненную силу, становился подверженным несчастным случаям, то прибегали к весьма

распространенному обряду «выкупа душ»: из теста лепили человеческую фигурку, на которую «переносили» все физические и душевные недуги человека, после чего выносили ее из дома и сжигали. Сейчас этот обряд практически изжит; он изредка встречается у хубсугульских тувинцев, среди которых до настоящего времени встречаются достаточно сильные шаманы, способные исполнить его с максимальным эффектом, как это делали их предшественники в начале XX века.

Человеку, вступившему в пограничный год, рекомендуется крайне осторожно обращаться со своими волосами, поскольку они связаны с жизнью и жизненной силой. Их нельзя стричь без особой необходимости, а остриженные волосы не следует выбрасывать и оставлять на видном месте; их полагается собрать, закопать или сжечь, чтобы тем самым обезопасить себя от возможного их использования людьми, обладающими способностями к черной магии. В мифологических представлениях не только тувинцев, но и монгольских народов есть образ злого духа *шулбуса* (монг. *шулмас*), часто выступающего в облике ведьмы, магическая сила которой заключена в золотом волосе или пучке волос на затылке. Человек, завладевший этими волосами, вынуждает ее исполнять его желания (Жуковская 1988:88-99; 2002:115). Поэтому для вступившего в критический возраст соблюдение табу, связанных с волосами, становится своеобразной защитной магией. Аналогичное отношение к волосам какместилищу жизненной силы человека встречается в мифологии, фольклоре и религиозных представлениях многих народов мира.

Однако у тувинцев, как и у монголов, наряду с возрастными магическими обрядами, призванными обеспечить человеку счастье и стабильность в очередном 12-летнем цикле, существует также понятие об «опасном узле» (т.е. стечении обстоятельств), когда превентивная магия должна быть во много раз усилена. Так, раз в 36 лет происходит совпадение циклического животного знака и *менги* (монг. *мэнгэ*), т.е. «родимых пятен», под которыми родился человек. Соответственно 37-й и 73-й годы его жизни (с учетом времени утробного развития) считаются неблагоприятными и требуют особого внимания (Жуковская 2002:118).

Внесем уточнение. Система *менги* охватывает собою цикл из девяти лет, каждому из которых соответствует определенное количество «родимых пятен». Счет годов внутри цикла ведется не по нарастающей, а по убывающей (от девяти до одного): девять красных, восемь белых, семь синих, шесть белых, пять желтых, четыре зеленых, три синих, два черных, один белый. Влияние «родимых пятен» на жизнь человека не подвергается сомнению, хотя и никак не объясняется обычной житейской логикой (там же:117). Обряд «очищения родимого пятна» подробно был

описан А. М. Позднеевым еще в конце XIX в. Для его исполнения требовалась земля, взятая с девяти гор, девять черных и девять белых камней, белая и черная овчина, песок со дна реки, земля с любой могилы и т.д., а также небольшая фигурка из теста, заменяющая человека. Все несчастья с помощью магии переносились на нее, а счастье доставалось живому человеку (1887:430-431).

«Опасность» этих возрастных рубежей связана с магической ролью чисел 9 и 12. Тридцать седьмой год в жизни человека – это год, когда пересекаются друг с другом завершение третьего двенадцатилетнего цикла и четвертого девятилетнего. Первый цикл календарный, второй – связанный с *менги*. Точно так же 73-й год – это год, когда совпадают шестой двенадцатилетний цикл и восьмой девятилетний. Но самым опасным считается 81-й год. Н. Л. Жуковская полагает, что представление о его опасности связано с тем, что число 81 рассматривается как девятикратно повторенный цикл из девяти *менги*. Старики называют 81-й год «плохим возрастом» (монг. *муу нас*, тув. *багай назын*). Считается, что он может нанести урон не только самому человеку, но и его семье и даже аалу, где он живет. Поэтому негативные последствия наступающего возраста стараются свести до минимума. С этой целью за несколько недель или дней до наступления Нового года в семье устраивается праздник по случаю исполнения 81-го года ее члену. Готовят полагающиеся в данном случае угощения, произносят благопожелания, дарят подарки. В день наступления Нового года, в соответствии с народной традицией, всем добавляют один год к достигнутому возрасту – юбилюру, таким образом, исполняется 82 года, т.е. ему удастся «перескочить» «плохой возраст», в котором он пребывал всего лишь несколько недель или дней (2002:118). Стариков, умерших на 81-м году жизни, тувинцы даже хоронят особым образом (Дьяконова 1975:112).

Важное место в семейной обрядности принадлежит погребальному обряду, в котором часто проявляются прямые заимствования из аналогичных обрядов окружающего монгольского населения, причем, как правило, в редуцированной форме. Этому, кстати, немало способствует общая с монголами религия.

Смерть, по представлениям тувинцев, наступает тогда, когда жизненная сила *амы-тын* покидает тело, а душа-сознание *сунезин* устремляется в поисках нового перевоплощения.

Вера в перевоплощение душ умерших, в возможность перехода души из одной оболочки в другую является одним из древнейших анимистических представлений. Материалы, собранные по этому вопросу у народов, находившихся на первоначальных ступенях социального

развития, свидетельствуют, что при нерасчлененности представлений о неживой природе и о месте человека в природе возникают верования, согласно которым души людей могут перевоплощаться в другие существа. Аналогичные представления имеют место и в более поздних религиозных системах, в частности в буддизме они являются основополагающими.

К сожалению, погребальный обряд зарубежных тувинцев практически не изучен, но общаясь с информантами, мы обнаружили, что он, с одной стороны, имеет много общих черт с погребальным обрядом российских тувинцев, с другой – в нем присутствуют и отличительные черты.

В первую очередь нас удивило большое количество эвфемизмов и других тщательно разработанных метафорических замен, используемых монгольскими и китайскими тувинцами, чтобы избежать прямого упоминания о смерти. Так, чаще всего, говоря об умершем, употребляют следующие выражения: «отправился на тот свет» (*кызыл дустай берген*), «Богу душу отдал» (*Бурган-дываажан оранынче чорупкан*), «отправился в рай» (*шыи оранче чорупкан*), «приказал долго жить» (*чорта берген или чок апарган*), «покинул мир» (*ырак чорупкан*), «ушел в блаженство» (*таалай берген*), «отошел в мир иной» (*дыштаны берген*), «уснул» (*караан шимген*).

Со слов информанта Бадарчы Баярсайхана (1972 г. рождения, уроженец Цэнгэла) мы записали более архаичные эвфемизмы, употребляемые монгольскими тувинцами в значении «умер», «скончался»: *чин соортур* (заниматься перевозкой грузов на вьючных животных), *калыр* (оставаться), *ужуп калыр* (падать), *донгаяр* (наклониться), *тору аралчыыр* (сменить родство), *улуг аалга баар* (уйти в большой аал), *Эрлик эжиин ажыдар* (открыть врата царства Эрлика), *тыныштын саны долар* (задохнуться), *чер ызырар* (кусать землю), *даи сыртаныыр* (положить под голову камень), *ынгай болур* (убегать), *тынындан азар* (лишиться жизни), *чык болур* (подвергнуться удару), *оялык манаар* (дождаться поляны), *ышкындырар* (быть потерянным, потеряться), *дус дужурер* (разгружать соль), *дыштаныыр* (отдыхать), *хомдурер* (быть засыпанным землей).

Погребальный обряд состоит из нескольких этапов; он строится таким образом, чтобы провести границу между миром живых и мертвых. Покойника стараются похоронить как можно быстрее, предварительно спросив у ламы или шамана, в какой день, час назначить похороны, в какую сторону вынести тело и какое место выбрать для захоронения. Приглашенный служитель культа непременно должен быть тувинцем.

Траурный этикет предписывает родным и близким покойного не делать того, что обычно в подобной ситуации делают соседи-казахи, а

именно: рвать на себе волосы, одежду, царапать ногтями лицо, биться головой о стены дома, громко плакать, чтобы таким образом не причинить массу беспокойств его душе. Считается, что слезы родных могут превратиться в озеро и стать преградой на пути души покойника в царство властителя загробного мира Эрлик хана. Согласно традиционным представлениям, именно он решает, в ком должна возродиться душа умершего: в животном, растении, в человеке и т. д. Царство Эрлика (*Дываажан*) находится чуть выше земли, в северо-западном направлении, не соприкасаясь с небом, но в другой космической зоне, чем Земля. *Дываажан* делится на две области: *Шамбал Дываажан*, куда попадают души праведных людей, и *Тамы Дываажан* — место для душ грешных людей. Решение об отнесении души к хорошим или плохим Эрлик принимает в согласии с Курбусту ханом, главой небесного мира, которого тувинцы после принятия буддизма стали называть Бурхан-башкы (Дьяконова 1975:89).

Покойника обычно переворачивают на левый бок, а у изголовья кладут деньги, белый *кадак* (монг. *хадак*), небольшие предметы, которые покойник при жизни постоянно носил при себе. Это могут быть курительная трубка, огниво, складной ножик, кисет и т.д. Рядом с телом помещают небольшой столик и на него ставят тарелки с ритуальным угощением, а также зажженную свечу, которая должна гореть и в последующие дни. Смысл этого обряда - в кормлении души усопшего и освещении ему пути в Царство Эрлика.

На третьей сутки покойника выносят из дома ногами вперед; если же он находился в юрте, то выносят с боку юрты (женщину с правой стороны, мужчину – с левой), для чего специально приподнимают боковые решетки. До места захоронения его несут мужчины, которых называют *соок салыр улус* (те, кто хоронят кости); от других участников траурной церемонии их отличает особым образом надетый традиционный халат: его воротник загнут вовнутрь, а передний подол вывернут наизнанку и прикреплен к поясу (Серен 2000:50-51).

На рубеже ХУШ-ХІХ вв. тувинцам были известны несколько способов захоронения. Н. Катанов, побывавший у тувинцев Монгольского Алтая, сообщает о погребении в земле с установлением статуи возле могилы, вытесанной из камня или вырезанной из дерева (1894:128).

Другим, не менее распространенным способом захоронения было наземное, когда умершего оставляли на поверхности земли завернутым в ткань или в деревянном ящике. По утверждению наших информантов, этот способ широко практиковался вплоть до середины 1950-х годов. Большое значение придавалось тому, насколько быстро труп поедался

хищниками. Если это происходило за короткое время, это означало, что покойник вел праведную жизнь и его душа переродится в мире богов; если труп залеживался долго, считалось, что умерший был грешником, плотью которого пренебрегают даже животные.

По свидетельству пожилых людей, тувинцы также сжигали покойников вместе с вещами, принадлежавшими им при жизни. Правда, так они поступали только с очень знатными людьми и ламами высокого ранга, которые еще при жизни отличились особыми заслугами и благородными поступками.

Из всех перечисленных способов кремация была одним из наиболее ранних, известным еще со времен Чингисхана, а открытое труповыставление - более поздним, возникшим, как считают специалисты, под влиянием буддизма. Но позже эти способы захоронения постепенно исчезли и до настоящего времени сохранился только один — захоронение в земле, который фактически стал общегражданским обрядом погребения. На могилу ставится деревянная или металлическая тумба, увенчанная пятиконечной звездой или каким-нибудь другим символом; реже устанавливают большой надмогильный памятник.

По возвращении с похорон все участники обряда в обязательном порядке совершают очистительный обряд - омовение специально приготовленной водой *хымыраан* (смесь воды, молока и можжевельника), после чего устраивается поминальный ужин.

Как оказалось, время поминок у монгольских и китайских тувинцев, с одной стороны, и российских — с другой, не совпадает. Последние устраивают их на 7-е и 49-е (7х7=49) сутки. Наши монгольские и китайские информанты сходятся только в том, что первые поминки у них проводят на седьмые сутки. Монгольские тувинцы, во всяком случае, цэнгэльские и кобдинские, вторые поминки устраивают на 40-й день, а заключительные — через год. Китайские тувинцы поминают покойника дважды — на седьмые сутки и в годовщину смерти. Больше, чем через год, душу покойника тревожить не принято. В течение этого времени она, по шаманским представлениям, обитает в мире духов, где встречается с душами ранее умерших родственников, а по буддийским представлениям, пребывает в бардо — в промежуточном состоянии между смертью и новым перерождением, во время которого, как полагают, могут появиться помехи для души покойного, особенно, если она неправильно реагирует на наступившую смерть и испытывает привязанность по отношению к оставшимся в живых родственникам. Поэтому шаман или лама, приглашенный на поминки, помогает душе покойного правильно оценить ситуацию и благополучно расстаться с миром живых.

Интересно, что монгольские и китайские тувинцы для проведения поминальных обрядов приглашают в основном шамана. Информанты утверждают, что им легче найти человека, обладающего шаманским даром и способного устроить «встречу-разговор» с душой умершего, чем грамотного ламу, который мог бы провести обряды в соответствии с предписанными буддизмом правилами. С этим утверждением в целом можно согласиться, хотя следует внести некоторые уточнения.

Впервые шаманство стало известно у народов Северо-Восточной и Центральной Азии. Впоследствии проявления и следы шаманского культа были обнаружены у многих народов, различных по своей этнокультурной и конфессиональной принадлежности и живущих в разных частях света, что не просто расширило территориальные границы бытования шаманства, но и привело к утверждению в науке точки зрения об универсальном характере этого явления, способного существовать не только в качестве самостоятельной или доминирующей формы религиозного мировоззрения, но и в рамках других религиозных систем – буддизма, христианства, ислама (Булатов 2004:7).

Шаманизм таким образом представляет собой древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены общества общаются с потусторонним миром благодаря посредничеству шамана, который наделен особой силой и с помощью магических процедур способен переживать состояние экстаза. Если шаман действует в качестве медиума (посредника) и контролирует события, находясь в общении с духами, ламы не вступают в прямой контакт с духами и действуют не по зову, а согласно предписанным правилам. Ламы – это привилегированные хранители сакрального знания, но они только посредники между людьми и духовными силами. Их поведение носит регулируемый и предсказуемый характер. Занимая свою должность, они не нуждаются в постоянном подтверждении собственного статуса, как это приходится делать шаманам (Тишков 2003:89).

С другой стороны, шаманский дар - не столь редкое явление и в наши дни. В отличие от лам, шаманы чаще всего самолично ощущают и определяют свою «богоизбранность» и оказывают свое влияние через личные способности и создание своей клиентуры. «Человек, которому суждено сделаться шаманом, рано начинает чувствовать свое предрасположение к этому, - писал еще в 1880-х годах Г.Н.Потанин, - он становится больным и по временам впадает в бешенство. Некоторые по несколько лет воздерживаются от вступления в камы (хамы – М.М.), потому что участь шамана не завидная; камы, как говорит народная примета, не бывают богаты. Но это воздержание обходится им дорого;

оно соединено с большими страданиями; отдаленные звуки бубна сначала приводят такого болезненного человека в легкую дрожь; его начинает подергивать, потом подергивания становятся сильнее и сильнее; человек начинает кривляться, глаза разгораются; он вскакивает, мечется, дурит» (1883:56).

Современные ученые рассматривают шаманство как религиозно-культурный феномен, который связан с выполнением медиаторской функции между миром людей и сверхестественным миром духов или богов. Необходимым условием для лица, исполняющего функции этого посредника – шамана, является умение входить в особое измененное, экстатическое состояние сознания, в котором он вступает в общение с духами. Диапазон функций шамана очень широк, он включает в себя лечение людей и животных, изменение погоды, проводы душ умерших на тот свет, предсказание, ясновидение и т.д. Свои необычные способности шаман, как считается, получает от духов, избравших его на служение (Булатов 2004:7).

Признаки, по которым можно понять, что человека ждет шаманская стезя, остались такими же. И дар этот чаще всего передается внутри одного рода. Если в роду был шаман, то «кровь его непременно отродится в потомках», это как «дворянская порода», как «белая кость». Если сын или дочь шамана не обнаружат в себе шаманского дара, это не означает, что линия преемственности прервалась – кто-нибудь из будущих потомков обязательно родится с этим призванием (Потанин 1883:57).

Во время поминок шаман может передать родственникам «тайную», «скрытую» информацию, которую он, в свою очередь, получает от покойника. Это чрезвычайно важно с точки зрения принятия ряда превентивных мер. Например, во время «встречи-разговора» с душой умершего, она может сообщить шаману не только о причинах своей смерти или какие-то свои особые пожелания, но и предсказать, что ждет его родственников в ближайшие два-три года. Если им грозят беды, то шаман по просьбе родственников совершает обряд по предотвращению неблагоприятных предсказаний. Монгольские и китайские тувинцы, как, впрочем, и российские, этому моменту придают исключительно важное значение, поскольку уверены, что если не принять превентивных мер, все произойдет именно так, как было предсказано.

Редкое участие лам в поминках указывает на то, что буддизм в среде монгольских и китайских тувинцев не имеет столь глубоких корней, как шаманизм, хотя есть свидетельства очевидцев о существовании в прошлом у них буддийских храмов. В конце XIX в. А.Позднеев лично посетил один из них, который находился в урочище Кок-Дугай, штат его состоял

из 100 лам, а само здание хурэ служило также резиденцией местного тувинского правителя. Другие хурэ находились на реке Чингиль и Турхунай, впадающей в Кобдо. В 70-х годах XIX в. в результате набегов извне они были полностью разрушены и разграблены. С тех пор кок-мончаки так и не сумели заново отстроить их, сколько бы об этом не мечтали их ламы (1896:364). Та же участь постигла монастыри монгольских тувинцев, с той лишь разницей, что их методично уничтожали в годы революции по указанию «сверху».

В отличие от буддизма шаманизм, не нуждающийся в институциональном оформлении, до сих пор сохраняет свои позиции и продолжает играть доминирующую роль в религиозных представлениях зарубежных тувинцев. В них одной из важнейших, если не самой важной, чертой является акцент на органической связи человека и живой природы. Как известно, на заре своего развития человек не отделял себя от природы, а отождествлял себя с ее явлениями и силами (Косвен 1953:142). Природа служила для него неиссякаемым источником и гарантом жизни. По представлениям тувинцев, все, что их окружает, живет и дышит. Познавая мир и природу, они сравнивали с ними самих себя как реальность и, таким образом, объясняли себя через окружающий мир, а окружающий мир – через себя.

В религиозных представлениях монгольских и китайских тувинцев такие природные объекты, как реки, горы, источники, деревья, олицетворяли силы реального и мифического Космоса, и человек призывал их к себе в союзники, в честь них устраивал различные культовые обряды. Он как бы заручался их поддержкой, чтобы обеспечить благополучие членов своего рода, а духи-хозяева этих объектов вовлекались шаманом в совершаемые им ритуалы при осуществлении последним роли посредника между миром людей и миром духов. Многократные подтверждения тому мы находим в работах Э.Таубе, которая непосредственно наблюдала различные обряды семейно-бытового и общественного характера, имеющие в своей основе древние анимистические представления, согласно которым «все существующее на свете является одушевленным и весь мир населен множеством добрых и еще большим числом злых духов» (1994:12).

К особо почитаемым местным духам-хозяевам принадлежит хозяин того места, на котором ставится юрта (тув. *хонаш*), где к веревке, натянутой меж колышков, привязан молодняк, где находится коновязь, а в теплое время выполняется множество хозяйственных работ: забой скота и переработка продуктов животноводства, обработка мехов и кожи, изготовление кожаных веревок и арканов, чистка и изготовление оружия,

взбивание шерсти и производство войлока. Этому духу-хозяину каждое утро приносят жертву (разбрызгивают первый сваренный чай с молоком), равно как и огню очага, который, когда им не пользуются, старательно сохраняют, засыпав пеплом (там же:12-13).

Поклонение огню (*от дагылгазы*) — один из древнейших обрядов тувинцев. Огонь как объект культового и мифологического почитания занимает важное место в системе духовной культуры зарубежных тувинцев. На это указывают бытующие до сих пор у них многочисленные запреты, связанные с огнем: нельзя в него плевать и стряхивать пепел, перешагивать через огонь, касаться его острыми и колющими предметами, бросать в огонь грязь и мусор, лить кровь убитого животного, ибо все это оскверняет и оскорбляет духа-хозяина домашнего очага. Обряд *от дагылгазы* в Монголии и Китае устраивают 23-25 числа 12-го месяца по лунному календарю, т.е. за несколько дней до Нового года, в то время как в Туве его проводили поздней осенью. Эту разницу Л.К.Хертек объясняет тем, что в первом случае обряд символизирует возрождение солнца посредством огня, во втором — придачу огнем силы «дряхлающему» солнцу (2000:52). Тувинцы издавна верят в очистительную силу огня, поэтому обряд *от дагылгазы* иногда устраивается в связи с чьей-то болезнью в надежде, что языки пламени отгонят злых духов.

Весьма интересные сведения об обрядах, бытовавших в прошлом у китайских, а также надо полагать, и у монгольских тувинцев, но утративших значение в наши дни, приводит китайский исследователь Хэ Синлянь. Из них следует, что помимо вышеперечисленных, очень распространенными были культы солнца, неба, луны, воды и земли. Так, Хэ Синлянь пишет, что перед принятием первой утренней пищи тувинцы непременно совершали обряд поклонения солнцу, как источнику тепла и света.

Обряд поклонения небу в основном сводился к кормлению духа неба, в жертву которому приносили жеребенка. Люди таким образом спрашивали у духа неба обильных дождей во время летней засухи.

Обряд поклонения луне представлял собой трехкратную молитву. Мужчины и женщины совершали ее в разное время. Женщины молились в полнолуние, а мужчины — в первых числах нового месяца.

У монгольских тувинцев до сих пор сохраняется поклонение созвездию Большой Медведицы, которое устраивается в новолуние. По звездам старики гадают, каким будет месяц, какая будет погода (Уламсуренгийн 2003:124-125).

Раз в год проводили обряд освящения источника (*суг бажы дагылгазы*). Ритуальная сторона его восходила к древним представлениям

о необходимости передать земле «жизненную силу» путем снискания ее у духа-хозяина животворящего источника. Особую актуальность обряд приобретал во время начала сельскохозяйственных работ, а также в период длительной засухи. У тувинцев Монголии до сих пор принято во время сенокоса обливать друг друга водой, а если рядом есть речка или озеро, туда по очереди бросают всех (Хертек 2000:53). Иногда обряд устраивали в честь больного, чья болезнь «происходила» от воды. В этом случае обряд превращался в лечебное мероприятие, которое проводил либо шаман, либо лама.

Обряд поклонения земле как «родившей тысячу вещей» первоначально был самостоятельным обрядом, но позже он слился с обрядом освящения оваа (*оваа дагылгазы*) и стал представлять собой сложный комплекс обрядовых действий и ритуалов (Хэ Синлян 1986).

Здесь мы подошли к вопросу о календарной обрядности зарубежных тувинцев, но прежде чем подробно остановиться на нем, следует заметить, что политические события, происшедшие в регионе в начале XX в., привели к определенной ломке традиционной календарной системы тувинцев. Испытав сильное влияние со стороны бывшего СССР, Монголия и Китай не только встали на путь социалистического развития, но и приняли атеизм в качестве основной идеологии народных масс. Результатом этого шага стали уничтожение монастырских комплексов и культовых сооружений, гонения на служителей культа, которые чередовались с жесткими репрессивными мерами, а также запрет на официальное проведение обрядов и праздников традиционного календаря, в которых так или иначе проявлялось религиозное сознание. В первую очередь это коснулось обряда *оваа дагылгазы* и *Шагаа* — тувинского Нового года по лунно-солнечному календарю.

Монгольские и китайские власти рассматривали любые национальные праздники и обряды как пережитки прошлого и призывали общество вести с ними беспощадную борьбу. В Китае отношение к ним изменилось в начале 1980-х годов, когда правительство страны взяло курс на реформирование общества, в результате которого всем народам, проживающим в стране, официально разрешили отмечать их национальные праздники, проводить традиционные обряды, ритуалы и церемонии. Десятью годами позже такое же право получили российские и монгольские тувинцы. С тех пор тувинцы ежегодно в начале лета устраивают обряд освящения оваа, а также празднуют традиционный Новый год, который, кстати, как утверждают монгольские тувинцы, отмечался ими и ранее, но только нелегально.

Интересно отметить, что в обряде *оваа дагылгазы* этномаркирующую

функцию берет на себя не религия как таковая, а лишь ее внешняя форма. Имея довольно привлекательное оформление, этот обряд в том виде, в каком он возродился, претерпел глубокую трансформацию, являя собой в некоторой степени измененный аналог бытующего у проживающих рядом монголов обряда *обо тахих*.

Култ *оваа* (монг. *обо*), чрезвычайно широко распространенный у многих народов Центральной Азии, имеет древние корни, уходящие в глубь веков. Внешне оваа представляет пирамиду, сложенную из плоских камней, которая на ранних стадиях существования культа осмыслялась, с одной стороны, как жертвоприношение духу (каждый прохожий присоединял к пирамиде свой камень), с другой – как жилище духа, предтеча будущих храмов в честь божеств в религиях классового общества (Жуковская 1987:29).

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

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

В настоящее время обряд освящения *оваа* - общественный праздник, призванный играть консолидирующую роль, объединяя различные

тувинские роды в единое целое. Самым подходящим местом его проведения по-прежнему являются горы, так как возвышенности, по представлениям тувинцев, - любимое место обитания духов — хозяев местности. Чтобы соорудить *оваа* на горе, туда на волах и лошадях подвозят тальник, из которого делают нечто вроде шалаша с входом во внутрь; основание *оваа* обрамляют большими плоскими камнями, чтобы сильный ветер не смог разрушить сооружение.

Именно на возвышенности во время обряда совершаются действия сакрального характера. Религиозная часть обряда, имеющая скорее символическое значение, в основном сводится к тому, что специально приглашенный по этому случаю лама или шаман устраивает «кормление» духов-хозяев местности, приносит им ритуальную жертву, просит их содействовать хорошему травостою, богатому приплоду скота, здоровью и долголетию людей. Значительное место отводится благопожеланиям, хвалебным гимнам, высоким речам, которые произносятся почетными членами общества в особо торжественной тональности. В своих речах тувинцы прежде всего восхваляют родную землю, вскормившую их и дарующую им свои богатства, людей, живущих на ней, которые своей активной трудовой деятельностью преобразуют ее в «райский уголок земли».

Затем все участники обряда спускаются в долину: долина — противоположность возвышенности, - это место, где живут обычные люди с их радостями и бедами, болезнями и грехами. Чтобы не тревожить духов своими мирскими забавами, заключительную часть обряда устраивают в долине (Кужугет 2002:11). Она, как правило, насыщена всевозможными элементами праздника: исполняются песни и танцы, устраиваются традиционные спортивные состязания по борьбе *хуреш*, конным скачкам и стрельбе из лука.

Новый год *Шагаа* — также один из самых значительных праздников в календарной обрядности зарубежных тувинцев. Он не имеет фиксированной даты; начало его может смещаться в пределах конца января — конец февраля. Это самый желанный, самый продолжительный праздник, представляющий собой целый комплекс обычаев и обрядов, игр и развлечений, религиозных и эстетических воззрений народа. *Шагаа* является тем временным промежутком, когда уже завершены сельскохозяйственные работы уходящего года и начинается подготовка к работам нового цикла. Время наступления Нового года воспринимается как особое, сакральное время, когда происходит разрыв между прошлым и будущим, сопровождающийся борьбой между добром и злом в их космическом значении. В то же время это - праздник, утверждающий

великую «связь времен» жизни, человечества и Вселенной.

За несколько дней до наступления *Шагаа* вся территория аала тщательно убирается. Жилища внутри и снаружи очищают от снега, грязи и пыли. Войлочные ковры, кожаные выючные мешки, постель, одежду, обувь выносят и трясут на снегу, все старое выбрасывают или сжигают. В этих предновогодних домашних хлопотах просматривается древнейший обряд изгнания нечисти и скверны из дома. С возрождением буддизма такие очистительные обряды стали проводиться и в небольших храмах, которые в основном строят монголы. Попытки тувинцев восстановить свои прежние родовые хурэ пока безуспешны из-за отсутствия средств. Возможно, здесь также сказывается их большая приверженность к шаманизму, чем к буддизму, который, как считают исследователи, не сумел глубоко внедриться в среду тувинцев (Таубе 1994:12).

Канун Нового года у тувинцев называется *чансар*. В это время уважаемые пожилые люди произносят благопожелания, весьма разнообразные по содержанию. Одни из них призваны способствовать цветению трав и богатому приплоду скота, другие содержат пожелания благоденствия и счастья всем родственникам в новом году и во всей последующей жизни, многочисленного потомства и т.д.

Монгольские и китайские тувинцы встречают Новый год с первым восходом солнца. Чтобы не пропустить этот важный момент, взрослые стараются не ложиться спать, так как, по существующему поверью, в новогоднюю ночь Будда объезжает на своей колеснице Землю и, если ему попадаются спящие люди, он принимает их за мертвых и не благословляет.

В первый день *Шагаа* принято обмениваться особым новогодним приветствием *амырлажыр*: младший протягивает старшему обе руки ладонями вверх, старший возлагает на них сверху свои руки ладонями вниз. Это приветствие обязательно не только в первый день наступившего года, но и в течение последующих двух недель; таким жестом люди выражают уважение друг к другу, пожелание благополучия и удачи. Аналогичный жест хорошо знаком и соседям тувинцев - монголам. Первый день *Шагаа* проходит во взаимных визитах, сопровождающихся обменом подарками. Обычай новогоднего обмена подарками обязателен и играет очень важную роль в системе социальных ценностей тувинского общества. Стоимость подарка не имеет большого значения, главным считается проявление внимания. Не принято дарить всего несколько вещей – колющие и режущие предметы, зеркало и одежду, которая надевается сверху вниз (головной убор, свитер, футболка), так как она «отнимает голову» у того, кому преподносится. Предпочтительно дарить что-то белое: молочные продукты, белый *кадак*, белый мех и т.д. У

тувинцев в дни празднования Нового года очень почитается белый цвет, который в символике ряда тюрко-монгольских народов ассоциируется с представлением о счастье. Под счастьем тувинец чаще всего подразумевает изобилие скота и всего, что является производным от него: мяса, молока, шерсти, меха и т.д.

В первый день Нового года каждый аал совершает коллективное жертвоприношение духам — хозяевам местности возле небольшого *оваа*. В основе обряда лежит идея магии плодородия — люди около *оваа* молятся о богатом потомстве, урожае и приплоде скота.

Особое место в новогоднем празднике отводится пище. В эти дни трапеза воспринимается как особый ритуал; пище придается магическое значение. Ее готовят в большом количестве. В новогодней трапезе преобладают вареная баранина, различные виды молочных продуктов, разнообразная выпечка. Монгольские и китайские тувинцы кладут на праздничный стол вареную голову барана со знаком «кас» (свастика) на лбу, символизирующим солнце, возрождение. Информант Солонго Шингил из Ак-Хаба считал, что без этого ритуального блюда *Шагаа* не воспринимается как *Шагаа*, и был крайне удивлен, когда узнал от нас, что в Туве этот обычай давно забыт.

Обязательным в дни празднования Нового года являются и коллективные катания с гор на шкурах животных. Каждый человек должен от души поваляться, покувыркаться на снегу, затем все стряхнуть, чтобы все старое осталось в старом году. В этих действиях отражено древнее представление об оплодотворяющей силе земли, которая передается при непосредственном прикосновении к ней. А снег, по сути являющийся водой, наделяется очищающей функцией (Хертек 2000:52).

Функционально вся новогодняя обрядность символизирует устремленность в будущее. Новый год по лунно-солнечному календарю является началом весны, и этим обстоятельством объясняется его особая роль: он как бы дает импульс всему новому.

В настоящее время *Шагаа* у тувинцев Монголии и Китая возведен в ранг национального праздника и официально празднуется в течение трех дней. Возродившись как неотъемлемая часть традиционной культуры, он представляет собой один из важнейших компонентов этнического самосознания тувинцев. При этом яркую этническую окраску имеет как сам праздник *Шагаа*, так и отдельные его элементы.

*

*

*

В заключение мы можем сделать следующие выводы. Главным направлением развития духовной жизни зарубежных тувинцев является

нивелировка этноспецифических черт и замена некоторых традиционных элементов культуры общерегиональными эквивалентами, в частности, монгольскими. В ориентациях тувинцев Монголии и Китая традиционные формы национальной культуры являются второстепенными, так как отсутствуют культурно-просветительские учреждения и средства массовой информации, призванные удовлетворять национальные потребности тувинцев. Вместе с тем преобладают этноспецифические черты в сфере семейной обрядности, которая отличается достаточно большой консервативностью, тогда как в календарной обрядности они проявляются в меньшей степени.

5. Межэтнические отношения

Одной из важных характеристик этнического образования любого уровня является способность этнофоров и всей этносоциальной системы в целом к внешнему контакту. Именно установки на межнациональное общение позволяют получить достаточно полную информацию о степени влияния межэтнических отношений на этнические процессы.

Феномен межэтнических взаимодействий представляет собой сложное и многогранное социальное явление. В российской этнографии и этносоциологии сложились по крайней мере три подхода к исследованию проблемы межэтнических контактов. В одном случае (что характерно для работ, выполненных в традициях классической этнографии) изучаются, как правило, результаты взаимовлияний в области материальной и духовной культуры, различные виды взаимодействий (в частности, межнациональная брачность) на уровне этносов или крупных этнических подразделений. В другом случае межэтнические взаимодействия, рассматриваемые на личностном уровне, трактуются как процесс восприятия, усвоения и передачи внутри-и иноэтнической информации. В рамках такого подхода затрагивается ряд сторон этнопсихологической реализации межнационального общения, выражаемой совокупностью установок, оценок, ориентаций, связанных с отношением к различным национальностям и их культурам. Понятие «межнациональное общение» выступает как производное от более общей категории «межличностное общение», разрабатываемой в рамках социальной психологии. И, наконец, третий аспект изучения проблемы межэтнических контактов составляет анализ результатов личностного межнационального общения в малых социальных группах как массового процесса, степень влияния этих групп на этнокультурные, языковые и иные характеристики партнеров по общению. Термины «межэтнические контакты», «межнациональное общение», «личностное межнациональное общение» рассматриваются в

нивелировка этноспецифических черт и замена некоторых традиционных элементов культуры общерегиональными эквивалентами, в частности, монгольскими. В ориентациях тувинцев Монголии и Китая традиционные формы национальной культуры являются второстепенными, так как отсутствуют культурно-просветительские учреждения и средства массовой информации, призванные удовлетворять национальные потребности тувинцев. Вместе с тем преобладают этноспецифические черты в сфере семейной обрядности, которая отличается достаточно большой консервативностью, тогда как в календарной обрядности они проявляются в меньшей степени.

5. Межэтнические отношения

Одной из важных характеристик этнического образования любого уровня является способность этнофоров и всей этносоциальной системы в целом к внешнему контакту. Именно установки на межнациональное общение позволяют получить достаточно полную информацию о степени влияния межэтнических отношений на этнические процессы.

Феномен межэтнических взаимодействий представляет собой сложное и многогранное социальное явление. В российской этнографии и этносоциологии сложились по крайней мере три подхода к исследованию проблемы межэтнических контактов. В одном случае (что характерно для работ, выполненных в традициях классической этнографии) изучаются, как правило, результаты взаимовлияний в области материальной и духовной культуры, различные виды взаимодействий (в частности, межнациональная брачность) на уровне этносов или крупных этнических подразделений. В другом случае межэтнические взаимодействия, рассматриваемые на личностном уровне, трактуются как процесс восприятия, усвоения и передачи внутри-и иноэтнической информации. В рамках такого подхода затрагивается ряд сторон этнопсихологической реализации межнационального общения, выражаемой совокупностью установок, оценок, ориентаций, связанных с отношением к различным национальностям и их культурам. Понятие «межнациональное общение» выступает как производное от более общей категории «межличностное общение», разрабатываемой в рамках социальной психологии. И, наконец, третий аспект изучения проблемы межэтнических контактов составляет анализ результатов личностного межнационального общения в малых социальных группах как массового процесса, степень влияния этих групп на этнокультурные, языковые и иные характеристики партнеров по общению. Термины «межэтнические контакты», «межнациональное общение», «личностное межнациональное общение» рассматриваются в

данной работе как синонимы.

Целью настоящего раздела является попытка рассмотреть проблему межэтнических контактов у монгольских и китайских тувинцев, следуя установившимся в этнографической науке подходам.

Изучение межнациональных установок этнофоров для нашего случая имеет очень важное значение, поскольку подход к межэтническому взаимодействию как процессу восприятия и усвоения иноэтнической информации позволяет с большей долей объективности судить о ходе и направлении современного этнического развития исследуемых групп тувинского населения. В связи с этим наша задача состоит в том, чтобы выявить направленность (интра- или экстраэтническую) межличностного общения в системе таких социально значимых отношений, как семейные, трудовые и соседско-дружеские. Мы понимаем, что социальные связи индивида не ограничиваются лишь вышеуказанными сферами жизнедеятельности человека, но фокусируемся на них как на наиболее важных факторах формирования установок в межличностном общении субъектов, входящих в изучаемую нами этническую общность.

Для решения поставленной задачи, мы в первую очередь попытались выяснить у наших информантов, есть ли в их семьях или в семьях их родственников люди других национальностей; как часто они вступают в брак с лицами нетувинской национальности; проводят ли семейные торжества или национальные праздники с участием представителей других этносов; с людьми какой национальности предпочитают дружить, работать и т.д.

Известно, что межличностные установки индивида формируются только в сообществе себе подобных, поэтому для характеристики национальных установок следует пользоваться понятием национально-смешанных микрогрупп, так как изучаемое нами сообщество является членом таких групп в семейной, производственной или соседско-дружеской сферах, что объясняется достаточно высоким уровнем этнической смешанности в большинстве населенных пунктов, где проживают зарубежные тувинцы.

Основными этническими партнерами тувинцев в Монголии и Китае на протяжении нескольких веков и по сей день являются монголы и казахи; по сравнению с ними представители других этносов из-за малочисленности и разобщенности гораздо в меньшей степени взаимодействуют с тувинцами. Из всех соседних народов монголы доминируют в качестве брачного партнера тувинцев, хотя в целом их число в тувинских семьях не столь значительно. Причина тому в интраэтнических установках тувинцев в вопросах семьи и брака.

Тем не менее уровень межнационального общения тувинцев в повседневной жизни остается весьма высоким. Чтобы полно охарактеризовать его, мы решили сначала выяснить параметры личностных установок на межнациональное общение и таким образом раскрыть механизм межэтнического взаимодействия тувинского, монгольского и казахского населения в направлении «тувинцы – нетувинцы». Полученные нами данные показали следующее.

Оказалось, что большинство информантов не очень одобрительно относятся к бракам с людьми другой национальности, считая это препятствием для сохранения этнической целостности тувинской общины. Подобные установки в большей степени характерны для тувинцев, проживающих компактно и не испытывающих трудности в выборе брачного партнера, и в меньшей степени - для тех, кто живет разрозненно, не представляя собой этнической целостности. В то же время те, с кем мы так или иначе обсуждали проблему межэтнических контактов, признали, что национальный состав коллектива для них не имеет никакого значения, более того, они даже убеждены, что многонациональный состав в целом положительно влияет на производственные отношения. Также для наших информантов практически никакой роли не играет национальность друга или соседа, главное, чтобы «человек был хорошим».

Сами тувинцы весьма высоко оценивают свою способность входить в контакт с представителями других национальностей; они считают, не без оснований, что свободное владение языками соседних народов позволяет им без труда находить общий язык с любым из них. В подобном подходе проявляется толерантность тувинцев, принимающих других такими, какие они есть, и готовность взаимодействовать с ними (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов 1998:207; Дробижева 1997:52-53).

Во время некоторых обрядов, в частности обряда *оваа дагылгазы*, как у монгольских, так и у китайских тувинцев в качестве почетных гостей принято приглашать представителей других этнических групп, но при этом они обязательно должны исповедовать ту же веру, что и тувинцы, т.е. быть буддистами. Следовательно, из ближайших соседей на обряде могут присутствовать только монголы, а казахи, будучи мусульманами, остаются в стороне (Монгуш 1997:51). Кстати, у казахов также существуют некоторые обряды религиозного характера, в которых не имеют права участвовать иноверцы. Подобные нюансы, однако, никогда не становятся поводом для возникновения конфликтных ситуаций, а напротив, способствуют взаимной толерантности.

Наши попытки выяснить у информантов, какие национальности, по их мнению, близки тувинцам и по какому признаку, показали, что

подавляющее большинство считают близкими по языку казахов, а по культуре и быту монголов. При этом культурно-бытовому сходству с монголами тувинцы придают большее значение, что, по всей вероятности, объясняется высоким уровнем проникновения в их хозяйственно-бытовую культуру элементов монгольской культуры и быта.

Особо следует сказать об отношении тувинцев к китайцам. Поскольку последние практически не живут в той части страны, где сосредоточены тувинцы (из-за ее отдаленности, труднодоступности и отсутствия развитой инфраструктуры), общение с китайцами по большей части носит случайный, эпизодический характер. Тувинцы, безусловно, отдают китайцам должное как титульной нации, но в то же время признают, что с ними у них мало общего в культуре, языке и даже в психологии.

В целом же межнациональное общение для тувинцев является скорее правилом, нежели исключением, причем оно наиболее активно в производственной и соседско-дружеской сферах межличностного общения. Немаловажное значение в формировании установок на межнациональное общение имеют обучение в том или ином учебном заведении, служба в армии, участие в миграциях (как в случае с цэнгэльскими тувинцами), что и объясняет большую предрасположенность к межнациональному общению этнофоров.

Одной из наиболее значимых структур в системе воспроизводства и передачи этнической информации ее носителями, несмотря на все возрастающее воздействие таких факторов, как образование, средства массовой коммуникации, участие в общественном производстве, является семья. Именно семья, как считают исследователи, определяет формирование социальных и этнических характеристик индивида, его место в системе личностных и общественных связей.

Важнейшим показателем отражения этнических процессов в сфере семейных отношений являются межэтнические браки. Значение их состоит в том, что они способны определять характер и направленность этнических процессов, и, в свою очередь, развиваться под их воздействием. Поэтому для нас изучение межнациональных брачных взаимодействий интересно как раз с точки зрения их влияния на ход этнического развития монгольских и китайских тувинцев. При рассмотрении данной проблемы необходимо в качестве основы взять так называемую информационную концепцию этноса, которая исходит из попытки объяснить стремление человека (в том числе и при вступлении в брак) идентифицировать себя с устойчивой культурной общностью, называемой «этнос» (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов 1998:216).

Основная функция этноса в современном мире состоит в

«информационной защите» членов этноса от нестабильности и неопределенности жизни; такая информационная защита нужна «среднему» человеку вследствие ограниченности информационных возможностей каждого индивидуума. Свою функцию этнос выполняет путем поддержания культурной традиции, т.е. путем воспроизводства в новых поколениях тех ценностей, символов, правил поведения, которые он выработал за многие столетия адаптации к природной и социальной среде. Из этой посылки вытекает и неизбежность существования этноса как группы – носителя традиции.

Этническая культура и самосознание воспроизводятся не только на уровне этноса в целом или отдельных составляющих его индивидов и семей, но главным образом на уровне достаточно многочисленных и, самое главное, устойчивых во времени групп внутри этноса. Система этих групп образует внутреннюю структуру этноса, которую ученые называют «мезоструктурой», в отличие от микроструктуры как совокупности индивидов и отдельных семей. К элементам мезоструктуры относятся родственные группы, устойчивые территориальные общности, некоторые профессиональные категории, например, потомственные чабаны, служители культа и т.д. В них на уровне межличностного общения формируются и передаются наиболее устойчивые нормы поведения, социально-психологические особенности народа, воспитывается этническое самосознание.

Именно круги общения, формирующие мезоструктуру этноса, определяют правила подбора брачного партнера. В этносах со сплоченной мезоструктурой, к которым, по нашему мнению, относятся тувинцы Монголии и Китая, выход за пределы predeterminedных ею брачных кругов, в том числе вступление в межнациональные браки, происходит относительно редко и, как подсчитали этносоциологи, в среднем не превышает 5-10% всех заключаемых браков, даже если этнос, как в нашем случае, проживает в этнически смешанном регионе. Эту функцию круги общения выполняют, во-первых, за счет поддержания механизма «внешнего», т.е. социального, контроля за подбором брачного партнера; во-вторых, через «внутренние», т.е. психологические, механизмы формирования культурной идентичности и этнического самосознания.

Применительно к цэнгэльским тувинцам Э. Таубе замечает, что, хотя они и живут в непосредственном контакте с казахским населением, браки между тувинцами и казахами заключаются крайне редко; хватило бы пальцев одной руки, чтобы сосчитать их. «В Цэнгэле живет несколько монголов, — пишет она, — приехавших сюда вслед за женами или мужьями, поэтому здесь практически нет условий для смешанных браков

этих двух этносов. Иное дело, когда молодые тувинцы отправляются получать образование в другие районы страны, часто они там и остаются. Но и там браки между тувинцами и монголами встречаются пока очень редко» (1994:9).

К выводам немецкой исследовательницы наши информанты добавили весьма существенную деталь, а именно, принадлежность казахов к другой конфессии является серьезным сдерживающим фактором для вступления с ними в брак; в этом отношении браки с монголами более предпочтительны, хотя в целом они тоже не поощряются.

Схожая картина наблюдается и среди тувинцев Китая. В местах тесного соседства и хозяйственно-бытовых контактов тувинцев с казахами, монголами и людьми других национальностей, межнациональные браки имеют место, но в общем числе браков их процент весьма незначителен. В районах компактного расселения тувинцев с моноэтническим составом смешанные браки почти не встречаются.

Склонность тувинцев к однонациональным бракам, как нам объяснили, продиктована не столько их желанием сохранить «чистоту крови», сколько боязнью появления нового члена семьи, принадлежащего к другой национальности, и в силу этого способного нарушить привычный уклад семейной жизни, существующие нормы взаимоотношений и этикета между поколениями и полами, традиции социального поведения и роль каждого члена семьи (Монгуш 1997:45). Подобные ориентации в некоторых случаях ведут к кровосмешению, что, по сути, вызывает деградацию этноса. Наиболее серьезно это проблема стоит перед тувинцами Баян-Улэгэйского аймака Монголии, где за последние годы значительно возросло число детей, рожденных от родителей, состоящих в близком родстве. Как и следует ожидать в таких случаях, дети сильно отстают в умственном развитии, имеют физические дефекты и не приспособлены к полноценной жизни. Наши информанты с горечью сравнивают: если в 1970-80-х годах тувинские школьники часто заканчивали школу с золотой или серебряной медалью, а затем успешно поступали в престижные ВУЗы страны, то начиная с 1990-х годов показатели их успеваемости стали неуклонно падать – на смену здоровым детям пришли дети, рожденные в кровно-родственных браках.

Сложившаяся ситуация вызывает полное недоумение, так как отношение тувинцев к подобным бракам во все времена было однозначно отрицательным; они к ним относились с крайним осуждением (Кон 1934:33); считали, что мужчинам нельзя жениться не только внутри своего рода, но и сумона (Потапов 1969:229); неприличным было брать в жены даже дальнюю родственницу, ибо такой союз дает нездоровое

потомство, что собственно мы и видим в Баян-Улэгэе. Наш американский коллега А.Веллер, долгое время живший и работавший среди тувинцев Хубсугула, во время частной беседы заметил, что подобное явление, хотя и изредка, но имеет место и там. Такие браки иногда случаются и среди монголов.

Традиционно в тувинском обществе господствует моногамный брак, который регулируется экзогамными запретами, распространяющимися на родственников по отцовской линии до определенного поколения. В круг лиц, на которых распространяются эти запреты, входят все члены кровнородственной группы, имеющие происхождение от одного общего предка – родоначальника. Речь в данном случае идет о роде, основанном на фактическом кровном родстве, а не об официальном роде, представляющем собой административную и фискальную единицу. Экзогамия отцовского рода соблюдается довольно строго; брак внутри него расценивается как недопустимое и позорное нарушение обычая. Пожилые информанты утверждают, что обычно после седьмого поколения от общего предка род у них разрастается настолько, что на его основе образуются два самостоятельных экзогамных рода, которые уже могут обмениваться невестами.

Следует заметить, что запреты инцеста – браков и половых связей между близкими кровными родственниками имеют универсальный характер, они существуют по всему миру (Артемова 1999:37-41). К.Леви-Строс видел в запрещении инцестуальных связей проявление всеобщего закона избегания кровосмешения, а экзогамию определял как позитивное правило обмена между человеческими группами. Поэтому трудно отрицать, что экзогамия кровнородственных объединений в традиционных обществах имеет базовую ценность, так как позволяет устанавливать широкие социальные связи, которые несут выгоды экономического и политического характера (Тишков 2003:73).

С баян-улэгэйскими тувинцами дело обстоит сложнее. У них в кровно-родственные браки вступают не по ошибке, как мы полагали, а вполне сознательно, что является не просто отступлением от брачных норм, но и нарушением их «по собственному желанию». Подобное поведение не поддается объяснению с точки зрения логики, однако наши информанты мотивируют его тем, что у них в мужья и жены принято брать только «своих». Их положением серьезно заинтересовались исследователи-генетики из Тувинского государственного университета и врачи-генетики из Министерства здравоохранения Тувы. Какими будут результаты их исследований - покажет время. Сами же монгольские тувинцы не в состоянии осуществить подобный проект из-за отсутствия

высококвалифицированных кадров в этой области.

Отдельно следует сказать о межнациональных браках, которые, хотя и не широко распространены, но все же случаются. Одним из основных факторов роста межэтнической брачности многие исследователи считают ослабление влияния традиционных родственных и соседских связей. Так, О.А. Ганцкая и Л.Н. Терентьева подчеркивают влияние соседских кругов внутриэтнического общения на выбор женихов и невест по национальности (1965:15-16). Г.П. Васильева, анализируя материалы по национально-смешанной брачности в Средней Азии, отмечала, что в смешанные браки довольно часто вступают люди, у которых нет большой сплоченной родни (1968).

По отношению к зарубежным тувинцам подобные положения, как нам кажется, не очень уместны; здесь больше подходит тезис о том, что даже в самых сплоченных этносах часть женихов и невест вступают в национально-смешанные браки. Обычно это люди, занимающие маргинальные позиции в собственном этносе, или, как их называют исследователи, «этнические маргиналы». Само это понятие не включает в себе никакой негативной семантики.

Под этническим маргиналом понимается человек, отклоняющийся от стандартов социального поведения, принятых в его этносе. Например, если этнос находится на ранних стадиях урбанизации, то маргиналом может оказаться человек, сделавший хорошую карьеру в инациональном городе, поскольку для «своих» он становится в значительной степени чужаком. В этом случае вступление в межнациональный брак есть не только результат индивидуального выбора, но и следствие «выпадения» отдельных семей или индивидов из системы внутриэтнического социального контроля (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов 1998:218).

Среди монгольских и китайских тувинцев этнических маргиналов не очень много. Ими, в частности, становятся монгольские студенты тувинского происхождения, приезжающие получать образование в Туву, где какая-то их часть оседает, вступив в брак с российскими гражданами.

Интересные результаты были получены нами при анализе брачных миграций тувинцев. Оказалось, что, несмотря на ряд условий, например, проживание в этноконтактной зоне (тувинцы Монгольского и Китайского Алтая), численность, дисперсное расселение, весьма благоприятствующих распространению брачных миграций среди представителей различных этнолокальных групп, между ними отсутствуют какие бы то ни было брачные связи, т.е. границы их брачных универсумов не пересекаются. Предположительное воздействие фактора административного деления (существование административных границ аймаков) оказывается

несущественным, поскольку он в принципе не оказывает существенного влияния на интенсивность брачных связей как таковых.

По признанию информантов, брачных партнеров у них в большинстве случаев находят, не выходя за пределы своей этнолокальной группы. Контакты между различными группами тувинского населения неравномерны и не столь интенсивны. Изредка общаются между собой тувинцы Баян-Улэгэйского и Кобдоского аймаков, однако и те и другие практически не поддерживают никаких отношений с тувинцами Хубсугульского аймака. Случайный, эпизодический характер носят связи между тувинцами Монгольского и Китайского Алтая. Но все эти контакты не настолько сильны и регулярны, чтобы создать почву для брачных миграций.

Остается еще один вопрос – об этнической принадлежности брачных партнеров зарубежных тувинцев. Их основными этническими партнерами, как отмечалось ранее, являются монголы и казахи, тогда как удельный вес представителей других этнических групп — дархатов, дербетов, захчинов, алтайцев, уйгуров – на порядок ниже. Из них монголы чаще остальных становятся брачными партнерами тувинцев.



Мончаки не мыслят жизни без коней.



Удивлены приезду гости из Тувы?



Мончакские женщины возле своей юрты.



Веселая детвора. Ак-Хаба.



Оргуз Максыр, исполнитель эпических произведений, и М.В.Монгуш. Ак-Хаба.



Группа тувинских учащихся в Ак-Хаба.



На уроке в школе в Ак-Хаба.



Преподаватели начальной школы в Ак-Хаба.



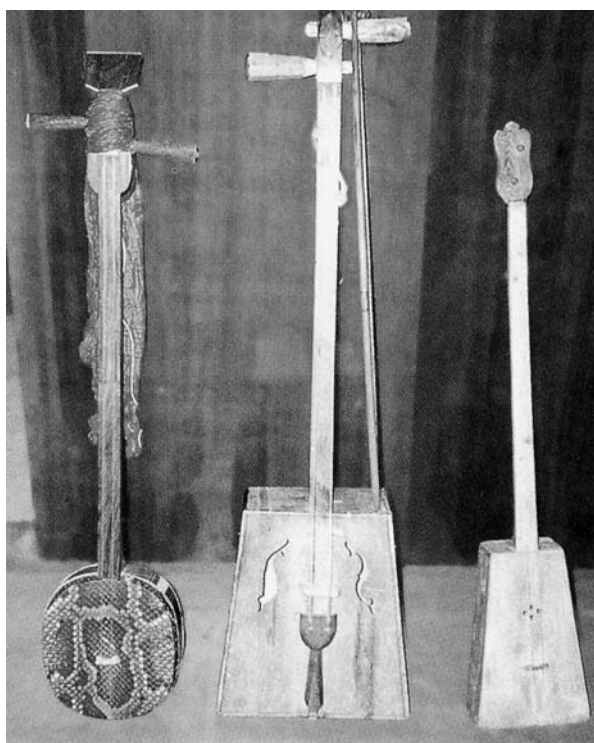
Информант Отмант Седен – мать большого семейства.



Информант Конгуштай Каскайб.



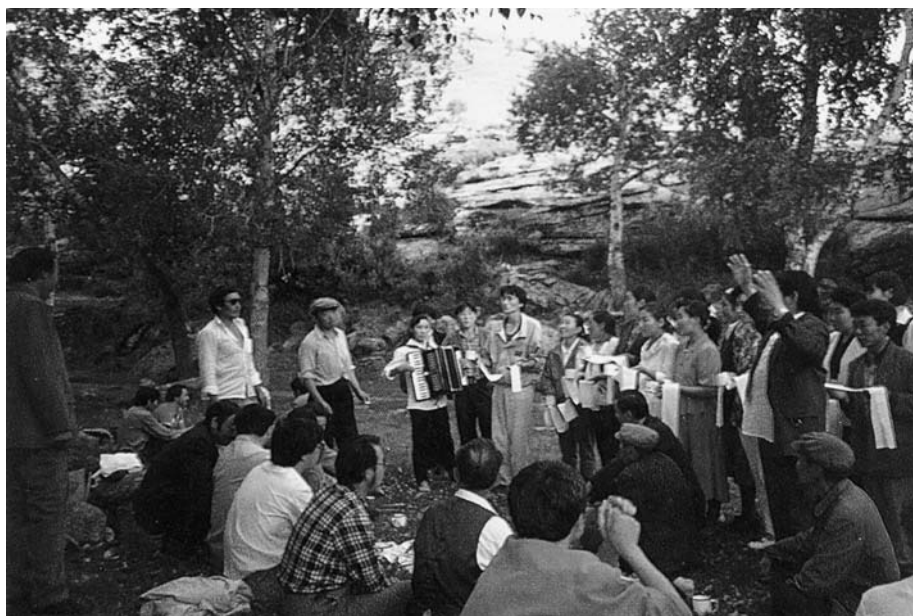
Артисты Баян-Улэгэйского культурного центра на гастролях в Туве, 2001 г.



Традиционные музыкальные инструменты монгольских тувинцев (слева направо): чанзы, игил, допшунуур.



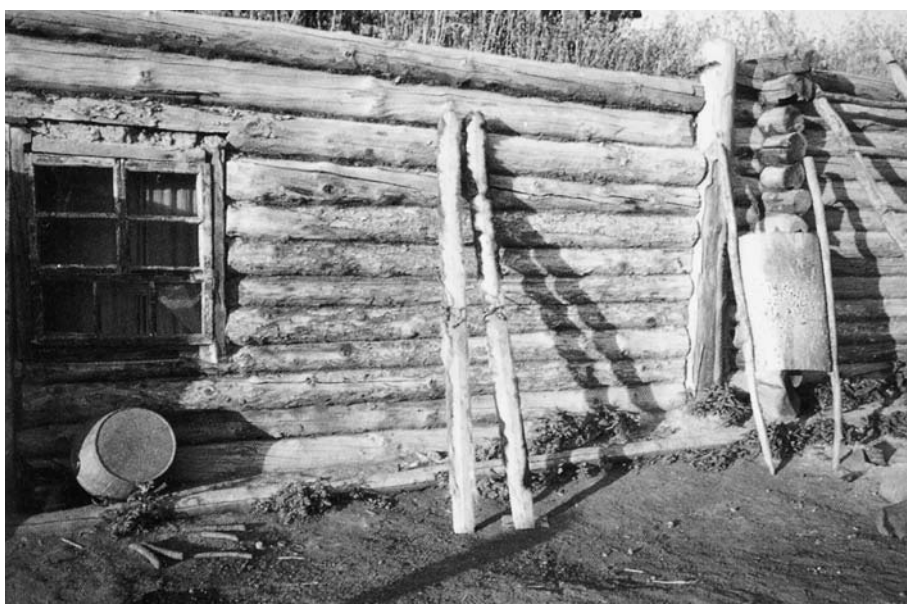
Танцы на природе. Уезд Бурчин.



Коллективное пение на природе. Ханас.



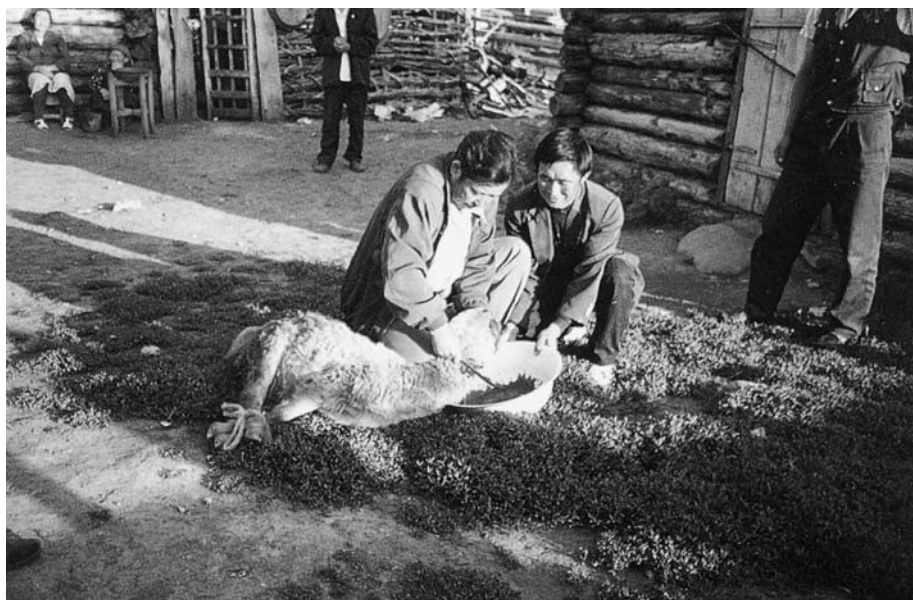
Интерьер мончакского дома.



Традиционные лыжи домашнего изготовления.



Жертвоприношение у оваа. Уезд Бурчин.



Так китайские тувинцы режут барана.



Интерьер мончакской кухни.



Стол, накрытый для совместной трапезы.



Так китайские тувинцы гонят молочную водку.



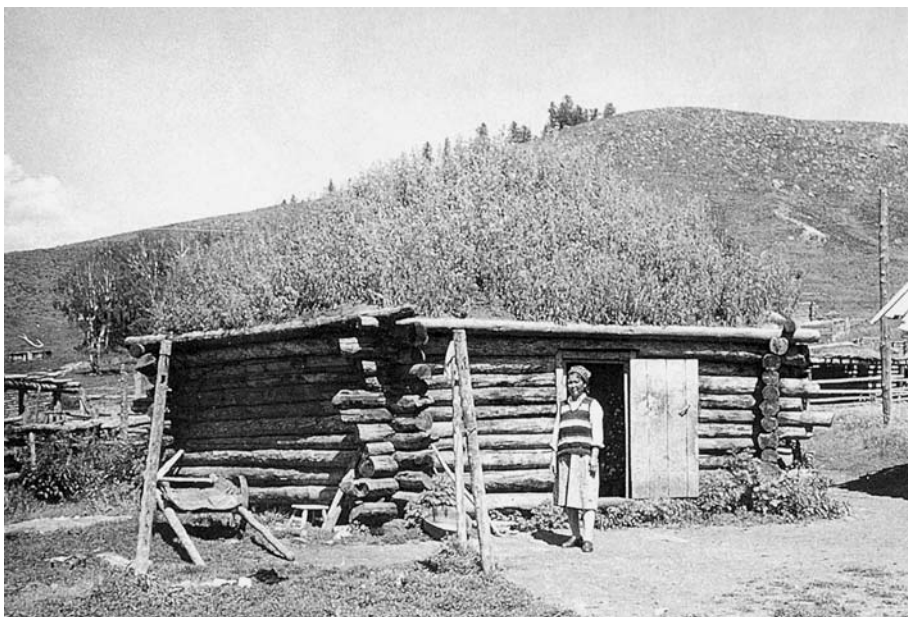
Домашняя утварь мончаков.



Ханас. Типичный сельский пейзаж.



Дома и юрты для приема высоких гостей в Коме.



Мончакская женщина возле хозяйственной пристойки.



Информант Солонго Шингил демонстрирует сани собственного изготовления.



Навес для сушки молочных продуктов и шкур животных.



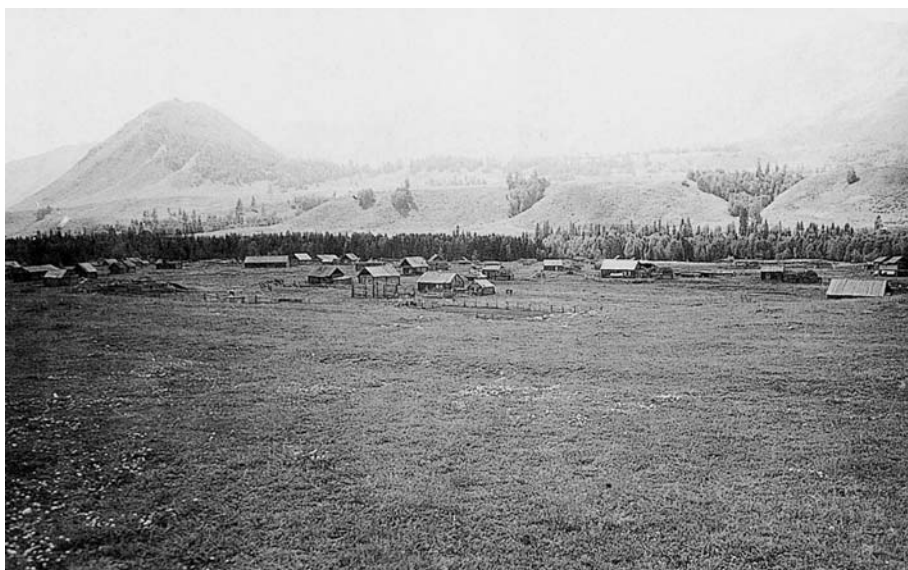
Так китайские тувинцы принимают почетных гостей.



Китайские тувинцы.



Мончакский ребенок.



Ханас. Общий вид.



Улица Ханаса.



Юрты монгольских тувинцев



Оваа цэнгэльский тувинцев



Жертвоприношение возле оваа. Цэнгэл, 2009 г.



Монгольские тувинки, 2010 г.



Ритуал чаепития у монгольских тувинцев.



Тувинская семья в Цэнгэле, 2009 г.



В цэнгэльской школе, 2009 г.



Священное дерево монгольских тувинцев.



На летней стоянке в Монголии, 2009 г.



Тувинский мальчик со своим любимцем.



Интерьер тувинского дома в Монголии.



Музыкальное представление в цэнгэльской школе, 2009 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные в предшествующих главах данные позволили полнее представить длительный и сложный путь исторического и этнического развития тувинского народа, его современное состояние и перспективы развития. Стали лучше видны достигнутые им успехи и нерешенные проблемы в каждой отдельно взятой стране – России, Монголии и Китае.

Этнографический характер данного исследования определил и основной круг рассмотренных тем и проблем - они в основном касались этнополитической истории Тувы, этноязыковой и конфессиональной ситуации, этнических и этнокультурных процессов у российских, монгольских и китайских тувинцев.

В то же время работа отнюдь не дает исчерпывающих ответов на поднятые вопросы, так как практически каждый из них может стать предметом специального исследования, ибо фактическая база, которая постоянно обновляется, дает исследователю пищу для дальнейшего анализа и размышления. Настоящая работа написана в основном на историческом, этнографическом и этносоциологическом материале, но каждодневные изменения, происходящие во всех сферах жизнедеятельности различных групп тувинского этноса, могут заставить специалиста - филолога или лингвиста, историка или культуролога, социолога или психолога – каждый из поставленных в монографии вопросов пересмотреть и переосмыслить заново, осветить со своей точки зрения.

На данном этапе мы ставили перед собой цель – дать общее представление об этногенезе тувинцев, поэтапно показать пройденный ими исторический путь, результатом которого стало проживание тувинцев в трех странах – в России, Монголии и Китае. Современное этническое и этнокультурное развитие тувинцев в каждой стране, безусловно, имеет свою специфику, и мы попытались раскрыть ее через призму тувинско-русского билингвизма, конфессиональной ситуации и современных этнокультурных процессов у российских тувинцев; языка, материальной и духовной культуры, а также межэтнических отношений – у монгольских и китайских тувинцев. Была также попытка исследовать судьбу отколовшихся частей тувинского этноса - тофаларов и сойотов.

Представленные в работе материалы показывают, что территория современной Тувы, где проживает основная часть тувинского этноса, впервые была заселена первобытным человеком в ашельское время раннего палеолита; в эпоху каменного века здесь происходило формирование Homo Sapiens, т.е. человека разумного, в дальнейшем

заселившего весь север Азии. Бронзовый век Тувы ознаменован развитием скотоводства и освоением металлургии бронзы и меди.

В I тысячелетии до н.э. территория Тувы входила в состав общественных объединений скифского мира; в это время ее племена перешли от оседлых пастушеско-земледельческих форм хозяйства к кочевому скотоводству и оседлому земледелию с использованием оросительной системы, что в свою очередь способствовало освоению новых видов металлов, в том числе железа. Именно в это время началось формирование древнейших племенных объединений, представлявших собой ранние государственные образования.

В конце III в. до н.э. произошло вторжение центрально-азиатского племенного союза хунну на территорию Саяно-Алтая, что привело к большим изменениям в социально-экономической жизни и этническом составе населения Тувы: изменился антропологический тип местных жителей (произошел переход к центрально-азиатскому типу большой монголоидной расы) и изменился облик их материальной культуры.

Этнополитическая история Тувы в период раннего средневековья – в VI – XII вв. – теснейшим образом связана с возникновением и развитием раннефеодальных государств – древнетюркского (VI – VIII вв.) и уйгурского (VIII – IX вв.) каганатов, государства древних кыргызов (IX – XII вв.), каждый из которых имел свое государственно-административное управление, письменность, религиозные верования, дипломатию, крупные центры торговли и ремесла, города с монументальными архитектурными сооружениями, что в целом было показателем наивысшего расцвета саяно-алтайского очага центрально-азиатской цивилизации и культуры, имевшей многосторонние связи с другими цивилизациями и культурами не только Востока, но и Запада.

Тюркизация населения Тувы, начавшаяся со времени ее вхождения в состав древнетюркского каганата и получившая дальнейшее развитие при уйгурах и кыргызах, стала одним из важнейших детерминантов складывающейся этнической общности, оказавшим влияние и на формирование этнолингвистического и этнокультурного облика обитателей Саяно-Алтайского нагорья.

Однако периоды расцвета чередовались периодами экономического и культурного упадка Тувы. Они главным образом были связаны с нашествием иноземных завоевателей – монгольских феодалов (XIII – XIV вв.) и маньчжурских захватчиков (XVIII – начало XX вв.). В конце XIV – начале XVIII в. тувинские племена составляли значительную по численности этническую общность, игравшую важную роль в социально-экономической и политической жизни региона; они имели такие признаки

этноса, как общая территория (тувинские родоплеменные группы кочевали южнее до Кобдо, восточнее – до озера Хубсугул и по северной стороне Саян через Алтай и Минусинскую котловину до верховьев р. Урунгу, Черного Иртыша и г. Томска), единый язык, сложившийся на основе тюркского корня, самоназвание «тыва» (хотя соседние народы именовали их «урянхайцами» и «сойотами»), общие черты хозяйственной деятельности (кочевое скотоводство и земледелие), материальной и духовной культуры.

В это время значительное развитие получил натуральный обмен тувинцев с соседними народами, в частности с русскими. Русско-тувинские экономические связи содействовали, с одной стороны, появлению в Туве русской золотопромышленности, положившей начало развитию товарно-денежных отношений в крае, с другой – установлению русской колонизации в 90-х годах XIX в., что, по мнению многих исследователей, имело большое значение для социально-экономической и культурной жизни населения Тувы.

Развитие феодальных отношений в тувинском обществе порождало свои идеологические, правовые и религиозные надстройки, которые способствовали резкому социально-имущественному расслоению местного населения. Поэтому массовые выступления беднейших слоев, имевшие место во второй половине XIX в., привели к тому, что в 1911-12 гг. тувинцы не только окончательно сбросили полуторавековое военно-политическое иго маньчжурской династии Цин, но и свергли власть местной феодально-чиновничьей верхушки.

С объявлением протектората России над Тувой 18 апреля 1914 г. начался качественно новый этап в истории тувинского народа, во многом определивший его дальнейшую судьбу.

Тувинская Народная Республика, образованная в 1921 г., просуществовала недолго – в октябре 1944 г. она вошла в состав СССР, в рамках которого имела свою национально-территориальную государственность, благодаря которой была обеспечена всем необходимым, что позволяло ей не только сохранять и развивать свою этническую самобытность, но и быть интегрированной в советское культурное пространство.

После распада СССР в 1991 г. Тува по-прежнему сохранила свой национально-территориальный статус, оставшись в качестве одного из национальных субъектов Российской Федерации, однако в ее социально-экономической, политической и культурной жизни наступил качественно новый этап, наполненный новыми модернизационными идеями, непосредственно поступающими из центра.

На этот раз Тува вновь оказалась перед необходимостью смены социального вектора. Республика, как и в начале XX в., оказалась перед выбором: какой путь развития избрать, чтобы в дальнейшем не только сохранить, но и преумножить свои достижения, не утратив при этом своей этнической идентичности и самобытности. Этот вопрос побуждает некоторых исследователей говорить о возможных сценариях развития Тувы.

В середине 1990х годов предлагались четыре варианта развития Тувы: экстраполяционный (продолжение существующих тенденций), суверенный (гипотетически при выходе из состава РФ, что было отражено в Конституции Тувы 1993 г.), рыночный (с формированием рыночных структур на основе традиционных видов хозяйствования) и «ретро» (возвращение в чистую традиционность) (Балакина, Анайбан 1995:120-124). Однако в начале 2000-х годов исследователи заговорили о том, что для Тувы предпочтителен такой вариант развития, который бы учитывал опыт успешной модернизации регионов мира на основе их культурной идентичности (Даргын-оол 2002:27).

Несколько иной вектор развития имеют тувинцы, живущие в Монголии и Китае. В истории их расселения в этих странах и формирования современных этнолокальных групп выделяются по крайней мере два этапа. Первый – со второй половины XVIII в. до конца XIX в. – характеризуется тем, что к этому времени самоназвание «тыва» стало уже общим самоназванием всех племен, вошедших в этнический состав тувинской нации. Достаточно обширная этническая территория тувинцев на втором этапе – первая половина XX в. – была разделена государственными границами: основной этнический массив оказался в России, а отдельные осколочные части его – в Монголии и Китае. Так было положено начало современному национально-территориальному размещению монгольских и китайских тувинцев.

Проживая дисперсно достаточно продолжительное время в географическом удалении друг от друга, зарубежные тувинцы сформировали четыре изолированные этнолокальные группы. Из них три группы локализуются в Монголии (в Хубсугульском, Кобдоском и Баян-Улэгэйском аймаках), одна – в Китае (в Алтайском аймаке СУАР).

Основными объединяющими их признаками являются язык, родоплеменной состав и этническое самосознание, включающее в себя национальное и этнолокальное самосознание. Первое подразумевает осознание ими самих себя как части тувинского этноса и развито достаточно высоко. Этнолокальное самосознание проявляется не столь ярко, так как сдерживается активным процессом языковой и культурной

ассимиляции тувинцев соседними, более многочисленными этносами.

Длительное проживание зарубежных тувинцев в условиях точечной дисперсии в инациональной (в основном монгольской и казахской), активно воздействующей среде, не могло не привести к языковым и этнокультурным изменениям. Так, у них наблюдается сложившееся тувинско-монгольское двуязычие, которое развивается в двух направлениях – «вширь» и «вглубь» с повышением уровня монгольской языковой компетенции и адекватным ему снижением языковой компетенции тувинской. Существует также сфера действия тувинско-монгольско-казахского мультилингвизма, имеющего локальный характер. При первой и второй тенденциях язык зарубежных тувинцев претерпевает морфологические и семантические изменения.

В настоящее время достигнут достаточно высокий уровень интегрированности национальной культуры тувинцев с внеациональной, приведшей к значительной унифицированности в сфере духовной и материальной культуры. Нивелировка этнически значимых черт в их культуре, а также замещение утраченных, либо утративших реальное значение элементов тувинской национальной культуры монгольскими или иными внеациональными эквивалентами, обусловлены рядом причин: многочисленными культурными заимствованиями у окружающего монгольского и частично казахского населения; глубокими изменениями традиционного хозяйственно-бытового уклада под воздействием политико-экономических условий жизни сельского населения как результата исторического развития двух стран, высоким уровнем межнационального общения, исторически сложившейся высокой степенью языковой ассимиляции тувинцев соседними народами и, наконец, снижением уровня культурно-национальных ориентаций, что обусловлено культурно-языковой оторванностью тувинцев от основной массы этноса.

Исследуя такую деликатную и чрезвычайно неустойчивую сферу, как межнациональное общение, мы пришли к следующим выводам. Первое – налицо весьма высокий уровень межнационального общения тувинцев Монголии и Китая в основном с монголами и казахами, среди которых и проживает основная масса зарубежных тувинцев. Второе – личностные национальные установки тувинцев в подавляющем большинстве направлены на межэтническое общение, интраэтническими мы можем признать лишь их установки на брак. Третье – в будущем, очевидно, следует ожидать некоторый рост экстраэтнических, т.е. направленных преимущественно на инациональное общение, установок, что приведет к большей степени ассимилированности зарубежных тувинцев окружающим полиэтническим населением.

Результаты исследования национально-смешанной брачности показали, что в целом для тувинцев Монголии и Китая характерен моногамный брак с соблюдением экзогамных запретов, за исключением этнолокальной группы, проживающей в Баян-Улэгэйском аймаке Монголии, у которой в последнее время наблюдается значительное их нарушение. Вместе с тем на развитие процесса межэтнической брачности влияет и, судя по всему, будет влиять в ближайшем будущем устойчивая ориентация тувинских этнофоров на однонациональные браки. И, наконец, в развитии этноассимиляционных процессов у зарубежных тувинцев со стороны монголов определенную роль играют их межэтнические браки, число которых хотя и не столь значительно, но все же имеет некоторую, пока слабо выраженную, тенденцию к возрастанию в будущем. Примечательно, что на данном этапе количество тувинско-монгольских брачных союзов значительно превышает число браков тувинцев со всеми остальными этническими партнерами.

Важной составляющей современной идентичности тувинцев Монголии и Китая является их отношение к Туве как к большой Родине, образ которой идеализируется не только в устном народном творчестве, но и в представлении людей. Когда мы спрашивали китайских тувинцев, какую страну они хотели бы посетить, молодые и пожилые отвечали одинаково: «Россию, а именно Туву, родину наших предков». Однако желания уехать в Туву на постоянное жительство никто не изъявлял. Все говорили: «Мы отсюда никуда не уедем, здесь похоронены наши отцы и деды». В отличие от них многие тувинцы, живущие в Монголии, готовы навсегда переехать в Туву, если на это согласятся российские власти. Их на это вдохновляет пример соседей-казахов, уезжающих на постоянное жительство в Казахстан. С другой стороны, желание когда-нибудь попасть в Туву всегда жило в душе монгольских тувинцев. Об их ностальгических чувствах Ц.Уламсуренгийн пишет: «В советские же времена с большой охотой слушали радиопередачи на тувинском языке, транслировавшиеся из Тувинской АССР, сейчас такое уже не представляется возможным. С удовольствием читают книги на тувинском языке. Наши экспедиции несколько раз привозили партии книг... Книги быстро разбирались. Старики мечтают, чтобы их внуки научились читать и писать на родном языке. С надеждой смотрят на «большую» Туву» (Уламсуренгийн 2003:11).

В работе также была предпринята попытка исследовать судьбу отколовшихся частей тувинского этноса – тофаларов и сойотов. Относительно их можно констатировать, что они во многом прошли одинаковый путь, хотя и не лишенный своеобразия в каждом отдельном случае. Отколовшись в ХУП в. от основного этнического массива, они

практически развивались автономно, при этом каждый из них оказался под влиянием иноэтничного окружения, которое впоследствии их значительно ассимилировало. В своем этническом развитии тофалары и сойоты прошли несколько последовательных этапов, каждый из которых характеризовался определенными признаками.

Первый этап – консолидация. Отколовшись от материнского этноса, тофалары и сойоты образовали компактный ареал, относительно обособленный от местного населения, чуждого им по хозяйственно-культурному типу, языку, конфессии и т.д. Поэтому на начальных этапах внутри тофаларов и сойотов доминирующим был процесс консолидации, внутригруппового единения. Последнее нашло выражение в актуализации этнического самосознания, в тенденции к слиянию в сравнительно сплоченную этническую группу, в некоем стремлении к обособленности, в оседании в моноэтничных поселениях или нескольких соседствующих селениях, в сохранении языка, традиций, материальной и духовной культуры.

Второй этап – межэтническая интеграция. По мере утраты контактов с материнским этносом и по мере возрастания сначала хозяйственных, затем и культурно-бытовых связей с окружающим иноэтничным населением, возникали предпосылки для процессов взаимного сближения. Постепенно развиваясь, этот процесс на определенной стадии стал для тофаларов и сойотов основной тенденцией их развития. Сближение с соседствующей средой в немалой степени способствовало ослаблению связей, прежде всего хозяйственно-экономических, с материнским этносом. Преобладающими, а вскоре и господствующими стали связи с окружающим населением.

О сближении тофаларов и сойотов с последним свидетельствовало появление и нарастающее развитие билингвизма. Совершенствование знания языка доминирующего этноса (для тофаларов – русского, для сойотов – бурятского, затем и русского) привело к тому, что адаптанты начали предпочитать обучать детей не на родном языке, а на языке большинства населения или на языке межнационального общения (русский для сойотов). Значительную роль в этом процессе сыграли межнациональные браки, доля которых неуклонно росла как среди тофаларов, так и сойотов.

Третий этап – этническая адаптация. Постоянно усиливающийся процесс этнической интеграции тофаларов и сойотов завершился своеобразной ступенью их этнокультурной адаптации, которую можно и должно рассматривать как определенную стадию завершения процесса их сближения с окружающим иноэтничным населением. Эта стадия

характеризуется изменениями хозяйственно-культурного типа, воспринявшим традиции иноэтнической среды, а также в отдельных случаях изменением конфессиональной принадлежности, дальнейшим распространением межнациональных браков. Этническое самосознание, многие комплексы материальной и духовной культуры сохранились при этом довольно устойчиво. Родной язык, уступая социальные функции языку большинства населения, употреблялся сначала в быту, а затем постепенно начал утрачиваться. В настоящее время ни тофалары, ни сойоты почти не говорят на своем родном языке. Попытка возродить родной язык в полном объеме, предпринятая тофаларами в начале 1990-х годов, пока положительных результатов не дала. Так, американский лингвист Д.Харрисон, проводивший полевые исследования среди тофаларов в 2003 году, отмечает, что в двух деревнях ему удалось найти только 15 человек, бегло говорящих на родном языке. При этом все они были в возрасте старше 40 лет, а их дети уже не знали родного языка, что свидетельствовало об угасании тофаларского языка (Harrison 2008:21).

Четвертый этап – ассимиляция. При этой ступени развития этническая группа почти или полностью утрачивает и языковые, и этнокультурные признаки материнского этноса. По мере утверждения языка и культуры окружающего этноса прежнее этническое самосознание заменяется новым.

Процесс ассимиляции, начинающийся, как правило, с изменений в самой пластичной сфере – сфере материальной культуры, далее может быть прослежен в языке и образе жизни. Поскольку ассимиляция – процесс сложный и длительный с промежуточными этапами развития; завершенным его можно считать только тогда, когда коренные изменения происходят в сфере этнического самосознания. Применительно к тофаларам и сойотам можно утверждать, что несмотря на их ассимиляцию в языковом, культурно-бытовом отношении, они до сих пор продолжают осознавать себя причастными к конкретной этнической общности: тофалары – к тофаларской, сойоты – к сойотской. Они выделяют себя из других подобных образований. Следовательно, процесс их ассимиляции нельзя считать завершенным.

Однако возвращаясь к этническим тувинцам, проживающим в России, Монголии и Китае, мы можем утверждать, что их этническое и этнокультурное развитие в этих странах носит сложный и неоднозначный характер. Однако думается, что дальнейшее изучение тувинцев, особенно зарубежных, откроет много нового, что будет способствовать еще более глубокому и всестороннему пониманию их современного образа жизни.

Осенью 2001 г. в столице Республики Тыва открылось Генеральное

консульство Монголии, призванное регулировать российско-монгольские взаимоотношения в самых различных областях. На должность консула Великим хуралом Монголии был утвержден Т. Пунцок, цэнгэльский тувинец, до этого работавший послом на Кубе и в структурах Министерства иностранных дел страны. В 2004 году его на этом посту сменил Чойжинжавын Сумаахуу.

Благодаря этому представительству тувинские и монгольские исследователи обрели возможность без излишней бюрократической волокиты осуществлять совместные и индивидуальные научные проекты, в том числе и по дальнейшему, более глубокому и всестороннему изучению тувинцев Монголии.

В 2002 г. между Тувинским институтом гуманитарных исследований и Научным центром Баян-Улэгэйского аймака был подписан договор о совместном научном сотрудничестве на 5 лет, результатом которого должна стать подготовка и издание книги «Тувинцы: историко-культурное наследие». Первым шагом на пути к его осуществлению стала комплексная фольклорная экспедиция в сумон Цэнгэл, в которой приняли участие исследователи двух стран (всего 7 человек). В общей сложности ими было записано 467 наименований разного материала (333 фольклорного, 34 литературного, 48 этнографического, 22 исторического, 12 лингвистического и 18 родословных таблиц) и более 400 комментариев лексики. Экспедиция проехала по маршруту Кызыл-Хандагайты-Улэгэй-Цэнгэл-Верховья Ак-Хема (Самдан 2003:365, 367).

В октябре 2003 г. в Кызыле состоялся Международный симпозиум «Письменное наследие тюрков», посвященный 110-летию дешифровке орхон-енисейской письменности и 100-летию выхода в свет труда известного тюрколога Н.Ф.Катанова «Опыт исследования урянхайского языка». В числе почетных гостей, приглашенных на это мероприятие, был и Чинагийн Галсан, ранее упоминавшийся нами цэнгэльский тувинец, ныне известный писатель Монголии, лауреат Высшей литературной премии Германии, автор более 20 книг на монгольском и немецком языках (Мижит 2003:378, 380).

В августе 2004 г. в столице республики, накануне празднования 60-летнего юбилея со времени вхождения Тувы в состав Российской Федерации, состоялся Первый съезд этнических тувинцев, на который съехалось более 80 человек из разных регионов Центральной Азии. Гости были из Бурятии, Алтая и Монголии. Местная пресса отмечала, что делегация монгольских тувинцев была самой представительной и по количеству, и по подготовке. На ярмарке изделий народно-художественных промыслов монгольские тувинцы выставили оригинальную продукцию

национальных сувениров, ковров и картин.

Одной из популярных персон на съезде была художница из Улан-Батора Лууревийн Онерчимег, уроженка Цэнгэла, которой Правительство Тувы присудило почетное звание «Заслуженный работник культуры Республики Тыва» за весомый вклад в пропаганду тувинской культуры на международном уровне.

Делегация из Бурятии был представлена сойотами, у которых на съезде «проснулась» этногенетическая память. Они неоднократно подчеркивали свою причастность к тувинскому этносу не только в прошлом, но и в настоящем.

К сожалению, из-за возникших трудностей с оформлением виз на съезд не смогли приехать тувинцы Китая. Однако их попытка посетить Туву, чтобы участвовать в этом форуме, уже говорит о многом. В 1993 году, когда мы впервые оказались у них, они даже представить не могли, что через какое-то время «большая Тува» начнет собирать всех тувинцев вместе.

Надо заметить, что правительство Тувы прилагает много усилий по оказанию помощи зарубежным, в частности монгольским братьям, что лишь способствует общей этнической консолидации тувинцев. Учитывая то обстоятельство, что тувинцы в Монголии испытывают определенные сложности, связанные с сохранением родного языка, правительство Тувы обязалось регулярно обеспечивать пока единственную тувинскую школу в Цэнгэле всеми необходимыми учебниками и пособиями. Более того, осенью 2001 г. туда были направлены специалисты-строители из Тувы для ремонта здания школы. Строительные материалы специально доставлялись из России.

Высшие и средние учебные заведения республики принимают на льготной основе абитуриентов из числа монгольских тувинцев. Наиболее успешные из них по окончании института поступают в очную аспирантуру на базе ТывГУ.

Летом 2008 г. генеральный консул Монголии в Туве Чойжинжавын Сумаахуу был награжден тувинским правительством Орденом дружбы народов за выдающиеся заслуги в деле укрепления дружбы и добрососедства между тувинским и монгольским народами, за вклад в развитие торгово-экономических, научно-технических, культурных и гуманитарных связей между Тувой и Монголией. За время его полномочий отношения между республиками действительно заметно активизировались: неоднократно проводились Международные торговые ярмарки, устраивались совместные национальные праздники (Наадым и Новый год по лунному календарю), осуществлялся обмен кадрами, проводились

мероприятия по сохранению культуры и языка этнических тувинцев, проживающих в Монголии.

Таким образом, можно считать, что начало сотрудничеству между тувинцами России и Монголии в различных областях уже положено. Однако, насколько успешными и плодотворными будут контакты между российскими тувинцами и тувинцами Китая, к которым в силу объективных причин пока трудно попасть (за исключением отдельных исследователей), покажет время.

БИБЛИОГРАФИЯ

На русском языке

Аблажей 1994 – Аблажей А.М. Методологический анализ проблемы взаимодействия культур. Автореферат кандидатской диссертации. – Новосибирск, 1994.

Абрамзон 1961 - Абрамзон С.М. Киргизы Китайской Народной Республики // Известия АН Киргизской ССР. Серия общественных наук. - Т. III. - Вып. 2. – Фрунзе, 1961.

Адрианов 1888 - Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1881 г // Записки Императорского Русского Географического Общества (далее – Записки ИРГО). – Томск, 1888. - Т. П.

Адрианов 1904 - Адрианов А.В. Очерки Минусинского края. – Томск., 1904.

Адрианов 1917 – Адрианов А.В. Шагаа (Сойотский Новый год). Этнографический набросок из урянхайской жизни. – Томск, 1917.

Айыжы 2002 – Айыжы Е.В. Тувинцы Монголии: традиции и современность. Автореферат кандидатской диссертации. – М., 2002.

Аксенов 1964 - Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. – М., 1964.

Алексеев 1974 - Алексеев В.П. Новые данные о европейской расе в Центральной Азии // Бронзовый и железный век Сибири. – М., 1974.

Алексеев, Гохман 1986 - Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропологический состав и происхождение населения, оставившего могильник Кокэль // Проблемы антропологии древнего и современного населения советской Азии. – Новосибирск, 1986.

Анайбан 1985 - Анайбан З.В. Тувинско-русское двуязычие: итоги и перспективы развития // Русский язык в Туве. – Кызыл, 1985.

Анайбан 1996 – Анайбан З.В. Республика Тува: Модель этнополитического мониторинга. – М., 1996.

Анайбан 1999 – Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 90-е годы. - М., 1999.

Анайбан, Губогло, Козлов 1999 – Анайбан З.В., Губогло М.Н., Козлов М.С. Формирование этнополитической ситуации. Том.1. Очерки по

истории постсоветской Тувы. – М., 1999.

Анайбан 2005 – Анайбан З.В. Женщины Тувы и Хакасии в период российских реформ. – М., 2005.

Андрианов 1985 - Андрианов Б.В. Неоседлое население мира. – М., 1985.

Аранчын 1975 - Аранчын Ю.Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (далее – УЗ ТНИИЯЛИ). - Вып. XVII. – Кызыл, 1975. - С. 212-218.

Аранчын 1982 - Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. – Новосибирск, 1982.

Аристов 1896 - Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей // Живая старина. - Т.У1. - Вып.Ш. - СПб., 1896.

Артемова 1999 – Артемова О.Ю. Лукавство или самообман? (О материальности счета родства и о некоторых историко-социологических реконструкциях) // Алгебра родства. - Вып. 3. - СПб., 1999. – С.37-41.

Арутюнов 1989 - Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989.

Арутюнов 2000 - Арутюнов С.А. Диаспора – это процесс // ЭО. - № 2. – 2000. - С.74-78.

Арутюнян., Дробижеева., Сусоколов 1998 - Арутюнян Ю.В., Дробижеева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. - М., 1998.

Африканов 1890 – Африканов А.М. Русская торговля в Урянхайской земле // Известия Восточно-Сибирского отделения ИРГО. – Т. XX1. - № 5. – Иркутск, 1890.

Байбурун 1983 - Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983.

Балакина Г.Ф., Анайбан 1995 - Балакина Г.Ф., Анайбан З.В. Современная Тува. Социокультурные и этнические процессы. – Новосибирск, 1995.

Банников 1954 – Банников А.Г. Первые русские путешествия в Монголию и Северный Китай. Василий Тюменец, Иван Петлин, Федор Байков. – Изд. второе. – М., 1954.

Бартольд 1966 - Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. - Т.1У. – М., 1966.

Баррет 2001 - Баррет М. Развитие национальной идентичности: концептуальный анализ и некоторые итоги западноевропейского исследования // Развитие национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков.- М., 2001.

Баскаков 1969 - Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. – М., 1969.

Баярсайхан 2002 - Баярсайхан Б. О некоторых лексических особенностях языка цэнгэльских тувинцев Северо-Западной Монголии // Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований (далее – УЗ ТИГИ). - Вып ХІХ. - Кызыл, 2002. - С.179-187.

Баярсайхан 2003 – Баярсайхан Б. Заметки о глагольной фразеологии цэнгэльских тувинцев Монголии // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.320-327.

Белов 1995 – Белов Е.А. Проблема Урянхайского края в русско-китайско-монгольских отношениях (1911-1914) // Восток. - № 1. – 1995. – С.56-67.

Белов 1997 - Белов Е.А. Россия и Китай в начале века: русско-китайские противоречия в 1911-1915 гг. — М.,1997.

Белов 1998 – Белов Е.А. Борьба за Урянхайский край в 1915-1919 гг. // Отечественная история. - № 1. – 1998. – С.55-64.

Белов 1999 – Белов Е.А. Россия и Монголия (1911-1919 гг.). – М., 1999.

Белов 2003 – Белов Е.А. Борьба за Урянхайский край (1918-1921 гг.). // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. - Кызыл, 2003. – С.15-31.

Беннигсен 1913 – Доклад графа А.П.Беннигсена. Русское дело в Урянхайском крае. – СПб., 1913.

Берзин 1992 - Берзин А. Тибетский буддизм: его история и перспективы развития. – М., 1992.

Бичурин 1834 - Бичурин Н.Я. (Иакинф) Историческое обозрение ойратов. — СПб., 1834.

Бичурин 1950 – Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - ТТ. I-III. – М., Л., 1950.

Болд 1968 - Болд Л. Особенности уйгуро-урянхайского языка. Автореферат кандидатской диссертации. – Улан-Батор, 1968.

Бруйберкер 2000 - Бруйберкер Р. «Диаспора катаклизма» в Центральной

и Восточной Европе и их отношения с роинами // Диаспоры. - № 3. – 2000. - С.6-32;

Брук 1986 - Брук С.И. Население мира. Этнодемографический справочник. - М., 1986.

Булатов 2004 – Булатов А.О. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX-XX вв.– М., 2004.

Вайнштейн 1957 - Вайнштейн С.И. Очерк этногенеза тувинцев //УЗ ТНИИЯЛИ.– Вып. 5. – Кызыл, 1957.

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

Вайнштейн 1969 - Вайнштейн С.И. Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореферат докторской диссертации. – М., 1969.

Вайнштейн 1972 - Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев (Проблемы кочевого хозяйства). - М., 1972.

Вайнштейн 1974 - Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. - М., 1974.

Вайнштейн 1976 - Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища кочевников Азии //СЭ. - №1. – 1976.

Вайнштейн 1980 - Вайнштейн С.И. Феномен музыкального искусства, рожденный в степях // СЭ. - № 1. – 1980.

Вайнштейн., Таубе 1984 - Вайнштейн С.И., Таубе Э. Тувинцы Монгольского Алтая (Кобдинские тувинцы) // Полевые исследования Института этнографии 1980-81гг. - М., 1984. – С.233-241.

Вайнштейн 1988 - Вайнштейн С.И. Основные вопросы формирования тувинского этноса // Тюркология – 88. Тезисы докладов и сообщений. Всесоюзная тюркологическая конференция. – Фрунзе, 1988.

Вайнштейн 1991 - Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. - М., 1991.

Вайнштейн 2009 – Вайнштейн С.И. Загадочная Тува. – М., 2009.

Васильев 1910 - Васильев Н.В.Краткий очерк быта карагасов // ЭО. - № 1-2. - Кн. 84-85. – М., 1910.

Васильев 1912 – Васильев В.Н. Урянхайский пограничный вопрос // Журнал министерства народного просвещения «Современная летопись». Новая серия. Часть XXXVIII. - № 4. – Пг., 1912. – С.55-103.

Васильев 1891 - Васильев В.П. Материалы по истории китайской литературы. — СПб., 1891.

Васильева 1968 - Васильева Г.П. Современные этнические процессы в Северном Туркменистане // СЭ. - № 1. – М., 1968.

Василевич, Левин 1951 - Василевич Г.М., Левин М.Г. Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. - № 1. – М., 1951.

Венюков 1871 – Венюков М.И. Заметки о населении Чжунгарского пограничного пространства // Известия ИРГО. - Т.VII. - СПб., 1871.

Веселков 1871 – Веселков Н. Ф. Зарождение нашей торговли с западной стороны Китая со стороны Минусинского округа Енисейской губернии // О средствах к устранению экономических и финансовых затруднений в России. — СПб., 1871.

Викторова 1980 – Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980.

Владимирцов 1923 – Владимирцов Б.Я. О двух смешанных языках Западной Монголии // Яфетический сборник. - № 2. - Ч.2. - СПб., 1923.

Владимирцов 1929 – Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. — Л., 1929.

Владимирцов 1934 - Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов (монгольский кочевой феодализм). – Л., 1934.

Воронина 1982 – Воронина В.Л. Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. - М., 1982.

Восточный Туркестан 1992 – Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Под ред. Б.А.Литвинского. - М., 1992.

Гаген-Торн 1933 – Гаген-Торн Н.И. К методике изучения одежды и этнографии СССР // С Э. - № 3-4. – М., 1933.

Ганцкая, Терентьева 1965 - Ганцкая О.А., Терентьева Л.Н. Этнографические исследования национальных процессов в Прибалтике // СЭ. - № 5. – М., 1965.

Гафферберг 1948 - Гафферберг Э.Г. Жилище джемшидов Кушкинского

района // СЭ. - № 4. – М., 1948.

Георги 1788 - Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. - Ч.3. - О народах самоедских, маньчжурских и восточных сибирских. – СПб., 1788.

Герасимова 1969 - Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. –Вып.5. – Улан-Удэ, 1969.

Грайворонский 1975 - Грайворонский В.В. От кочевого образа жизни к оседлости (на опыте МНР) - М., 1975.

Грач 1969 - Грач А. Д. Итоги и перспективы археологических исследований в Туве // УСИЕ.– Вып. 118. – М., 1969.

Гребнев 1960 - Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос (Опыт историко-этнографического анализа). - М., 1960.

Гребнева 1972 – Гребнева В.А. География Тувинской АССР. – Кызыл, 1972.

Грумм-Гржимайло 1899 - Грумм-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. Т.Ш. - СПб., 1899.

Грумм-Гржимайло 1914 - Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.1-Ш. - СПб., 1914.

Грумм-Гржимайло 1926 - Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.1-Ш. - СПб., 1926.

Грумм-Гржимайло 1930 - Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.1-Ш. – СПб., 1930.

Грумм-Гржимайло 2007 - Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран // Урянхай, Тыва дептер. – Том 2. – М., 2007. – С. 496-639.

Губогло 1998 - Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. – М., 1998.

Губогло 2003 – Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. - М., 2003.

Гуревич 1983 - Гуревич В. П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. — М., 1983.

Гучинова 2003 – Гучинова Э.Б.М. Постсоветская Элиста: власть, бизнес

и красота. Очерки социально-культурной антропологии калмыков. – М., 2003.

Даажав 1975 - Даажав Б. Юрта – основа монгольского зодчества // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. – Улан-Батор., 1975.

Даржа 2003 – Даржа В. Лошадь в традиционной практике тувинцев-кочевников. – Кызыл, 2003.

Даргын-оол 2002 - Даргын-оол (Ламажаа) Ч.К. Культурно-антропологические факторы регионального развития (на примере Тувы) – Автореферат кандидатской диссертации. - М., 2002.

Дацышен, Ондар 2003 – Дацышен В.Г., Ондар Г.А. Саянский узел: Усинско-Урянхайский край и российско-тувинские отношения в 1911-1921 гг. – Кызыл, 2003.

Дашкевич 1911 - Дашкевич В. Несколько слов об Урянхайском крае // Вопросы колонизации. - № 8. - СПб., 1911.

Дебец 1950 – Дебец Г.Ф. К палеоантропологии Тувы //КСИЭ. - Вып. 10. – М., 1950. – С.97-111.

Долгих 1960 - Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — М., 1960.

Донахо 2006 – Донахо Б. Оленеводство тувинцев-тоджинцев сегодня. – Вопросы изучения истории и культуры народов Центральной Азии и сопредельных регионов. – Кызыл, 2006. – С. 121-132.

Донахо, Истомин 2007 – Донахо Б., Истомин К. Изменение практик регулирования доступа к природным ресурсам у оленеводческих народов Сибири. – Расы и народы. – Вып.33 – М., 2007. – С. 128-163.

Донахо 2008 – Донахо Б. Тувинцы-тоджинцы: очерк современной культуры // Тюркские народы Восточной Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. М., 2008. С. 186-204.

Дробижеева, Сусоколов 1981 - Дробижеева Л.М., Сусоколов А.А. Межэтнические отношения и этнокультурные процессы: по материалам этносоциологических исследований в СССР // СЭ. - № 3. – М., 1981.

Дробижеева 1994 - Дробижеева Л.М. Национализм, этническое самосознание и конфликты в трансформирующемся обществе: подходы к изучению // Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов. – М., 1994. – С.34-37.

Дробижева 1997 - Дробижева Л.М. Толерантность и рост этнического самосознания: пределы совместимости // От толерантности к согласию. - М., 1997. - С. 52-53.

Дулов 1956 - Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. - М., 1956.

Дьяконова 1975 - Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. - Л., 1975.

Дьяконова 1976 - Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. - Л., 1976.

Дьяконова 1977 - Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. – Вып.33. - Л., 1977. – С.172-216;

Дьяконова 1979 - Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. - Л., 1979.

Дьяконова 1981 - Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. - Л., 1981.

Дьяконова 1984 - Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.

Дьяконова 1995 - Дьяконова В.П. Жилище народов Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI в. – М., 1995.

Дятлов 2004 – Дятлов В. Диаспора: экспансия термина в общественную практику современной России // Диаспоры.. - № 3. – М., 2004 – С.126-138.

Евсенин 1919 - Евсенин И.А. Карагасы. Краткий очерк. – Красноярск, 1919.

Егоров, Жуковская 1979 - Егоров В.Л., Жуковская Н.Л. Жилище населения Монгольской Народной Республики // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной и Центральной Азии. – М., 1979.

Ермаченко 1974 – Ермаченко И.С. Политика маньчжурской династии Цин

в Южной и Северной Монголии в ХУП в. – М., 1974.

Ерохина 2000 - Ерохина Е.А. К изучению межэтнических взаимодействий: исследовательские подходы // Этносоциальные процессы в Сибири. - Вып. 3. – Новосибирск, 2000. – С.27-31.

Жамцарано 1936 - Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII в. // Труды Института востоковедения АН СССР. – Вып. XVI. – М., 1936.

Жуковская 1987 - Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1987.

Жуковская 1994 - Жуковская Н.Л. Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация (1991-1993 гг.) Исследования по прикладной и неотложной этнологии. - № 5. – М., 1994.

Жуковская 1997 – Жуковская Н.Л. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы. – М., 1997.

Жуковская 2000 – Жуковская Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры. Серия Российские труды по востоковедению. Т.11. - Lewiston., 2000.

Жуковская, Орешкина, Рассадин 2002 - Жуковская Н.Л., Орешкина М.В., Рассадин В.И. Сойотский язык // Языки народов России. Красная книга. – М., 2002. - С.164-170;

Жуковская 2002 - Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии. – М., 2002.

Зарубежный Восток 1986 – Зарубежный Восток. Языковая ситуация и языковая политика. – М., 1986.

Захаров, Ондар, Дрожу 2002 - Захаров И.А., Ондар У.Н., Доржу Ч.М. Генетические связи тувинцев с американскими индейцами // УЗ ТИГИ. - Вып. XIX. – Кызыл, 2002.

Златкин 1964 - Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. — М., 1964.

Иконников 1961 - Иконников Н.П. К итогам переписи населения // УЗ ТНИИЯЛИ. – Вып. IX. – Кызыл, 1961.

Ирильдеева 2000 - Ирильдеева Л.Г. Национально-культурные объединения этнических меньшинств Бурятии // ЭО. - № 5. – М., 2000. - С.132-136.

Исаев 1970 - Исаев М.И. Сто тридцать равноправных (о языках народов СССР). - М., 1970.

- История Тувы* 1964 – История Тувы. –Т.1-П. Изд. первое. М., 1964.
- История Тувы* 2001 – История Тувы. Под ред. С.И.Вайнштейна и М.Х.Маннай-оола. - Т.1. Изд. второе. – Новосибирск., 2001.
- Исхаков, Пальмбах* 1961 - Исхаков Ф. Г. , Пальмбах А. А. Грамматика тувинского языка. – М., 1961.
- Итс* 1991 - Итс Р.Ф. Введение в этнографию. - Л., 1991.
- Кабо* 1934 - Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы. Дореволюционная Тува. - Ч.1. - М.,Л., 1934.
- Кагаров* 1927 - Кагаров Е.Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сб. МАЭ. – Т.6. – Л., 1927. – С.115-124.
- Кадырбаев* 1990 – Кадырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии. XIII-XIV вв. –Алма-Ата, 1990.
- Камалов* 2001 – Камалов А.К. Древние уйгуры. УШ-IX вв. – Алматы, 2001.
- Караев* 1968 - Караев О. Арабские и персидские источники IX-XII вв. о киргизах и Киргизии. – Фрунзе, 1968.
- Каррутерс* 1914 - Каррутерс Д. Неведомая Монголия. — Ч. I. Урянхайский край. – Пг., 1914.
- Кастрен* 1860 - Кастрен А. Путешествие в Сибирь // Магазин землевладения и путешествий. - Т.У1. - М., 1860.
- Катанов* 1891 - Катанов Н.Ф. Поездка к карагасам // - Записки ИРГО отдела этнографии. - 1891. - Т.17. - Вып.2. – СПб., 1891.
- Катанов* 1893 – Катанов Н. Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана: приложение к XXIII тому Записок АН. — СПб., 1893.
- Катанов* 1894 – Катанов Н. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Т. XII. - Вып. 2. – Казань, 1894.
- Катанов* 1903 - Катанов Н.Ф. Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. – Казань, 1903.
- Катанов* 1909 - Катанов Н.Ф. Предания присаянских племен о прежних

делах и людях // Сборник в честь 70-летия Г.Н.Потанина. Записки РГО. Вып. XXXV1. - СПб., 1909.

Керцелли 1935 – Керцелли С. Карагский олень и его хозяйственное значение // Северная Азия. - № 3. - С.87-92;

Киселев, Смирнова 2001 - Киселев И.Ю., Смирнова А.Г. Формирование идентичности в российской провинции. - М., 2001.

Клеменц 1895 – Клеменц Д. А. Археологический дневник поездки в Монголию в 1891 г. // СТОЭ. – Т. П. – СПб., 1895.

Кляшторный, Лившиц 1971 – Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Сэврайский камень // Советская тюркология. - № 3. – С.106-112.

Кляшторный 1981 – Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТСБ, -1977. – М., 1981.

Косвен 1953 – Косвен М.О. Очерки первобытной культуры. – М., 1953.

Костров 1871 – Костров Н. Карагасы // Иллюстрированная газета. - № 43-44. – СПб., 1871.

Козин 1941 - Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года. - М.,Л., 1941.

Козлов 1915 - Козлов П.К. Монголия и Тибет. - Пг., 1915.

Колсто 2001 – Колсто П. Укореняющиеся диаспоры: русские в бывших советских республиках // Диаспоры. - № 1. – М., 2001. - С.6-38.

Кон 1903 – Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Известия Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества (ИРГО). - Вып. XXXIV. - Т.1. – СПб., 1903.

Кон 1936 – Кон Ф. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию.. - Т.Ш-IV. – М., 1936.

Кон 1984 – Кон И.С. В поисках себя: личность и ее самосознание. - М., 1984.

Коннер 1931 - Коннер Т. Э. Георгий Чичерин и советская внешняя политика, 1918-1930 г. - М., 1931.

Коровушкин 1997 – Коровушкин Д.Г. Чуваши Западной Сибири. – Новосибирск, 1997.

Кудайбердыев 1990 – Кудайбердыев Ш. Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий. – Алма-Ата, 1990.

Кужугет 2002 – Кужугет А.К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. – Кызыл, 2002.

Кужугет 2003 – Кужугет А.К. Культура и искусство ТНР // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.193-213.

Кужугет 2006 – Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев. Структура и трансформация – Кемерово, 2006.

Кузеев, Бабенко 1985 - Кузеев Р.Г., Бабенко В.Я. Малые этнические группы: основные этапы этнокультурного развития по материалам СССР. – СЭ. - № 4. – М., 1985.

Кузеев, Бабенко 1992 - Кузеев Р.Г., Бабенко В.Я. Этнографические и этнические группы (К проблеме гетерогенности этноса // Этнос и его подразделения. - М., 1992. - С.17-38.

Кузнецов 1961 – Кузнецов Б.И. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных» – Л., 1961.

Курбатский 2001 – Курбатский Г.Н. Тувинцы в своем фольклоре. – Кызыл, 2001.

Кюнер 1958 – Кюнер В.Н. Восточные урянхайцы по китайским источникам // УЗ ТНИИЯЛИ. - Вып.1У. – Кызыл, 1958.

Кюнер 1961 - Кюнер В.Н. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. - М.,Л., 1961.

Кызласов 1965 - Кызласов Л. Р. Из истории племен Саяно-Алтайского нагорья в XIII — XV вв. //Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (далее - УЗ ХНИИЯЛИ). — Вып. II. – Абакан, 1965.

Кызласов 1969 – Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. — М., 1969.

Кызласов 1983 – Кызласов Л. Р. Аскизская культура Южной Сибири IX — X IV вв. // САИ. — М., 1983.

Кыргыс 2002 – Кыргыс З.К. Тувинское горловое пение. – Новосибирск, 2002.

Кычанов 1963 – Кычанов Е. И. Сведения в «Юаньши» о переселениях

киргизов в XIII в. // Исследования Академии наук Киргизской ССР. Серия общественных наук. — Вып. V. — Фрунзе, 1963.

Ламажаа 2008 – Ламажаа Ч.К. Тува между прошлым и будущим. – М., 2008.

Ламажаа 2010 – Ламажаа Ч.К. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. – СПб., 2010.

Ларченко, Еремин 1991 – Ларченко С.Г., Еремин С.Н. Межкультурные взаимодействия в историческом процессе. – Новосибирск, 1991.

Левин 1958 – Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. – М., 1958.

Леонов 1927 – Леонов Н. Танну-Тува. Страна голубой реки. - М., 1927.

Липанов 1950 - Липанов Р. Г. Здравоохранение в Туве // Советская медицина.– № 10. – М., 1950.

Лотман 1995 - Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. – Т.1. – М., 1995. – С.121-125.

Лузянин 1996 – Лузянин С. Г. Россия-Монголия-Китай в 1911-1915 гг. — Магнитогорск, 1996.

Лузянин 2000 – Лузянин С.Г. Россия-Монголия-Китай в первой половине XX в. Политические взаимоотношения в 1911-1946 гг. – М., 2000.

Майдар 1981 –Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии. – М., 1981.

Малов 1951 – Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. - М.,Л., 1951.

Маннай-оол 1964 – Маннай-оол М.Х. Археологические памятники Тувы. – Кызыл, 1964..

Маннай-оол 1970 – Маннай-оол М.Х. Тува в скифское время (Уюкская культура). – Кызыл, 1970.

Маннай-оол 1986 – Маннай-оол М.Х. Тува в эпоху феодализма (К вопросу о генезисе и развитии феодальных отношений). – Кызыл, 1986.

Маннай-оол 1995 – Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность // УЗ ТНИИЯЛИ. - Вып. XVIII. – Кызыл, 1995. - С. 56-61;

Маннай-оол 1995а – Маннай-оол М.Х. Дархаты: некоторые этнографические данные // УЗ ТНИИЯЛИ. -Вып. XVIII. – Кызыл, 1995.

Маннай-оол 1999 – Маннай-оол М. Х. Происхождение и формирование тувинцев в единый этнос // Башкы. — №5-6. – Кызыл, 1999. —С. 45-49;

Маннай-оол 2004 – Маннай-оол М.Х. Тувинцы: происхождение и формирование этноса. – Новосибирск, 2004.

Март-оол 2002 – Март-оол В. Д. «Урянхайский вопрос» и протекторат // УЗ ТИГИ. — Вып. XIX. – Кызыл, 2002.

Март-оол, Моллеров 2003 – Март-оол В.Д., Моллеров Н.М. Урянхайский вопрос в отечественной историографии // УЗ ТИГИ. - Вып. XX. - Кызыл, 2003. – С. 3-14.

Мартан-оол 2001 – Мартан-оол М.Б. Сферы функционирования тувинского языка // Гуманитарные исследования в Туве. – М., 2001.

Маслов 1933 – Маслов Н.П. Конец Урянхия. - М., 1933.

Масумото 2001 – Масумото Т. Китайские монеты из средневековых погребений Западной Сибири // Сборник материалов Всероссийской 12 Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск, 2001. – С. 49-52.

Масумото 2002 – Масумото Т. К вопросу о шаманских зеркалах // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2002, - С. 153-155.

Масумото 2003 – Масумото Т. О китайских надписях на наскальном массиве у села Бижикиг-Хая в Западной Туве // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2003. – С. 123-138.

Материалы по истории 1959 – Матриалы по истории русско-монгольских отношений. 1607 — 1636 гг. Сборник документов. — М., 1959.

Мельникова 1994 – Мельникова Л.В. Тофы. – Иркутск, 1994.

Менхен-Хельфен 1931 – Менхен-Хельфен О. Путешествие в азиатскую Туву (перевод с немецкого хранится в Архиве МИДа, фонд.153, опись7, папка 3, дело 6). – Берлин, 1931.

Милитарев 1999 – Милитарев А. О содержании термина «диаспора» (к разработке дефиниции) // Диаспоры. - № 1. – М., 1999. – С.24-33.

Минцлов 1915 – Минцлов Р.С. Секретное поручение (путешествие в Урянхай). – Рига, 1915.

Можейко 1980 – Можейко И.В. Буддийская сангха и государство в Бирме. Автореферат докторской диссертации. – М., 1980.

Моисеев 1983 – Моисеев В. А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М., 1983.

Моллеров 2003 – Моллеров Н.М. Основание и развитие г. Турана в конце XIX-начале XX века. Исторический очерк // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.61-85.

Монгуш 1983 – Монгуш Д. А. О языке тувинцев в Северо-Западной Монголии // Вопросы тувинской филологии. – Кызыл, 1983. - С. 127-145;

Монгуш 1995 – Монгуш М. В. О языке китайских тувинцев // Башкы. - № 5. - Кызыл, 1995. - С. 77-81;

Монгуш 1997 – Монгуш М. В. Тувинцы в Китае (историко-этнографический очерк). – Кызыл, 1997.

Монгуш 1999 – Монгуш М. В. Тувинцы Кобдо: особенности языковой ситуации // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов. Тезисы докладов IV Международной научной конференции. – Томск, 1999. - С. 187-188.

Монгуш 2000 – Монгуш М.В. Тувинцы Монголии: проблемы языковой ситуации // Этнография народов Сибири и Монголии. - Улан-Батор, Улан-Удэ, 2000. - С. 299-313;

Монгуш 2000а – Монгуш М.В. Брачно-семейные отношения у тувинцев в Китае // Башкы. – Кызыл. - № 1. – Кызыл, 2000. - С. 73-78;

Монгуш 2001 - Монгуш М.В. История буддизма в Туве. – Новосибирск, 2001.

Монгуш 2001а – Монгуш М.В. К вопросу об алтайских урянхайцах // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов. Тезисы докладов V Международной научной конференции. – Томск, 2001. - С.139-140;

Монгуш 2002 – Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая. Этнодисперсные группы: история и современность. – Новосибирск, 2002.

Монгуш 2003 – Монгуш М.В. Этноязыковая ситуация у тувинцев

Монголии и Китая (Сравнительный анализ) // Тюркология. - № 4. – Туркестан, 2003. - С. 108-124.

Монгуш 2003а – Монгуш М.В. Тувинцы Монголии: особенности современного этнического развития // Цырендоржиевские чтения. Сборник научных статей. – Киев, 2003. – С. 202-215.

Монгуш 2004 – Монгуш М.В. Этнонимы у тувинцев Монголии и Китая // Ономастика Поволжья. Материалы 1X Международной конференции по ономастике Поволжья. Волгоград, 9-12 сентября 2002. – М., 2004. – С.175-186.

Монгуш 2004а – Монгуш М.В. Современная духовная культура тувинцев Монголии и Китая // ЭО. -№ 3. – М., 2004. – С.59-73.

Москаленко 1997 – Москаленко Н.П. Составляющая тувинской национальной культуры: культура этническая и культура национально-государственная // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. – М., 1997. – С.418-432.

Москаленко 2000 – Москаленко Н. П. Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в. Автореферат кандидатской диссертации. – М., 2000.

Москаленко 2002 – Москаленко Н. П. Деятели этнополитической истории Тувы в XX в. // Опыт социально-психологической характеристики Идентичность и толерантность. — М., 2002. — С.380-384.

Москаленко 2004 – Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX в. – М., 2004.

«Мэн-гу-ю-му-цзы» 1857 – «Мэн-гу-ю-му-цзы». Записки о монгольских кочевьях. — СПб., 1857.

Народы Сибири 1956 – Народы Сибири. — М., Л., 1956.

НРЭ 2003 – Новая российская энциклопедия. – М., 2003.

Орешкина 1995 – Орешкина М.В. Сойотский язык // Красная книга языков народов России. - М., 1995.

Островских 1898 – Островских П.Е. Значение Урянхайской земли для Южной Сибири. - СПб., 1898.

Островских 1927 – Островских П.Е. Оленные тувинцы // Северная Азия. - Кн. 5-6. - М., 1927.

- Островских 1927a* - Островских П.Е. Саянские хищники. -М.,Л., 1927.
- Павленко 1998* – Павленко В.Н. Трансформации социальной идентичности в пост-тоталитарном обществе // Психологический журнал. - № 1. - Т.19. – М., 1998. -С.75-88;
- Павлинская 1993* – Павлинская Л.Р. Окинские сойоты: методы и механизмы разрушения этнической культуры // Материалы полевых этнографических исследований 1990-1991 гг. - СПб., 1993. - С.37-39;
- Павлинская 2002* – Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор. Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью. – СПб., 2002.
- Паллас 1788* – Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. - СПб., 1788.
- Петри 1926* – Петри Б.Э. Карагасский суглан. – Иркутск, 1926.
- Петри 1927* - Петри Б.Э. Оленеводство у карагас. – Иркутск, 1927.
- Петри 1927 а* - Петри Б.Э. Охотничьи угодыя и расселение карагас. – Иркутск, 1927.
- Петри 1927б* – Петри Б.Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах (предварительные данные). – Иркутск, 1927.
- Петри 1928* - Петри Б.Э. Промыслы карагас. – Иркутск, 1928.
- Петри 1928а* - Петри Б.Э. Черты родового быта карагас. – Иркутск, 1928.
- Позднеев 1880* – Позднеев А.М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. - СПб., 1880.
- Позднеев 1880а* – Позднеев А.М. Образы народной литературы монгольских племен. – Вып.1. – СПб., 1880.
- Позднеев 1883* – Позднеев А. М. Материалы для истории Халхи. - СПб., 1883.
- Позднеев 1887* - Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. - СПб., 1887.
- Позднеев 1896* - Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг. – Т.Ш. – СПб., 1896.
- Полкингтон, Флинн 2002* - Полкингтон Х., Флинн М. Чужие на родине?

Исследование «диаспориальной идентичности» русских вынужденных переселенцев // *Диаспоры*. - № 2-3. - М., 2002. - С.8-34;

Попов 1905 - Попов В. Через Саяны и Монголию. Очерк путешествия. - Ч.1. - Омск, 1905.

Попков 2002 - Попков В.Д. «Классические диаспоры»: к вопросу о дефиниции термина // *Диаспоры*. - № 1. - М., 2002. - С.6-22.

Попков 2003 - Попков В.Д. Феномен этнических диаспор. - М., 2003.

Потанин 1883 - Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. - Вып. 1У. Материалы этнографические. - СПб., 1883.

Потанин 2008 - Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. - Т.2. - М., 2007. - С.374-495.

Потапов 1960 - Потапов Л.П. Новые материалы по этнографии тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ. - Вып. УШ. - Кызыл, 1960.

Потапов 1966 - Потапов Л.П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика // Труды тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР. -Т.2. - М.,Л., 1966.

Потапов 1969 - Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. - М., 1969.

Потапов 1969а - Потапов Л. П. Некоторые итоги работ Тувинской экспедиции //СЭ. - №5. - М., 1969.

Пюрвеев 1975 - Пюрвеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. - М., 1975.

Радлов 1888 - Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. - Вып. 2. - СПб., 1888.

Радлов 1894 - Радлов В.В. Сибирские древности. - Т.1. - Вып. 3. - СПб., 1894.

Радлов 1907 - Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч.1Х. наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф.Катановым. - СПб., 1907.

Радлов 2008 - Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника // Урянхай. Тыва дептер. - Том. 2. - М., 2007. - С.221-281.

Ральдин 1969 - Ральдин Х.Ц. Этнический состав современного населения Монгольской Народной Республики // Проблемы этнографии и этнической

истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. - М., 1968.

Рассадин 1971 – Рассадин В.И. Фонетика и лексика тофаларского языка. - Улан-Удэ, 1971.

Рассадин 1978 – Рассадин В.И. Морфология тофаларского языка в сравнительном освещении. - М., 1978.

Рассадин 1982 – Рассадин В.И. Тофаларский язык и его место в системе тюрксаих языков. Автореферат докторской диссертации. - М., 1982.

Рассадин 1996 – Рассадин В.И. Животноводческая лексика в языке окинских бурят и сойотов // Проблемы бурятской диалектологии. - Улан-Удэ, 1996.

Рассадин, Цыренова 1996 - Рассадин В.И., Цыренова Д.Б. Лексика материальной культуры окинских сойотов // Проблемы бурятской диалектологии. - Улан-Удэ, 1996.

Рассадин 1999 – Рассадин И.В. Об оленеводстве у окинских сойотов // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. - Вып.2. - Ч.1. - Улан-Удэ, 1999.

Рассадин 2000 – Рассадин И.В. Особенности традиционной материальной культуры саянских оленеводов-тофаларов // Этнологические исследования. - Вып.1. - Улан-Удэ, 2000. - С.131-147;

Рассадин 2000а – Рассадин И.В. Хозяйство, быт и культура тофаларов. Автореферат кандидатской диссертации. - Улан-Удэ, 2000;

Рассадин 2008 – Рассадин И.В. Тофалары // Тюркские народы Восточной Сибири. – М., 2008. – С. 262-328.

Рашид ад-Дин 1952 – Рашид ад-Дин. Сборник летописей. -Т. 1. - Кн. 1. - М., Л., 1952.

Ренстрем 1994 – Ренстрем У. Шведские ученые о хоомея // Мелодии хоомея. –Кызыл, 1994. – С.69-73.

Решетов 1990 - Решетов А. М. Тувинцы и алтайские урянхайцы в Китае: проблемы истории, этноса и языковой ситуации // Общество и государство в Китае. XXI научная конференция. Тезисы докладов. - Т.П. – М., 1990. - С. 176-180.

Решетов 1992 – Решетов А.М. Гетерогенность как перманентное состояние этноса (Этнос и его подразделения) // Этнос и его подразделения.

– М., 1992.

Родевич 1910 – Родевич В. Очерк Урянхайского края. - СПб., 1910.

Родевич 1912 – Родевич В. Урянхайский край и его обитатели. - СПб., 1912.

Розенберг 1918 – Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма (по японским и китайским источникам). — Ч. П. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.

Рона-Таш 1964 – Рона-Таш А. По следам кочевников. – М., 1964.

Роцин 1999 – Роцин С. К. Политическая история Монголии (1921-1940 гг.). — М., 1999.

Савинов 1984 – Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. – Л., 1984.

Самдан 2003 – Самдан З.Б. О материалах Цэнгэльской фольклорной экспедиции 2002 г. // УЗ ТИГИ.– Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.365-369.

Самойлович 1922 – Самойлович А.Н. Некоторые дополнения к классификации турецких языков. - Пг., 1922.

Сат, Доржу 1989 - Сат. Ш. Ч., Доржу Л. Ю. К изучению тувинского языка в Китае // Советская тюркология. - № 5. – М., 1989. - С. 93-96;

Сафьянов 1905 – Сафьянов И. Прошлое и настоящее сойотского народа // Сибирский архив. - № 1. – Минусинск, 1905.

Сафьянов 1928 – Сафьянов М. Колониальная политика торгового капитала в Танну-Туве // Новый Восток.— № 23-24.

Сборник законов 1944 – Сборник законов ТНР. – Кызыл, 1944.

Свистунова 1970 – Свистунова Н. П. Гибель государства южных сунов // Татаро-монголы в Азии и Европе. — М., 1970.

Семенов 2000 – Семенов Ю.И. Этнос, нация, диаспора // ЭО. - № 2. – М., 2000.

Сердобов 1953 – Сердобов Н.А. Народное образование в Туве. – Кызыл, 1953.

Сердобов 1971 – Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. – Кызыл, 1971.

- Сердобов* 1984 – Сердобов Н.А. Коминтерн и Тува. – Кызыл, 1984.
- Серен* 2007 – Серен П.С. Научный отчет о командировках в Северо-Западную Монголию. – УЗ ТИГИ. – Вып. XX1. – Кемерово, 2007. – С. 321-329.
- Скрынникова* 1988 - Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия: XVI — начало XX в. — Новосибирск, 1988.
- Скрынникова* 2003 – Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят // Религия и идентичность в России. – М., 2003. – С. 121-152.
- Солдатова* 1996 – Солдатова Г.У. Этническая идентичность и этнополитическая мобилизация // Демократизация и образы национализма в Российской Федерации в 90-х годах. – М., 1996. – С.296-367.
- Солдатова* 1998 - Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. - М., 1998.
- Соломатина* 1977 – Соломатина С.Н. Символическая культура тувинцев (домашние женские ритуалы) – СПб., 1977.
- Соломатина* 1988 – Соломатина С.Н. Материалы о матери и младенчестве у западных тувинцев // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. – Омск, 1988.
- Соломатина* 1993 – Соломатина С.Н. Ритуалы женщин у тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований 1990-1991 гг. – СПб., 1993. – С.118-129.
- Соломатина* 1997 – Соломатина С.Н. Тувинская юрта к модели мира кочевников // Культура народов Сибири. – СПб.1997. – С.154-168.
- Сузукей* 2002 – Сузукей В.Ю. О музыкальном наследии кочевников Центральной Азии // УЗ ТИГИ. – Вып. X1X. – Кызыл, 2002.
- Сузукей* 2006 – Сузукей В.Ю. Конфигурация развития музыкальной культуры Тувы. – Кемерово, 2006.
- Сузукей* 2007 – Сузукей В.Ю. Музыкальная культуры Тувы в XX столетии. – М., 2007.
- Сюй Лицзюнь* 1989 – Сюй Лицзюнь. Тувайцы // Китай. - М. - № 7. - С. 34-41.

Татаринцев 1976 – Татаринцев Б. И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. – Кызыл, 1976.

Татаринцев 2003 – Татаринцев Б.И. Еще раз о «белых пятнах» в истории создания тувинской письменности // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.290-302.

Татаринцева 2002 - Татаринцева М.П. Архаичные элементы в образе жизни и духовной культуре старообрядцев Тувы // УЗ ТИГИ. – Вып. XIХ. – Кызыл, 2002.

Татаринцева 2003 – Татаринцева М.П. Старообрядческие скиты в верховьях Енисея // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.141-148.

Таскин 1960 – Таскин В. С. Термин Сунмо в ранней истории киданей // Проблемы востоковедения. - № 4. – М., 1960.

Таубе 1975 – Таубе Э. Изучение фольклора у тувинцев Монгольской Народной Республики // СЭ. - № 5. – М., 1975. - С. 106-111.

Таубе 1980 – Таубе Э. Современное состояние традиционных форм быта и культуры цэнгэльских тувинцев. - Ethnografia Polska. – Warszawa, 1980. -Р. 95-100;

Таубе 1994 – Таубе Э. Сказки и предания алтайских тувинцев. - М., 1994.

Таубе 2007 – Таубе Э. Заповеди и запреты, связанные с рассказыванием богатырских сказок и других эпических текстов // УЗ ТИГИ. – Вып. XX1.- Кемерово 2007. – С.272-281.

Тенишев 1995 – Тенишев Э.Р. У тюркских народов Китая (дневники 1956-1958 гг.). – М., 1995.

Тенишев 1999 – Тенишев Э.Р. Тувинское племя кокмунчак из Синьцзяна // Общее и восточное языкознание. - М., 1999.

Типы традиционного сельского жилища 1979 – Типы традиционного жилища. - М., 1979.

Тишков 2000 – Тишков В.А. Исторический феномен диаспоры // ЭО. - № 2. – М., 2000. - С.43-63.

Тишков 2001 – Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. – М., 2001.

Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. – М., 2003.

Традиционная культура 2003 – Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев. Конец XIX – начало XX века. Предисловие и комментарий А.К.Кужугет. – Кызыл, 2003.

Тюркские народы 2008 – Тюркские народы Восточной Сибири. – М., 2008.

Уланова 1988 – Уланова А. Э-Г. Особенности монгольского языка юго-восточной Тувы. – Автореферат кандидатской диссертации. – Улан-Удэ, 1988.

Установления о соли 1975 – Установления о соли и чае. Пер. и коммен. Н.П.Свистуновой. – М., 1975.

Уламсуренгийн 1997 – Уламсуренгийн Ц. О языке ховдинских тувинцев // Сборник тезисов Международной конференции «Природа, климат и история Западной Монголии и сопредельных регионов. – Томск, 1997.

Уламсуренгийн 2000 – Уламсуренгийн Ц. Морфологические и морфонологические особенности в речи ховдинских тувинцев // Сборник тезисов Международной конференции «Природа, климат и история Западной Монголии и сопредельных регионов. – Томск, 2000.

Уламсуренгийн 2003 – Уламсуренгийн Ц. Образцы фольклора и речи кобдоских тувинцев. – Кызыл, 2003.

Уламсуренгийн 2003а – Уламсуренгийн Ц. Лексические особенности ховдинских тувинцев // Сборник тезисов Международной конференции «Природа, климат и история Западной Монголии и сопредельных регионов. – Томск, 2003.

Уложение Китайской палаты 1919 – Уложение Китайской палаты внешних сношений. – Т.П. – М., 1919.

Фадеичева 2004 – Фадеичева М. Диаспора и состояние этнического индивида // Диаспоры. - № 2. – М., 2004. – С.140-154.

Функ 2003 – Функ Д.А. Шаманская и эпическая традиции тюрков Юга Западной Сибири. Автореферат докторской диссертации. – М., 2003.

Харунова 2003 – Харунова М.М-Б. Тува и СССР: процесс политической интеграции // УЗ ТИГИ.– Вып. XX. – Кызыл, 2003. –С.85-105.

Хертек 2000 – Хертек Л.К. Историко-типологический анализ некоторых религиозных обрядов тувинцев // Тезисы докладов научной конференции, посвященной 70-летию тувинской письменности. – Кызыл, 2000. – С.51-

Хомушку 1998 – Хомушку О.М. История религии в культуре тувинцев. – М., 1998.

Хомушку 2000 – Хомушку О.М. От «опиума для народа» до «возрождения духовности» // Слово. - № 1-4. – Кызыл, 2000.

Хомушку 2001 – Хомушку Ю. Ч. Внутриполитическая ситуация в Туве и позиция национально-правящей элиты в 1917-1921 г. // Гуманитарные исследования в Туве. — М., 2001.

Хомушку 2002 – Хомушку Ю. Ч. Процессы сближения и вхождения Тувинской Народной Республики в состав СССР (20-40-е годы XX в.) Автореферат кандидатской диссертации.— М., 2002.

Хомушку 2003 – Хомушку Ю.Ч. Укрепление суверенитета ТНР и позиция СССР в 20-е годы // УЗ ТИГИ. – Вып. XX. – Кызыл, 2003. – С.32-60.

Худяков 1987 – Худяков Ю. С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX- начало XX в. – Новосибирск, 1987.

Цивьян 1978 – Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам.– Вып.10. – Тарту, 1978.

Чவர்ь 1990 – Чவர்ь Л.А. Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX – начале XX в. – М., 1990.

Чебоксаров, Чебоксарова 1985 - Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. - М., 1985.

Черемисина 1992 - Черемисина М. И. Языки коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1992.

Чеснов 1970 – Чеснов Я.В. О социальной мотивированности древних этнонимов // Этнонимы. – М., 1970. – С.46-50.

Чудинов 1931 – Чудинов Б. Путешествие по Карагасии. - Л., 1931.

Чуваши 1988 - Чуваши: Современные этнокультурные процессы. Под ред. В.В.Пименова. – М., 1988.

Шабаев 1975 – Шабаев М. Г. Очерки здравоохранения Тувы. – Кызыл, 1975.

Шеффер 2003 – Шиффер Г. Диаспора в мировой политике // Диаспоры.

- № 1. – М., 2003. – С.162-184.

Шишин 1972 – Шишин Г. Ч. Под знамя Ленина. — Кызыл, 1972.

Шишкин 1914 – Шишкин Б.К. Очерки Урянхайского края. – Томск, 1914.

Штубендорф 1854 – Штубендорф Ю.П. О карагасах // Вестник ИРГО. - Ч.12. - Отд.2. – СПб., 1854.

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

Яковлев 1909 – Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах (поверья, легенды, пословицы). - СПб., 1909.

На западноевропейских языках

Alekseev, Kirgiz, Levin 1990 - Alekseev E., Kirgiz Z., Levin T, Tuva: Voices from the Center of Asia (SF 40017). Liner notes of compact disk. – Washington: Smithsonian Folkways Records, 1990.

Blue Annals 1979 – Blue Annals // Trans. From the Tibetan by G.N.Roerich. – Delhi. – Vol.1.

Boodberg 1951 - Boodberg P. Three notes on the Tu-chuen Turks // Semitic and Oriental Studies/ University of California in Smitig Philology – 1951. Vol. — X 1.

Bulag 1998 – Bulag U.E. Nationality and Hybridity in Mongolia. – Oxford.

Castren 1859 – Castren M.A. Reiseberchten und Briefs aus den Jahren. 1845-1849. - St.-Pb., 1859;

Dabag, Platt 1993 – Dabag M., Platt K. Diasporas und Kollektive Gedachtnis: Zur Konstruktion Kollektiver Identitäten in der Diaspora. – In: M.Dabag und K.Platt (Hg.): Identität in der Fremde. – Bochum. – P.117-145.

Das Sojonische 1959 - Das Sojonische und Karagassische von Karl Menges. – Philological Turcical Fundamenta. – Wiesbaden, 1959. - Vol.1.

Dioszegi 1961 – Dioszegi V. Problems of Mongolian Shamanism // Acta Ethnographica: Academiae Scientiarum Hungaricae. – P. 195-206.

Dioszegi 1962 – Dioszegi V. Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum

Hungaricae 11. – P.143-190.

Dioszegi 1963 – Dioszegi V. Zum Problem der ethnischen Homogenität des tofischen (Karagassischen) Schamanismus. – Budapest, 1963.

Dioszegi 1963a – Dioszegi V. Ethnogenetic aspect of Darkhad Shamanism // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 16. – P.55-81.

Dioszegi 1968 – Dioszegi V. The Problem of the Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism // Popular Beliefs and folklore Tradition on Siberia. – Bloomington: Indiana University Publications. – P. 239-330.

Donahoe 1997 - Donahoe B. Tuva Sets Sights on Sustainable Development. – In Surviving Together: A Quarterly on Grassroots Cooperation in Eurasia. - Winter 1997. – P. 38-40.

Donahoe 1997 - Donahoe B. Ubsu-Nur Accepted into World Network of Biosphere Reserves. – In Surviving Together, Winter 1997. – P. 40-41.

Donahoe 1997 - Donahoe B. Tuvan NGOs Hold Conference on Development. – In Surviving Together, Winter 1997. – P. 42.

Donahoe 2001 - Donahoe B. Where Have All the Reindeer Gone? – In Russian Conservation News, Fall 2001.

Donahoe 2001 - Donahoe B., Plumley D. "Requiem or Recovery: The 21st-Century Fate of the Reindeer-Herding Peoples of Inner Asia". – In Cultural Survival Quarterly (25:2), 2001. – P. 75-77.

Donahoe 2002 - Donahoe B. "Hey, You! Get offa my Taiga!" : comparing the sense of property rights among the Tofa and Tozhu-Tyva. – Halle/Saale: Max Planck Inst. for Social Anthropology Working Paper Series No. 38, 2002.

Donahoe 2003 - Donahoe B. The Troubled Taiga: Survival on the Move for the Last Nomadic Reindeer Herders of South Siberia, Mongolia, and China." – In Cultural Survival Quarterly (27:1), 2003. - P.12-18.

Donahoe 2003 - Donahoe B. "Hunting for a Solution: Tozhu Wild Animal Resources Threatened." - Cultural Survival Quarterly (27:1), 2003. - P.48-52.

Donahoe 2003 - Donahoe B., Schlee C. Interethnic Clan Relationships in Asia and Africa. – In Max Planck Institute for Social Anthropology Annual Report 2002-2003. Halle/Saale, Germany: Max Planck Inst. for Social Anth., 2003. – P. 79-88.

Donahoe 2004 - Donahoe B. Book review on Nikolai Ssorin-Chaikov. The

social life of the state in subarctic Siberia. – In *Sibirica* (4:2), 2004. – P.237-238

Donahoe 2004 - Donahoe B. A line in the Sayans: history and divergent perceptions of property among the Tozhu and Tofa of South Siberia. - Bloomington : Indiana University, 2004.

Donahoe 2005 - Donahoe B. Mobility, 'tenuriality', and the politics of indigeneity in the Sayan Cross. - In Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2004/2005 (2005). -P. 260-261

Donahoe 2005 - Donahoe B. Southern Siberia. – In *The Indigenous World*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 2005. – P. 56-63.

Donahoe 2006 - Donahoe B. Who owns the Taiga?: inclusive vs. exclusive senses of property among the Tozhu and Tofa of southern Siberia. - In *Sibirica* (5:1), 2006. - P.87-116.

Donahoe 2006 - Donahoe B., Halembe H. Die indigenen Völker Sibiriens: Landrechte, Legalismus und Lebensstil. – In *INFOEMagazine* 19, 2006. –P. 18-22.

Donahoe 2007 - Donahoe B. Review of Van Deusen, Kira: Singing Story, Healing Drum: Shamans and Storytellers of Turkic Siberia. - In *Sibirica* (6:1) 2007. –P. 119-121.

Donahoe 2008 - Donahoe B., Habeck O., Halembe A., Santha I. Size and place in the construction of indigeneity in the Russian Federation. – In *Current Anthropology* 48(6). – 2008. – P. 993-1020.

Donahoe 2008 - Donahoe B., Halembe A. Local Perspectives on Hunting and Poaching (Research report for WWF Russia Altai-Saian Ecoregion). Available at www.wwf.ru/data/altay/halembe-donahoesaefinalreport.pdf.

Donahoe 2008 – Donahoe B. Sakha's Double-Edged Diamonds. Review of Crate, Susan. 2006. Cows, Kin, and Globalization: An Ethnography of Sustainability. H-NET BOOK REVIEW (<http://www.hnet.org/reviews/showpdf.php?id=22855>).

Donahoe 2009 - Donahoe B. The law as a source of environmental injustice in the Russian Federation.” In Julian Agyeman and Yelena Ogneva-Himmelberger (eds.). – In *Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009. – P. 21-46.

Donahoe 2009 – Donahoe B. Situated Bounded Rationality: Linking institutional analysis to cognitive, processual, and phenomenological approaches in anthropology. Halle/Saale: Max Planck Inst. for Social Anthropology Working Paper Series No. 117, 2009.

Donahoe 2009 – Donahoe B., Eidson J., Feyissa D., Fuest V., Hoehne M., Nieswand B., Schlee G., and Zenker O. The formation and mobilization of collective identities in situations of conflict and integration. Halle/Saale: Max Planck Inst. for Social Anthropology Working Paper Series No. 116, 2009.

Farkas 1992 – Farkas O. Tsaatan Reindeer Herdmen // Paper Presented at University of Cambridge: Mongolia and Inner Asia Studies Unit. 12.02.1992.

Geng 2000 – Geng Shimin. Materials of the Tuvinian Language in China // *Acta Orientalica Academiae Hung.* - Vol.53 (1-2). - P. 47-63.

Grawunder 2009 – Grawunder S. On the Physiology of Voice Production in South-Sibereian Throat Singing // Ed.: Frank and Timme. – 2009.

Gunji 1980 - Gunji S. An Acoustical Consideration of Xoomij // *Musical Voices of Asia*, 1980.

Harrison 2000 – Harrison D. Harmony and underspecification in Tuvan. – In MIT Working Press in Linguistics. Proceedings of the 11th Student Conference in Linguistics SCIL 11. – 2000.

Harrison 2004 – Harrison D. Reduplication in Tuvan: Exponence, Readjustment and Phonology. (with Eric Raimy) In A. Csirmaz, Y. Lee, and M. A. Walter (eds.) MIT Working Papers in Linguistics (46). Proceedings of the Workshop on Altaic Formal Linguistics (WAFL) 1. – 2004.

Harrison 2005 – Harrison D. A Tuvan hero tale, with commentary, morphemic analysis and translation. *Journal of the American Oriental Society*. 125(1) - 2005. - P. 1-30.

Harrison 2007 – Harrison D. When Languages Die: The Extinction of the World's Languages and the Erosion of Human Knowledge. - Oxford: Oxford University Press, 2007.

Harrison 2008 – Harrison D. Tofa language change and terminal generation speakers. (with Gregory Anderson) In K. David Harrison, David Rood & Arienne Dwyer (Eds.) *Lessons from Documented Endangered Languages*. Amsterdam: John Benjamins. – 2008.

Heissig 1959 – Heissig W. Familien und Kirchengeschichtsreibung der

Mongolen. — Wiesbaden, — Vol. 1-2. — Bd. 5. P. 11.

Humphrey 1974 – Humphrey C. Inside a Mongolian Tent // New Society. – London.

Humphrey, Mongush, Baast 1993 – Humphrey C., Mongush M., Baast T. Attitude to Nature in Mongolia and Tuva // Nomadic Peoples. – Volume 33. – Uppsala, 1993. – P.53-62.

Inamura 2005 – Inamura T. The Transformation of the Communitie of *Tsaatan* Reindeer Herders in Mongolia and Their Relationships with the Outside World // Pastoralist and Their Neighbors in Asia and Africa. Edited by K.Ikeya and E.Fratkin. – Senri Ethnological Studies. – No 69. – Osaka, 2005. – P.123-152.

Legrand 1976 - Legrand J. Loadministration dans la domination sinomandchoue en Mongolie gaig-a. — Paris, 1976.

Leroi-Gourhan 1965 – Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. – Paris.

Levin, Edgerton 1999 - Levin T., Edgerton M. The Throat Singers of Tuva. Scientific American 281, № 3 (Sept), 1999.

Levin, Suzukei 2006 - Levin T., Suzukei V. Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music and Nomadism in Tuva and beyond. Indiana University Press, 2006.

Liu Mau-tsai 1958 - Liu Mau-tsai. Die chinesischen Narchrichten zur Geschihte der Ost-turken (Òu-kue). — Wiesbaden, 1958. — Bd II. — P. 40.

Manchen-Heifen 1931 - Manchen-Heifen O. Reise ins asiafische Tuwa. – Berlin, 1931.

Mavkanuli 2005 – Mavkanuli T. Jungar Tuvan Texts // Research Institute for Inner Asian Studies. - Volume 170. - Bloomington, 2005.

Mongush 1996 - Mongush M. The Tuvinians in China: Aspects of their History, Language and Culture. - Culture and Environment in Inner Asia. – Cambridge, 1996. -Vol. 2. - P. 116-133;

Mongush 1996a - Mongush M. Tuvans of Mongolia and China: the Problems of Ethnolinguistic Situation // International Jornal of Central Asian Studies. – Seoul, 1996. - Vol. 1. - P. 225-244;

Mongush 1998 - Mongush M. The Tuvans in China: Ethic Identity and Language // Post-Soviet Central Asia. - Lieden, Amsterdam, 1998. - P. 331-336.

Mongush 2003 – Mongush M. Tuvans of Mongolia: Peculiarities of Modern Ethnic Development // Inner Asia. – No.5. – Cambridge, 2003. – P. 163-176.

Mongush 2004 – Mongush M.V. Interethnic relations of Tuvans in Mongolia and China // International Association for the Study of the Cultures of Central Asia. Informatio Bulletin. – Issue 24. – Moscow, 2004. – P.343-355.

Mongush 2004a – Mongush M.V. The Tophas and the Soyots: Their Past and Present // International Association for the Study of the Cultures of Central Asia. Informatio Bulletin. – Issue 24. – Moscow, 2004. – P.398-417.

Nishimura 2003 - Nishimura M. A Social Adaptation of Reindeer Herder "Tsaatan" in a Period of Post-socialism: A Case Study About a Taiga District of North Mongolia // JCAS Occasional Paper. - No 20. - Edited by Chika Obiya and Tadayuki Hayashi. – 2003.

Ohnuki, Tierney 1987 – Ohnuki E. Tierney E. The Monkey As Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual. – Prienceton, 1987.

Oelschlägel 2004 - Oelschlägel A. Der Weiße Weg : Naturreligion und Divination bei den West-Tyva im Süden Sibiriens. - Leipzig : Leipziger Universitätsverlag, 2004.

Oelschlägel 2005 - Oelschlägel A. Deutung und Wahrheit Zwei Divinationspraktiken bei den Tyva im Suden Sibiriens // "Roter Altai, gib dein Echo!": Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. - Leipzig : Leipziger Univ.-Verl., 2005. – P.377-400.

Pedersen 1999 – Pedersen M. Networking the Landscape: Spatial Economy and Ritual Movement in Nothern Mongolia. – Buband and Roebstorff (eds.): Uses of Nature: Toward an Anthropology of the Environment. – Aarhus: University Press, 1999.

Poppe 1965 – Poppe N. Introduction to Altaic Linduistics. – Weisbaden, 1965.

Radloff 1884 – Radloff W. Aus Sibirien. Bd.17. – Leipzig, 1884.

Ragagnin 2000 – Ragagnin E. The Turkic Dukha of northern Mongolia // Turkic Languages, Vol. 4, no 2. – 2000. – P.276-278.

Rubel 1967 – Rubel P. The Kalmyk Mongols. A Study in Community and Change. Indiana University Publications. – Vol.64 of the Uralic and Altaic Series. – Bloomington, 1967.

Safran 1991 – Safran W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // Diaspora. – Vol.1. - № 1. – 1991. – P.83-99.

Shimamura 2004 – Shimamura I. The Movement for Reconstructing Identity through Shamanism: A Case Study of the Aga-Buryata in Post-socialist Mongolia // Inner Asia. - No.6. – 2004. - P.197-214.

Taube 1967 - Taube E. Kinderwieger im Cengel-sum (West-Mongolei). - Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. – Berlin, 1967. - P. 199-206.

Taube 1970 – Taube E. Mutter und Kind im Brauchtum der Tuwiner der Westmongolei. - Jahrbuch des Museums für Volkerkunde zu Leipzig, 1970. -P. 75-89.

Taube 1974 – Taube E. Zum Problem der Ersatzwörter im Tuwinischen des Cengel-sum. - Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. – Berlin, 1974. - P.589-607.

Taube 1974a - Taube E. Das Kastrierbest bei den Tuwinern des Cengel-Sum // Asien in Vergangenheit und Gegenwart. – Berlin, 1974. - P.443-457.

Taube 1980 - Taube E. Tuwinische Volksmärchen. - Berlin, 1978.

Taube 1981- Taube E. Anfänge der Sesshaftwerdung bei den Tuwinern im Westen der Mongolischen Volksrepublik. - In: Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart (1981), S.97-109

Taube 1982 – Taube E. Tuwinische Lieder. – Leipzig, Weimar, 1982.

Taube 1983 – Taube E. Aspects and Results of Investigating Tuvian Folklore // The Arab World and Asia in Development and Change. – Berlin, 1983. - P. 267-277.

Taube 1983 – Taube E. Schamanen und Rhapsoden: die geistige Kultur der alten Mongolei. - 1. Aufl. - Leipzig : Koehler u. Amelang, 1983.

Taube 1995 – Taube E. Überlieferungen zur Geschichte der Tuwiner im Altai. - In: Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. - 1995, P.279-292.

Taube 2000 – Taube E. Jubiläum eines Gelehrten – zum 70. Geburtstag von Dorug-ool Aldynoolovic Mongus // Turkic Languages. – Harrassowitz Verlag. – Wiesbaden, 2000. –P.278-284.

Taube 2002 – Taube E. Der Tod, das Individuum und die Gemeinschaft (Das altaituwinische Beispiel). - In: Tod, Jenseits und Identität. - 2002, P.110-125.

Taube 2004 – Taube E. Volksmärchen der Mongolen. - 1. Aufl. - München : Biblion-Verl., 2004.

Taube 2008 – Taube E. Tuwinische Folkloretexte aus dem Alta (Cengel/ Westmongolei). - Wiesbaden : Harrassowitz, 2008.

Todoriki 2008 - Old maps of Tuva / 1 / The detailed map of the nomadic grazing patterns of total area of the Tannu-Uriankhay / Edited by Masahiko Todoriki. – Tokyo, 2008

Todoriki 2009 - Old maps of Tuva /2/ Tannu-Uriankhay Maps in Eighteenth Century China. / Edited by Masahiko Todoriki. – Tokyo, 2009.

Todoriki 2009a – Todoriki M. An Emerging Ethnic Identity among Xinjiang Tuvans. - The DSCA Journal 2009: Danish Society for Central Asia's Electronic Yearbook.

Tongeren 2002 - Tongeren V/ Overtone Singing. Physics and Metaphysics of Harmonics in East and West. – Amsterdam 2002.

Tran Quang Hai, Guillou 1980 - Tran Quang Hai, Guillou D. Original Research and Acoustical Analysis in Connection with the Xoomij Style of Bephonic Singing \ Musical Voices of Asia, 1980.

Walters 2001 – Walters Ph. Religion in Tuva: Restoration or Innivation? // Religion, State and Society. – Vol. 29. - No. 1. – 2001. – P.23-28.

Wasilewski 1976 – Wasilewski J. Space in Nomadic Cultures // Spiritual Analysis of the Mongol Yurts // Altaica Collecta. – Weisbaden, 1976.

Wheeler 1999 – Wheeler A. The Dukha: Mongolia's Reindeer Herders // Mongolia Survey. No 6. – 1999. –P.58-66.

Xinjiang 1989 – Xinjiang - the land and the people. - Beijing, 1989.

На восточных языках

Бадамхатан 1960 – Бадамхатан Ц. Хосголийн цаатан ардин аж байдлин тойм (на монг. яз) // Студия Этнографика, № 2(1). –Улан-Батор, 1960.

Бадамхатан 1962 – Бадамхатан Ц. Ховсгол аймагийн цаатан (уряньхай) ардин гарлин асуудал (на монг.яз) // Шинжилех ухаан сетгуул. - № 1. – 1962. – С. 30-35.

Бадамхатан 1996 – Бадамхатан Ц. Тува цаатан (на монг. яз) // Монгол Улсын Угсаатний цуй. – Улаанбаатор, 1996. – С. 300-329.

Баярсайхан 2001 – Баярсайхан Б. Цэнгэл тываларынын тоогузунун кыска очерги (на тув. яз) // Улуг-Хем. – Кызыл, 2001. - № 2-3. - С. 201-206.

Болд 1975 – Болд Л. Уйгар-урианхай хэлний эгшиг авиа. Хэл зохиол судлал. XI боть 1-24 дэвтер (на монг. яз)– Улаанбаатор, 1975. - С 133-145.

Золбаяр 1993 – Золбаяр Г. Алдын дагша (на тув.яз). – Кызыл, 1993.

Kamogawa 1990 – Kamogawa K. Tuwaa Minzoku (на япон.яз). – Tokyo: Bansei-Sha, 1990.

Сат 1987 - Сат Ш.Ч. Тыва диалектология (на тув. яз). – Кызыл, 1987.

Серен 1993 – Серен П. С. Цагаан-Нур тываларында (на тув.яз) // Улуг-Хем. – Кызыл, 1993. - №5-6.- С. 148-157;

Серен 1997 – Серен П.С. Цагаан-Нур тываларынын чанчылдары (на тув. яз)// Башкы.- Кызыл, 1997.- № 6.- С. 78-80;

Серен 2000 - Серен П.С. Моолда тываларнын чанчылдары (орук демдеглери)(на тув.яз). – Кызыл, 2000;

Сун Чжэнчун 1982 – Сун Чжэнчун. Первые шаги в изучении фонетической системы тувинского языка в Китае. - Миньцзу юйвень (Языки и письменности нацменьшинств)(на кит. яз). – Пекин, 1982. - № 6.

Сун Чжэнчун 1985 - Сун Чжэнчун. Общие сведения о тувинском языке. - Миньцзу юйвень (на кит. яз). – Пекин, 1985. - № 1. - С. 65-80;

Takashima 1998 – Takashima N. Yuuboku no shiki - tuva no hitobito: aki no maragujika guou (на япон. яз). - В газете «Общество Япония - Страны Евразии», декабрь 1998 года.

Takashima 1999 – Takashima N. Yuuboku no shiki - tuva no hitobito: shagaa (кууу shougatsu)(на япон. яз). - В газете «Общество Япония - Страны Евразии» за июль 1999 года.

Takashima 2000 – Takashima N. Sutarin taiseikaniokeru shiberia shominzoku no mojobungakuhassei katei ni tsuite - tuva minzoku no bungakusakuhin wo chuushin nishite (на япон. яз). – Сборник докладов конференции Осацкого госуниверситета. – Осака, 2000.

Takashima 2003 – Takashima N. Ahaman to tomoni ikiru hitobito - tuva minzoku no kurashi no ichi huukei (на япон. яз). – Журнал «Arctic Circle» для членов-любителей Музея Северных народов Хоккайдо. – Sapporo, 2003.

Takashima 2008 – Takashima N. Tuva kyouwakoku no genzai (на япон. яз). - Eurasian Studies. – Tokyo, 2008.

Takashima 2008 – Takashima N. Kiso Tuva go bunpou (Основа грамматики тувинского языка)(на япон.яз.) - Tokyo, 2008.

Takashima 2008 – Takashima N. Tuva go kyouhon (Учебник тувинского языка) (на япон. яз.) - Tokyo, 2008.

Takashima 2008 – Takashima N. Tuva go bunrui goi shuu (Лексический словарь тувинского языка)(на япон.яз., в соавторстве с О.Дамбаа). - Tokyo, 2008.

Takashima 2008 – Takashima N. Tuva go kaiwa shuu (Разговорник тувинского языка) (на япон.яз., в соавторстве с О.Дамбаа). - Tokyo, 2008.

Tanaka 2005 – Tanaka K. Tuwa kyowakoku: Roshia to Mongoru no aidade (на япон. яз) // Eurasian Studies. - № 33. – Tokyo, 2005.

Таубе 1995 – Таубе Э. Барыын Моолда Ценгел тываларнын ырылары (на тув. яз) – Кызыл, 1995.

Хэ Синлян 1986 – Хэ Синлян. Первые шаги в изучении религиозных верований алтайских урянхайцев. - Миньцзу яньцзю (Изучение национальностей) (на кит. яз). – Пекин, 1986. - № 1. - С. 66;

Цолоо 1972 – Цолоо Ж. Урианхай аялчуг судалсан зарим дун. Хэл зохиол судлал. IX боть. 1-21 дэвтер (на монг.яз). – Улаанбаатор, 1972. - С 57-63.