

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ПРИКЛАДНОЙ
И НЕОТЛОЖНОЙ
ЭТНОЛОГИИ**

№ 167



В.И. ХАРИТОНОВА

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В
СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ
СЕВЕРА И СИБИРИ**

Москва
2004

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ПРИКЛАДНОЙ
И НЕОТЛОЖНОЙ
ЭТНОЛОГИИ**

№ 167

В.И. ХАРИТОНОВА

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В
СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ
СЕВЕРА И СИБИРИ**

**Москва
2004**

ISBN 5-201-13758-x (28)

© Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии»
Института этнологии и антропологии РАН. Документ N 167.

Редакционная группа:

В.А.Тишков (отв.ред.)
Н.А.Лопуленко
М.Ю.Мартынова

Материалы серии отражают точку зрения авторов и могут не совпадать с позицией редакционной группы

При использовании ссылка на материалы обязательна

По вопросам приобретения материалов обращаться по адресу:
119334, Москва, Ленинский проспект, д.32а.
Институт этнологии и антропологии РАН
тел. 938-00-19, 938-07-12
E-mail: INFO@IEA.RAS.RU
fax: (7-095) 938-06-00

В.И. ХАРИТОНОВА

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР
В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ
СЕВЕРА И СИБИРИ**

*Проведение исследований осуществлено
при частичной поддержке РФНФ
(проекты № 02-06-00042а, 03-06018003е) и
РФФИ (проект № 03-06-80179)*

*и издана в рамках программы РАН
«Историко-культурная эволюция, современное положение и
перспективы устойчивого развития
коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока».*

Об авторе

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна – доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Круг научных интересов – фольклор и фольклористика, этнография и этнология, культурология, религиоведение. Основные направления исследований – обряды и обрядовый фольклор восточных славян, заговорно-заклинательное искусство, шаманизм, религиозно-мистические и магико-медицинские практики. Экспедиционные работы проводила на Русском Севере, русском, украинском, белорусском Полесье, в Закарпатье, центральной и южной России, в Южной Сибири (республики Хакасия, Тыва, Алтай, Якутия, Агинский БАО) – более 30 экспедиций. Автор 6 книг, более 230 публикаций, в т.ч. на иностранных языках.

About the Author

KHARITONOVA, VALENTINA I.

Dr. of Historical Sciences, PhD in Philology, Docent, leading scientific researcher at the Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Field of scientific interests – folklore, ethnography and ethnology, culture studies, religion studies.

Main research directions – rites and ritual folklore of the eastern Slavs, spell practices, shamanism, religious-mystic and magic-medical practices.

Expeditions: to Russian North, Russian, Ukrainian, Byelorussian Polesye, Trans Carpathian region, Central and Southern Russia, Southern Siberia (Republics of Khakassia, Tyva, Altai, Yakutia, Aginsk Buryat Autonomous District) – more than 30 expeditions.

Author of 6 books, more than 230 publications, both in Russian and foreign languages.

Summary

KHARITONOVA V.I. RELIGIOUS FACTOR IN THE MODERN LIFE OF THE PEOPLES OF THE NORTH AND SIBERIA

The author investigates contemporary, «post-transformational» religious processes in Siberia. Material is represented in problematic and thematic order tracing back the history of various Siberian confessions. The text contains historical notes and remarks that specify information about the religious situation in North and Siberia and attitude of the local population to them. It also describes the religious peculiarities during the Soviet period.

Significant attention is paid to the traditional beliefs and cults. Revival of traditional rituals and rites, role of the local intellectual elite in this process are thoroughly described in the report. «Shamanism revival», its nature, reasons of its transformation is also analyzed. Special attention is paid to the origin of ideas of «national religions» that are connected with the general national cultural revival.

Contemporary attitude changes of northern and Siberian populations to religion are characterized in this research. This phenomenon is traced on the material of different confessions and neo-religious associations. Separate parts of the article focus on the traditional Russian confessions. Special attention is paid to the critical moments of religious situations, to the sectarian movement developing now, to the increase of interest to parapsychology and extrasensory phenomena, to «schools» originated on this background which are ruled by new charismatic leaders.

Проблемы веры в Бога, религиозности человека, определения им собственной конфессиональной принадлежности проявились в нашей стране с окончанием эпохи всеобщего атеизма, борьбы с религией, суевериями и началом прямо противоположного движения к актуализации религиозных тенденций в обществе. К сожалению, исследовательский интерес к этим вопросам не привел к их естественному разграничению: очень часто не только в публицистике, но и в научных работах не прослеживается дифференциация названных выше понятий. Это позволяет огульно причислять многих людей к последователям какого-либо религиозного направления, хотя, как известно, восприятие человеком своей конфессиональной принадлежности может быть весьма условным. Например, многие восточные славяне, не будучи верующими, а иногда даже крещеными, называют себя православными исключительно потому, что православие является для русских и большей части украинцев и белорусов доминирующей религией, им в значительной степени пронизана определенная часть восточно-славянской культуры. Такой «православный» человек может быть совершенно нерелигиозным (не ходить в церковь, не соблюдать церковные предписания и даже не знать их и т.д.), мало того, он может не верить в Бога в его христианской интерпретации. Однако ситуативно обусловленная необходимость обозначения своей конфессиональной принадлежности может осуществляться им по принципу причисления себя к религии, в значительной степени сформировавшей культуру народа, к которому он принадлежит.

Определение конфессиональной принадлежности, характера религиозности и специфики веры представителей коренных народов Сибири и Крайнего Севера в настоящее время значительно затруднено по названным выше и иным причинам. Очевидно, что мировые религии, распростра-

нившиеся на этой территории сравнительно недавно (народы Южной Сибири познакомились с исламом в основном в конце XIV в., манихейством, несторианским христианством уже в VIII в., с буддизмом – в XIII в., но активное распространение религий, в том числе и православия, началось в основном в XVII в.), не столь глубоко вошли в сознание аборигенов, чтобы вытеснить из него полностью традиционные верования, которыми была пропитана вся культура местного населения. Кроме того, новые религии, рассчитанные на человека иного типа культуры и иного уровня цивилизационного развития, плохо понимались, воспринимались и усваивались этими народами, тем более, что чаще всего миссионеры вели службы и предлагали религиозные издания на чужих языках.

Впрочем, некоторые исследователи утверждают, что степень усвоения религиозного догмата, например, эвенками – православия¹, очень глубока. Однако это утверждение вызывает сомнения хотя бы потому, что религиозной литературы на эвенском, что подчеркивает сам автор, до настоящего времени почти не было (в середине XIX в. был издан «Тунгусский букварь с молитвами» и Евангелие от Матфея); читать же Библию даже на родном языке, как известно, сложно многим православным русским. Такое приобщение к православию привело, например, к тому, что у коренного населения п-ва Ямал Николай-чудотворец стал восприниматься как традиционное божество – «Микола-Торум»; среди местного населения была широко распространена практика принесения обетов «русскому богу»². В роли «русского бога» – *луце хэхэ* – могла использоваться икона Божьей Матери с медвежьей лапой и клыком³. У манси, где «мировоззрение представляло собой сложный конгломерат шаманистических верований палеосибирского (доугорского) населения и принесенных на просторы Северо-Западной Сибири и Урала древними уграми митраистских пред-

ставлений»⁴, изображение св. Николая стало идентифицироваться с образом Нуми-Торума (демиурга), и даже были попытки кровавых жертвоприношений (*йир*) в христианских церквях перед иконой св. Николая с возложением под икону жертвенного животного и кроплением его кровью самой иконы⁵.

«Туруханск долгое время именовался “монастырем”. Здесь и в самом деле был до революции монастырь, занимавшийся миссионерской деятельностью на севере нынешнего Красноярского края. Миссионерская работа шла здесь ни шатко, ни валко. Каждый год крестили “инородцев” на Таймыре, и они забывали об этом за каждую зиму. Мой хороший знакомый аванский нганасан Сейме Турдагин рассказывал с восторгом, что он, узнав о приезде духовенства, отправлялся специально креститься в Дудинку каждый год. За крещение давали немного денег, чарку водки и муки из хлебозапасного магазина. Давали и медный крест, которым Сейме немедленно украшал свою супругу. У нее этих крестов была целая коллекция. Миссионеры ездили все разные, и многожды крещеный Сейме мог каждый год демонстрировать свои добрые чувства к учению Иисуса Христа» (Симченко Ю.Б. *Тайга селькупская*. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 84).

Учитывая то, что сформировавшийся в той или иной степени у каждого народа религиозный синкретизм жестко и даже жестоко искоренялся в процессе советизации (православные церкви, буддистские хурэ и дацаны, мусульманские мечети уничтожались, как и сохранившиеся до этого периода после «крестовых походов» миссионеров монотеизма культовые принадлежности и священные места), говорить с представителями аборигенных народов о проблеме веры в кого-то или что-то, о различии веры в единого Бога-творца и местных богов и духов языческого толка необычайно сложно. Если к этому добавить активную пропаганду самых разных религиозных учений через средства массовой информации, ведущуюся повсеместно в последнее десятилетие (а высказывания СМИ в тоталитарной стране большинством населения безоговорочно принимаются на веру), миссионерскую деятельность многочисленных, широко известных сект и неконфессиональных организаций, то неудивительно, что при определении собствен-

ной принадлежности к конфессии люди часто называют одну из наиболее известных или популярных религий, даже не задумываясь над тем, что они совершенно не знакомы с основными ее догматами и не отправляют предписанных ею обрядов. Вот, например, какова ситуация у тофаларов: «Наступление православия, наблюдаемое в последние годы, отразилось в росте приверженности этой религии среди молодых тофаларок, да и у мужчин в молодых возрастах их чуть больше, чем в средних. Но все же у мужчин приверженцев традиционного культа больше, чем православных, во всех возрастных группах, а у женщин только среди пожилых. Благоприятная для возрождения религиозных представлений обстановка, созданная в стране в последние годы, привела к появлению среди девушек “просто верующих”, причем во что именно верят, они сами сказать затрудняются. Надо сказать, что определившие себя как православные имеют весьма смутное представление о канонах этой религии, практически не выполняют никаких обрядов и предписаний, положенных православным»⁶.

В.П. Кривоногов, исследуя религиозную ситуацию у нганасан, отметил, что их обращение к православию чаще всего совершенно формально – это дань моде: «...многие нганасаны не видят противоречий в совмещении языческой и православной религий. Связано это с тем, что почти никто не представляет конкретно, что такое православие, какие нужно совершать обряды и т.д., это скорее номинальное признание религии, чем искренняя и глубокая вера. И это естественно, так как почти никто из нганасан не бывал в церкви, не знает ни одной молитвы, не соблюдает постов и других предписаний религии. Скорее это распространение православия – всего лишь дань моде, ведь быть атеистом стало “не модно”»⁷.

Сходные процессы в отношении ислама отмечены у калмаков: «В последние годы

религиозные настроения начали возрождаться, что происходит не без влияния средств массовой информации. Еще несколько лет назад многие из наших респондентов, по их словам, были равнодушны к религии, считали себя атеистами. Сейчас положение в корне изменилось – большинство калмаков, по крайней мере, на словах, стали относить себя к мусульманам. Так ответили при опросе 81,8 % пожилых калмаков, 57,9 % калмаков среднего возраста и 56,2 % – молодежи. Однако ряд дополнительных вопросов (об употреблении свинины, алкоголя, совершении намаза, соблюдении поста и др.), заданных респондентам, показал, что признание себя мусульманами для многих из них чисто символическое. Доля тех, кто старается соблюсти всерьез хотя бы основные и элементарные каноны мусульманской религии, гораздо скромнее: среди стариков 30,3 %, в среднем возрасте – 2,6 %, среди молодых людей таких не встретилось. В целом по всей совокупности опрошенных калмаков определили себя неверующими 29,2 %, «формально» верующими 53,3 %, верующими и старающимися соблюдать предписания религии – 17,5 % (взрослые, т.е. 16 лет и старше)»⁸.

По данным Л.В. Анжигановой⁹, в Хакасии «с крушением советского тоталитаризма быстро стала расти численность лиц, считающих себя верующими. В ходе опроса хакасов летом 1996 г. 26 % респондентов назвали себя шаманистами. К православной вере отнесли себя 50 % опрошенных хакасов. Остальные лица сочли себя приверженцами других конфессий. Большим (30–50 %) является удельный вес хакасов среди баптистов, иеговистов и членов харизматической Церкви Прославления. Несмотря на большое количество верующих среди хакасов, только 3 % ответивших строго придерживаются религиозной обрядности, а более 60 % респондентов считают себя свободными от их жесткого исполнения. Лишь 8 % опрошенных

хакасов прогнозируют возможность становления этноса как народа православного, а 24 % респондентов уверены, что хакасы вернутся к религии предков – шаманизму». Показательно, что при этом на вопросы о проблемах смерти, реинкарнации, душе «только 11 % опрошенных ответили соответственно христианскому мировоззрению (напомним, что считают себя православными 50 % респондентов), но почти половина опрошенных придерживается... традиционного убеждения»¹⁰. В последние годы стало очевидным, что религиозная ситуация в Хакасии меняется в пользу протестантизма, представители сект которого ведут активнейшую миссионерскую работу.

Из приведенных примеров следует, что рост цифровых показателей приверженцев какой-либо конфессии в 80–90-е гг. XX в. надо воспринимать с известными оговорками. Учитывая специфику ситуации, можно предположить, что большинство цифр, фигурирующих в статистических подсчетах, достаточно условно отражают картину происходящего в религиозной жизни сибирских народов. Причем ныне это утверждение может распространяться и на традиционные верования и культы, и на шаманизм, который в силу современных обстоятельств вошел в моду и стал предметом экспорта на Запад, дающим средства к существованию в нелегкое время. Это хорошо демонстрируют опросы о степени знакомства аборигенного населения со своими традиционными обрядами, в первую очередь, – с семейно-бытовыми, которые в значительной степени связаны с религиозными воззрениями. Разумеется, ситуация разнится по народам. Ниже приводятся данные по знанию традиционных обрядов нганасанами, у которых сохранность традиционной культуры в целом значительно выше, чем у многих других коренных народов¹¹:

Возраст	Не знакомы (в %)	Знакомы, но не участвовали (в %)	Участвовали (в %)
Родильный обряд			
50 лет и старше	13,0	32,4	54,1
30-49	48,4	25,5	26,1
16-29	76,9	15,9	7,1
Свадебный обряд			
50 лет и старше	20,3	55,4	24,3
30-49	7,2	8	4,5
16-29	87,4	12,1	0,5
Похоронный обряд			
50 лет и старше	5,4	18,9	71,7
30-49	22,9	28	49,1
16-29	53,8	23,6	23,4

Традиционные обряды, промысловые и прочие культы, священные места лучше сохранились у народов, ведущих традиционный образ жизни удаленно от административных центров (охотников, оленеводов). Этому способствовали исторические обстоятельства (относительно позднее присоединение к СССР; напр. Тува – в 1944г.), географические (удаленное местоположение в труднодоступных районах), культурные (наличие развитой письменности и преподавания в школах на родном языке).

Надо отметить, что в некоторых местах традиционная культура религиозного характера в настоящее время расширяет сферу своего распространения. Например, в Туве отмечается тенденция обращения к традиционным тувинским обрядам со стороны русского населения, имеются в виду, в первую очередь, поминальные ритуалы 7-ми, 49-ти дней и года. Это объясняется отчасти распространением сведений (в чем в значительной степени повинны СМИ) о полтергейсте, барабашках и пр., прекрасной сохранностью древних верований в возможность пребывания души покойного в родных местах, собственном доме. Многие русские после совершения погребения в традициях «народного православия» обращаются к местным шаманам с просьбой о проведении тувинских ритуалов проводов покойного. Прибегают они, как и местные

буддисты, к шаманской помощи и в других случаях.

Любопытны социологические данные о распространении религиозности с учетом возраста. Часто возрастная динамика указывает на снижение интереса к любой религии. Однако нельзя забывать, что в последнее десятилетие религиозность (более условная, чем истинная) растет, в первую очередь, среди молодежи, у которой отмечается рост интереса к неоконфессиональным организациям. Десять–пятнадцать лет назад подавляющее большинство молодежи причисляло себя к атеистам (что, впрочем, не означало ни отсутствия веры, ни наличия религиозности, а тем более принадлежности, хотя бы формальной, к какой-либо конфессии). Ниже даны таблицы соотношения религиозной приверженности у некоторых коренных народов Севера и Сибири с учетом возрастных показателей¹²:

	Возраст	Атеисты	Традиционные культы	Православие	Традиц. культ и православие	Иное
Нганасаны	Мужчины					
	50 лет и старше	29,7	62,2	5,4	2,7	–
	30-49	55,2	32,8	1,7	6,9	3,4
	16-29	60,2	26,2	5,7	6,8	1,1
	Женщины					
	50 лет и старше	15,8	63,1	5,3	15,8	–
	30-49	35,6	41,6	2	18,8	2
	16-29	57,1	17,4	12,3	10,2	3
	Тофалары	Мужчины				
50 лет и старше		41,2	38,2	11,8	5,9	2,9
30-49		63,8	28,6	3,8	2,9	0,9
16-29		71,2	15,4	7,7	1,9	3,8
Женщины						
50 лет и старше		30	46,7	16,7	6,6	–
30-49		52,2	15,4	18,5	4,3	7,6
16-29		46,2	7,7	29,2	3,1	13,8

Чулымцы	Возраст	Атеисты	«Колыбельные»	Православные	Другое
	60 лет и ст.	18,5	27,2	50	4,3
	30-59	39,5	40,2	15,1	5,2
	16-29	51,4	38,1	5,7	4,8

У некоторых исследователей небезосновательно создается впечатление, что россияне в большинстве своем стали интересоваться вопросами религий из-за явной координации их с проблемами национального самоопределения и возрождения. Социологические исследования Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП), проведенные в 1996 г., показали, что даже среди людей, не считающих себя верующими в Бога, есть значительное число приверженцев различных вероисповедных сообществ.

Обращение к религии и возложение определенных надежд на позитивное влияние духовенства на жизнь в стране вызвано во многом беспокойством по поводу межнациональных конфликтов. На фоне резкого падения веры в общественные институты (политические, профсоюзные, армейские и др.) люди ищут опоры в религиозных обществах. Многие верующие, сомневающиеся и даже атеисты воспринимают религиозные объединения как источники нравственности, которые могут способствовать снижению межнациональной напряженности.

Согласно социологическим опросам РНИСиНП (по выборке, в различных регионах), 74 % населения считает, будто религия и ее институты способны содействовать усилению нравственных начал во взаимоотношениях между людьми, при том что 10 % придерживаются противоположного мнения, а 15 % затрудняются ответить. Подавляющее большинство респондентов (76 %) высказываются за участие служителей религиозных культов в политической жизни, а также за предоставление ответственных государственных постов политикам, верующим в Бога (в надежде на их нравственность).

Однако в наши дни при мощном притоке неофитов в среду верующих и в духовенство наблюдаются некоторые негативные факты, связанные с противоречиями между различными религиозными объеди-

нениями. К середине 1990-х гг., например, в Западно-Сибирском регионе обострились отношения между православными и протестантами, между христианами и мусульманами; одновременно, впрочем, отмечались и противоречия внутри конфессий. Уровень религиозной терпимости у подрастающего поколения стал намного ниже, чем у людей старших возрастов. По результатам социологического исследования, в группе 41–50 лет отрицательно относятся к католицизму 3 %, в группе 18–20 лет – 6 %, а в группе 16–17 лет – 11 %. Та же схема прослеживается в отношении к исламу, баптизму, иудаизму и даже кришнаизму¹³. Но судя по всему, эти показатели во многом отражают возрастную психологию. Во всяком случае значительного усиления напряженности в межконфессиональных отношениях в последние годы в сибирском регионе не наблюдается.

Возможно, этим мы во многом обязаны деятельности лидеров духовных движений, которые уделяют внимание данной проблеме. Например, 14 июля 2000 г. в Кызыле, столице Республики Тыва, состоялся «Круглый стол» с участием представителей всех действующих здесь религиозных объединений, где было подписано соглашение о межконфессиональном сотрудничестве.

В религиозном мире есть еще одна серьезная проблема: многие верующие, как, впрочем, и неверующие, полагают, что Российское государство отдает явное предпочтение православной церкви, нарушая тем самым принцип равенства религиозных объединений. Тревога звучит в высказываниях некоторых ученых, занимающихся вопросами религиоведения и политологии: «Не секрет, что на сегодняшний день отчетливо проявляется тенденция воссоздать некое привилегированное положение Русской Православной церкви в России. Никто не станет отрицать того громадного влияния, которое оказало христианство на российскую цивилизацию. Но в истории мусульманских народов православие, особен-

но официальная церковь сыграло драматическую роль. В России не существует, пожалуй, ни одного региона, который был бы однородным в конфессиональном отношении. Поэтому тенденция «огосударствить» какую-либо из конфессий неизбежно будет встречать негативную реакцию»¹⁴.

В ходе социологического опроса РНИ-СИНП (1996 г.) выяснилось: 44,8 % опрошенных считают, что принцип равенства религиозных объединений на практике не выдерживается, 29,2 % сослались на свою некомпетентность в этом вопросе и лишь 26 % респондентов уверены в том, что этот принцип соблюдается. Недоверие высказывают в первую очередь приверженцы неправославных объединений, но даже 21,5 % православных придерживаются того же мнения. Можно предположить, учитывая некоторые моменты общественно-политической жизни (частое появление на телеэкранах патриарха Всея Руси, благословение им В.В. Путина перед инаугурацией, демонстративная «религиозность» правящей элиты во время православных праздников, а ныне – активная эксплуатация идеи православия в предвыборной компании и др.), что эти цифры выросли в последние годы.

Невзирая на сложности внутренних и межконфессиональных взаимоотношений, недовольство государственными приоритетами, в стране с различной степенью активности развиваются все представленные конфессии, появилось значительное число неоконфессиональных образований. Религиозные объединения различного толка в последнее десятилетие укрепляют свои позиции, борясь за вновь приобретенных. Укрепляется и материальная база этих организаций. Они стараются обзавестись недвижимостью. Здесь стоит отметить поразительный факт передачи зданий социального назначения религиозным объединениям. Например, к. филос. н. Н.С. Волков, занимающийся около 20-ти лет вопросами религии в правительстве Хакасии, с трево-

гой говорит о таком явлении: если раньше полуразрушенные храмы отдавали под клубы, то теперь наоборот – клубы и кино-театры, школы и больницы, детсады, магазины, аптеки, даже роддом(!) – становятся новыми молельными домами.

В Сибири и на Севере, где проживают представители более сотни различных народов, как коренных, так и переселившихся туда в разное время, представлено множество конфессиональных и неоконфессиональных образований, каждое из которых старается удерживать свою нишу и расширять собственное влияние. Однако начавшийся в 1990-е гг. период национального возрождения был сопряжен с обращением к традиционной культуре и религиозным воззрениям. Оживлению языческих религиозных культов во многом способствовала местная интеллигенция, создававшая культурно-религиозные общества, порождавшая теории с обоснованием «прарелигий» – бурханизма, тенгрианства, занимавшаяся написанием сценариев и постановкой значительно подзабытых традиционных обрядов (примером может быть ительменский осенний обряд-спектакль «Алхалалай», воплощенный фольклорным ансамблем «Эльвель» под рук. Б.А. Жиркова на основе сведений из трудов С.П. Крашенинникова¹⁵ или хакасский праздник «Тун Пайрам», восстановленный, как и все календарные обряды, усилиями председателя правления Союза писателей Хакасии Г.Г. Казачиновой и В.К. Татаровой).

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

Поиски так называемой национальной идеологии ведут чаще всего к традиционному шаманству и различным религиозно-магическим культам в мировоззрении коренных народов Сибири и Крайнего Севера, что вполне естественно при хорошей сохранности традиционных верований. Эти верования, несмотря на всю мощь атеисти-

ческой пропаганды и даже террор, оказались неискоренимыми. Вполне естественными представляются попытки возрождения традиционных обрядов и культов. Интересно, что многие обрядовые действия отправлялись и в годы строгих советских запретов на «суеверия». Например, широко известный у сибирских народов «медвежий праздник» сохранялся в традиционных для него регионах, хотя и проводился подчас скрыто. Не исчезали промысловые культы; люди по традиции посещали священные места или осуществляли в конкретной ситуации необходимые обрядовые действия.

Занимаясь этнографией тофаларов, Л.В. Мельникова во время экспедиции 1983 г. оказалась свидетелем того, как каюр П.В. Болхоев, чтобы обеспечить экспедиции путь через перевал (шли сильные дожди и был густой туман), был вынужден совершить обряд моления духу перевала, заставив всех членов экспедиции участвовать в этом действе. И это было не единственное наблюдение автора за естественным отправлением подобных традиционных обрядов религиозного характера¹⁶.

Поклонения хозяевам местности, промысловые культы, культы писаниц, сохранение святилищ, бытовой шаманизм с его обрядами изгнания злых духов и молениями добрым духам-охранителям существовали в достаточно скрытой форме всегда. Естественно, во второй половине XX ст. несколько изменился возрастной состав знатоков традиционных обычаев и обрядов, но, надо заметить, что естественная фольклоризация сознания человека с возрастом (закон, прекрасно известный фольклористам) не позволяла утратить традиционное знание.

Со снятием запрета на суеверия, как только люди поняли, что можно делать открыто то, что раньше тайком делали их бабушки и дедушки, традиционное мировоззрение, согласно которому и до того жило абсолютное большинство аборигенных народов, стало быстро возрождаться. Многие

традиционные культы вполне разумно регулировали взаимоотношения человека и природы, а потому значительная часть традиций оказалось как нельзя кстати, например, в ситуации современных экологических споров.

Важно отметить, что традиционные верования действительно представляют собой неотъемлемую часть духовной жизни человека; открытое обращение к ним не является простой данью моде, что часто имеет место в ситуации с религиозными конфессиями. Они наиболее естественны для мировосприятия человека, близкого природе. Разумеется, в наилучшем виде традиционные верования и культы сохранились в глубинке, особенно у кочевых, оленных народов. На территориях, освоенных ими, и сейчас функционируют святилища, места поклонений духам. Например, у нганасан, по свидетельствам многих этнографов¹⁷, жива обрядовая религиозно-магическая практика, которая включает, в том числе, ритуалы поклонения духам в священных местах.

Однако состояние святилищ на большей части сибирской территории вызывает тревогу и у исследователей, и, тем более, у самих представителей коренных народов¹⁸. Часто речь идет о примерах наступления промышленных зон на территории традиционного землепользования и естественном при этом разрушении священных мест: «Нефтяное освоение оказывает крайне негативное воздействие на религиозные воззрения и практику хантов путем изменения или ограничения доступа к культурно значимым местам, которые могут быть как различными постройками, так и компонентами природного окружения. Воздействие путем изменения направлено на некоторые типы священных мест, включая священные лабазы, амбары, места жертвоприношений, а также исторические места, такие как археологические памятники и места погребений. Типичным примером вандализма в отношении хантыйских святилищ является

осквернение холма Тором Кот («Дом небесного бога»)...)»¹⁹. Сейчас делаются попытки как со стороны населения, так и со стороны исследователей, восстанавливать святилища, объявлять их памятниками культуры, охранять согласно государственным законам, создаются карты таких мест²⁰. Это относится и к тем народам, у которых сохраняется в той или иной степени шаманская традиция.

ШАМАНСКИЕ ЦЕНТРЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩЕСТВА

Традиционные шаманские практики, активно возрождаемые в последнее десятилетие преимущественно стараниями интеллигенции, в некоторых республиках (Бурятия, Тыва, Саха) обрели статус официально признанной религии. Но, независимо от признания на официальном уровне, с начала 1990-х гг. повсеместно идет речь о возрождении шаманизма именно как религиозной системы. Этот вопрос был поднят, например, в 1992 г. в Якутске на международной конференции «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции», в которой принимали участие шаманы и народные целители саха (якуты).

Велика роль местной интеллигенции в процессе возрождения религиозно-культурных традиций. Интерес к традиционным практикам оказался настолько захватывающим, что многие деятели культуры, науки, искусства попали в число не-ошаманов. Отчасти это может восприниматься как современное новомодное веяние (особенно в свете увлечения духовными практиками, включая «экспериментальный шаманизм», в большинстве цивилизованных стран), но в основном за таким всплеском интереса просматривается наличие извлекаемого из глубин памяти детско-юношеского знания традиций своего народа и восторг от возможности открытого обращения к практике дедов и отцов. Особенно много шаманов из интеллигенции с

высоким уровнем образования в Бурятии: это заслуженный деятель культуры Республики Бурятия, директор национальной библиотеки РБ, позже зав. кафедрой Восточно-Сибирской государственной Академии культуры и искусств, профессор Ю.А. Хараев, ныне покойный (среди его клиентов были в том числе сотрудники аппарата правительства РБ); преподаватель кафедры этнологии и фольклора названной академии Н.А. Степанова (президент Ассоциации шаманов Бурятии); учитель и лектор РайОНО, сотрудник Бурятского института повышения квалификации и переподготовки работников образования Е. Цыбикжапова и др.²¹

Представители интеллигенции являются организаторами и руководителями «шаманского движения» во многих регионах Российской Федерации. Так, в Республике Тыва создателем первого «Дома шаманизма» и организатором сети существующих на настоящий момент шаманских центров, координатором их деятельности стал доктор исторических наук, фольклорист и писатель М.Б. Кенин-Лопсан, который сам занимается гадательной практикой, именуя себя посвященным шаманом (по его словам, его в детстве посвятила бабушка²²). Открыто говорят о своих шаманских способностях и знании, в том числе обладании шаманским посвящением, другие деятели науки, культуры, искусства. Иногда это может восприниматься с достаточной степенью условности (например, в ситуации с министром культуры Республики Саха А.С. Борисовым), но во многих случаях речь идет как о «приобщенности» к шаманскому знанию, так и о реальной шаманской практике (характерно для современной Бурятии, Хакасии, Тувы).

Разумеется, шаманские практики, основным ядром которых было не столько отправление традиционных обрядов и поддержание различных культов, сколько лекарская деятельность (обычно она выдвигалась на первый план), в ситуации дефи-

цита медицинской помощи в стране, особенно на периферии, восстанавливаются в своем естественном варианте. Например, в начале 90-х гг. в Республике Саха бывшим учителем истории В.А. Кондаковым был создан целительский центр, фактически, по образу и подобию Всероссийского научно-исследовательского центра традиционной народной медицины «ЭНИОМ» в Москве (большинство таких объединений на периферии создавались на тот момент как филиалы ВНИЦТНМ). Позже в этой Ассоциации народной медицины основной упор был сделан на шаманскую практику, а с 1996 г. в ее рамках появляется научно-исследовательская общественная организация по проблемам народной медицины и верованиям «Урюнг Аар Тойон». Основной целью этой модифицированной организации является восстановление связи народной медицины с традиционной духовной культурой народа саха – якутов.

В Бурятии в 1993 г. была сформирована Ассоциация шаманов «Хэсэ хэнгэрэг» («Грохочущий бубен»), переименованная позже в «Б00 м'Ургэл» («Шаманская вера»). На ноябрь 1997 г. в нее входили 83 шамана из разных районов республики, среди которых были традиционные шаманы и так называемые неошаманы²³. Эта организация участвовала в 1996 г. в международном шамановедческом симпозиуме «Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты» (Улан-Удэ). Шаманская ассоциация – юридически узаконенная организация наряду более чем с сотней других конфессиональных объединений, существующих на территории Бурятии. Народным Хуралом Бурятии осенью 1997 г. был принят закон «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия», по которому шаманизм объявлен одной из четырех традиционных религий, наряду с буддизмом, православием и старообрядчеством. Это позволяет Ассоциации иметь свои официально зарегистрированные священные места, даже

составлять карту таких культовых мест, проводить всенародные моления (*тайлганы*) прародителям-предкам, духам каких-либо мест, духам природы, «экзаменовывать» кандидатов в шаманы (в интервью М. Хоппалу шаман Д.Д. Очиров сказал по этому поводу: «Наше шаманское общество создано для того, чтобы не допускать к исполнению обрядов шарлатанов; и тот, кто считает себя шаманом, показывает нам свои способности, исполняет ритуалы – это одно из условий приема в члены общества шаманов»²⁴). В настоящее время в Улан-Удэ создана вторая шаманская организация «Тэнгри», что свидетельствует о схожих в Южной Сибири процессах – естественном назревании внутренних разногласий между шаманами.

Это наиболее зримо просматривается в Республике Тыва, где в 2000 г. насчитывалось более 250 (нео)шаманов и функционировали два шаманских центра в г. Кызыле («Тос Дээр» и «Дунгур») и, видимо, четыре по районам. На май 2003 г., по данным официальной регистрации, из 46 религиозных объединений 7 имели отношение к шаманизму: Кызыльская местная религиозная организация тувинских шаманов «Дунгур», Ак-Довуракская местная религиозная организация тувинских шаманов «Соланты ээрен», Централизованная религиозная организация тувинских шаманов «Тос дээр», Духовное образовательное учреждение «Дом шаманизма “Хаттыг-Тайга”», Кызыльская местная религиозная организация шаманов «Адык Ээрен», Кызыльская местная религиозная организация шаманов «Классическая основа шаманизма – Золотая Орба». Таким образом, в Кызыле работали 5 из названных организаций; ситуация на периферии республики отражена, судя по всему, в этих данных не точно. Очевидно, что центры множатся не только за счет притока новых шаманов, но и в результате расхождения интересов бывших коллег.

Основной спектр шаманских услуг шаманских центров связан с целительством и гаданием, магическими действиями по обеспечению материального благополучия, сохранению имущества, «очищению» людей, попавших под негативное воздействие со стороны «плохих духов», жилых помещений и загонов для скота, пастбищ от присутствия нежелательных духов. Помимо этого шаманы проводят традиционные ритуальные действия в рамках семейно-бытовых обрядов, в первую очередь, – погребально-поминальных.

Весь спектр услуг предлагается в шаманских центрах с указанием строго фиксированных расценок, аналогично коммерческим целительским организациям. Кстати, целительские услуги здесь также оказываются (даже в сфере мануальной и рефлексотерапии), однако никаких лицензий сотрудники шаманских организаций, естественно, не имеют, поскольку сами центры, как правило, имеют статус культурных или религиозных объединений. Это характерно и для других регионов: например, Общество традиционной религии хакасов, организованное председателем правления Союза писателей Хакасии Г.Г. Казачиновой и археологом В.К. Татаровой в Абакане в 1992; религиозное общество «Хан Тигир», созданное в 2000г. шаманкой Т.В. Кобежиковой при участии, по документам, 16-ти соучредителей в Абакане и имеющее четыре филиала – в Саяно-Горске, Аскизе, Шире, Алтайском р-не. Если первое занимается в основном возрождением культурной традиции, то во втором может осуществляться лекарская помощь. Кстати, подобные организации могут совмещать свою лечебную и религиозно-обрядовую практику с научно-исследовательской работой (напр., Этнопсихологическая лаборатория при Хакасском НИИЯЛИ, руководимая В.С. Топоевым), либо же стремиться к научным контактам (напр., шаманская организация Агинского БАО, руководимая Б.Ц. Ринчиновым).

Шаманские организации пытаются активно участвовать в общественной жизни своих регионов. Однако в силу того, что религия в стране отделена от государства и далеко не все чиновники готовы принять шаманизм как равноправную религиозную конфессию, во многих случаях стремление нынешних шаманов влиться в уже существующие традиционные праздничные действия не увенчивается успехом. В Туве, где в настоящий момент происходит расцвет неошаманизма и активизация исконной шаманской традиции, организаторы узаконенного Дня Республики Тыва и традиционного «Наадыма» летом 2000 г., например, постарались обойтись без шаманских церемоний. Впрочем, это не мешает шаманским обществам проводить свои камлания параллельно, возводя *оваа* (места поклонения духам) рядом с площадками, где проходят основные праздничные действия, и пытаться «вписаться» в официальные церемонии, предлагая свои услуги по освящению юрт, подготовленных к конкурсному показу.

Иная ситуация в Республике Саха, где Ысыах – традиционный праздник, имеющий ярко выраженный религиозный характер, узаконенный в конституции как государственный праздник республики, проводится при непосредственном участии *алгысчы* (в том числе тех, кто выполняет и функции белых шаманов).

Помимо лечебной деятельности, восстановления обрядовой культуры и участия в праздниках, шаманы стараются внести свою лепту в решение местных экологических проблем. Они пытаются защитить от посягательства туристов, предпринимателей и госчиновников культовые сакральные места, издавна существовавшие на землях их предков. К сожалению, их благие начинания почти не поддерживаются местной администрацией (наиболее благоприятная ситуация, судя по всему, была в Бурятии, однако последние устремления ЮКОСА⁴ продемонстрировали, что и здесь на требования

местного населения, включая шаманов, можно не реагировать, а запустить нефтяников на священные земли).

Кстати, сейчас на традиционных священных местах нередко возводятся храмы каких-либо конфессий, земли продаются в пользование частным лицам, делающим бизнес на вывозе лекарственных растений или варварской эксплуатации природных лечебниц, к культовым памятникам организуется паломнический туризм и т.д.²⁵ Иногда возникают почти курьезные ситуации: в Хакасии, например, летом 2000 г. в одной из культовых пещер поселились сподвижники известного индийского оккультиста Сан Бабы, которых шаманы долгое время никак не могли вытеснить оттуда даже с помощью местной администрации.

Шаманская среда в настоящее время не является однородной. Во-первых, она различается и возрастом шаманов, и принципами наследования традиции: после снятия запрета на шаманскую деятельность в шаманизм пришли люди разных возрастов – кое-кто унаследовал знания много лет назад естественным путем, но активно не практиковал, большинство же представляют собой «неошаманов», способности которых пробудились в достаточной степени случайно, а сами они прошли изначальное обучение на различных курсах магии и оккультных практик.

Во-вторых, – неоднородностью национального состава шаманских ассоциаций. Шаманизм, который никогда не был закрытой системой, в наши дни сам по себе стремится к открытию своего сакрального знания. Это отражается в том числе в допуске в шаманскую среду представителей различных национальностей. Например, в тувинских обществах «Дунгур» и «Тос дэ-эр» практикуют, наряду с местными шаманами (кызыльскими и прибывшими из отдаленных районов), неошаманы из Москвы и Подмосковья, которые даже участвуют в обрядах, в том числе проводимых во время традиционного праздника «Наадыма», а

летом 2001 г. участвовали в обрядах, организованных в рамках международного симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания».

Интересна ситуация усвоения традиционного знания и практики представителями инонациональной и инокультурной среды. Среди местных шаманов довольно часто встречаются русские (такие факты отмечались, хотя и редко, ранее). Один из любопытных случаев имеет место в Кызыле, где в религиозной организации «Дунгур» в 2000 г. практиковал сын краевого казачьего атамана Л.В. Беспалов.

Вместе с тем все чаще отмечается то, что на Западе принято именовать сейчас глобализацией знания: наблюдается взаимопроникновение различных традиций. Это может выражаться в прямом обучении у адептов шаманской практики с последующим привнесением в нее собственных познаний из других источников; в целенаправленном заимствовании конкретных элементов практики при отсутствии таковых в своей собственной (например, к тувинским шаманам часто ездят их соседи «покупать шаманские секреты»); в «усовершенствовании» традиционного шаманского знания за счет сведений из иных духовно-религиозных практик, паранаучной и научной сфер. Шаманизм, будучи древнейшей, удивительно гибкой системой знания, легко подпитывается из самых разных источников.

Интересно, что к шаманизму в наши дни обращается очень много молодых людей. Ситуация в разных местах различна. Где-то отмечается вполне естественный процесс преемственности традиции (например, в нганасанской шаманской династии Костеркиных появился недавно молодой шаман – Леонид Костеркин, сын знаменитого Тубяку²⁶; в Агинском БАО восстановлена преемственность традиции и в нескольких шаманских семьях растут и воспитываются сейчас будущие наследники шаманизма); но там, где традиция была

в значительной степени уничтожена, возрождение ее идет специфическим путем. В Хакасии «социальной базой возрождения шаманизма... становится молодежь. Происходит это в ходе взаимодействия двух встречных потоков: собрания по крупицам и осваивания духовного наследия народа, зафиксированного наукой...; информации и деятельности возникающего слоя людей, претендующих на звание шаманов, которых в последние годы стало особенно много среди хакасской молодежи»²⁷. С одной стороны, это – несомненная дань моде и романтическим увлечениям юности, с другой – попытка освоить своеобразный бизнес, с третьей – стремление осмыслить мир с новых позиций. Последнее приводит к экспериментальному синтезу традиционного знания и эзотерики, а также современной науки. На этой базе сформировалась идея, будто бы пришло время открыть людям древнее сакральное знание.

Желание приобщиться к тайнам традиционного знания, к древним религиозным учениям поддерживается также и тем, что многие шаманы и неошаманы готовы не только выезжать за пределы родных мест, особенно за границы РФ, для обучения неофитов, но и сотрудничать с учеными в целях научного исследования эзотерических тайн, разумеется, если такие эксперименты не повредят ни духам, ни самим шаманам. Наблюдается некое «встречное» движение шаманизма и науки: 1) есть ряд традиционных шаманов и неошаманов, сотрудничающих с представителями науки (в том числе участвующих в специальных экспериментах «Центра по исследованию шаманизма и иных традиционных верований и практик» при ИЭА РАН); 2) некоторые шаманы и неошаманы стремятся к самостоятельной научной деятельности, начинают писать диссертации, исследуя свои способности; 3) отдельные ученые, занимающиеся вопросами шаманизма, пытаются овладеть не только знанием, но и традиционной практикой. Спра-

ведливости ради, стоит сказать, что этот процесс свойственен, во-первых, не только шаманизму, но и всем религиозно-магическим и магико-медицинским сферам, во-вторых, подобное происходит и в других странах.

Интересным новообразованием является традиция «обучающего шаманского туризма»: в существующие шаманские центры приезжают, как правило, на летние месяцы люди, почувствовавшие «шаманский призыв» либо заинтересовавшиеся шаманизмом после обучения на каких-либо краткосрочных курсах элементам той или иной духовной практики, например, технике погружения в измененные состояния сознания. Своеобразной Меккой в этом отношении стала Республика Тыва. Там обучаются, проходят посвящения, «энергетически подпитываются» многие неошаманы из соседних регионов и из европейской части РФ, других стран мира. «Шаманский туризм» в Туве и Хакасии во многом приобрел вполне организованные бизнес-формы. Люди приезжают группами, со специальными проводниками, обычно перед выездом к каким-либо «местам силы» посещают местных специалистов-шаманов для обучения и посвящения.

Любопытен факт «экспорта сибирского шаманизма». Многие практикующие шаманы, а чаще – неошаманы, выезжают за рубеж для проведения в США, Канаде, Италии, Голландии, Германии и других странах обучающих семинаров. Обычно эти контакты становятся достаточно регулярными. Иногда за пределы РФ с подобной миссией вырываются люди, плохо представляющие себе, что такое шаманизм, но объявляющие себя, например, «ханты-мансийскими шаманками»; в Европе же они становятся своеобразными «экспертами по сибирскому шаманизму», порождая легенды о шаманской практике и знании.

Экзотика сибирского шаманизма привлекает многих журналистов, кинематографистов, ученых из различных областей

науки и просто туристов. Этим пользуются современные бизнесмены, создающие специальные туристические маршруты в регионах распространения шаманизма. Интересно, что современные шаманы и неошаманы, стремятся, с одной стороны, к поддержанию традиционной сакральности своей практики, с другой – не отказываются участвовать в своеобразных показательных выступлениях перед туристами, разыгрывая для них варианты обрядов испрашивания благ у духов. Сторонний интерес подстегивает «трансформацию знания» в требуемом направлении, особенно в тех ситуациях, когда услуги информаторов оплачиваются.

Не без бизнес-интереса, по всей вероятности, высказываются пожелания в плане организации «шаманских школ», где могли бы обучаться местные жители и приезжие люди, стремящиеся к получению соответствующих знаний. Такая школа есть, например, в Кызыле. На первый взгляд, сама идея обучения противоречит шаманской традиции, поскольку в ней важнейшим и первоосновным элементом является «шаманский дар» и «избранничество духами». Однако, как известно, обучение некоторым шаманским приемам со стороны старших коллег было неизбежно и никогда не отрицалось. Опыт подготовки кадров для проведения традиционных обрядов весьма успешно осуществляется в Якутии. Впрочем, там это мыслится именно как подготовка отправителей ритуальных действий и не более того. В целом же данный процесс связан с проявлением неоязычества в различных вариантах.

Надо отметить, что процесс возрождения шаманизма и активного развития неошаманских практик имеет место у «больших» сибирских народов: бурят, тувинцев, якутов, хакасов. У малочисленных народов Севера (чукчей, коряков, чуванцев, эвенов и др.) проявляется интерес к шаманскому наследию, однако он не принял столь развитых форм возрождения и коммерциализации.

Впрочем, там, где есть энтузиасты возрождения традиционной культуры, отмечается восстановление традиционных празднеств, возрождение традиционного лекарства, насыщенных элементами шаманской практики (напр., у ительменов²⁸).

Возрождению шаманизма сопутствует естественный паразитарный процесс возникновения различных псевдошаманских организаций, которые эксплуатируют техники работы в измененных состояниях сознания, занимаясь «шаманскими магическими» практиками, наряду с тантрическими и др. Один из ярких примеров тому – некое неошаманское общество, переместившееся из-под Новосибирска на Алтай, где его организаторы создали свой центр – «Ашрам». Сторонники проповедуемой доктрины синтезируют в своей «магической практике» все известное им из сферы магикомистического. Организация пропагандирует секс, насилие, культ личности и другие идеи, свойственные фашизму, тоталитаризму. Основы этого мировоззрения представлены в книге за псевдонимом Сотилиана Секоризского «Путь дурака. Эзотерический триллер» (Новосибирск, 1998). В то время как шаманы и неошаманы пытаются совершить «большой обряд покаяния перед Природой»²⁹, новоявленные любители культа насилия и секса осваивают практику «тантрического искусства любви».

ИДЕИ ВОЗРОЖДЕНИЯ «НАЦИОНАЛЬНЫХ РЕЛИГИЙ»

Возрождение шаманизма, который является «национальной религией», несмотря на традиционные для него лечебно-профилактические и предсказательские функции, перекликается с иными прецедентами, схожими в своей основе. Некоторые религиозные течения, будучи по сути своей харизматическими, также претендуют на роль «национальных религий», либо же таковые искусственно реконструируются по их образу и подобию.

Первые этноконфессиональные общества, стремящиеся к созданию «национальных религий», стали появляться в начале 1990-х гг. Оформлением доктрин, которые требовались для регистрации обществ в варианте религиозных, занимались представители местной интеллигенции; уровень образования обоснователей учений, таким образом, очень высок. Тексты, излагающие учения для широкой публики, часто пестрят высказываниями, за которыми просматриваются мироцентристские и даже националистические тенденции. Обычно та или иная территория объявляется в излагаемом тексте или устных высказываниях центром мира, а далее следуют заявления об избранничестве конкретного народа: «Земля Байкала держится на 4-х стихиях: Огня, Воды, Неба, Земли, сама же являясь центром мироздания»; «...выходцы хоринской земли есть и будут лидерами в бурятском народе. Только они, по писанию Богов, поведут в будущем к светлому началу наш народ. И не только наш народ, но и всю землю к Золотому веку»; «...талант лидерства хори-бурят находится под проклятием божеств лесных народов (эвенков)»; «Земля Байкала под началом монгольских народов, но как бы это ни было, ... лидером на ней должен быть сын этой земли... До третьего поколения Человек, претендующий на лидерство, должен быть чистойшей национальности – бурят»³⁰; «Он (дух, “вселявшийся” в шамана) сказал, что Алтай – священный: в тебе сидит вся белая чистота Алтая; пусть, – говорит, – через тебя все скажут “спасибо” Алтаю, что он содержит этот мир священный, который есть на этой планете...»³¹.

В целом создаваемые учения представляют собой неоязыческие концепции. Таковым, например, является якутское учение Айыы. Его последователи организовали религиозно-философскую школу «Кут-Сюр», а позже, в 1994 г. республиканскую ассоциацию «Итэгэл» («Верование»), объявившую себя научно-культурологической

организацией, содействующей возрождению традиционного мировоззрения и морально-этической системы «Божественного учения Айыы». Конечная цель этой организации – создать единый канон и добиться признания учения Айыы национальной религией. С 1995 г. эта Ассоциация ежегодно проводит конференции по вопросам религиозных верований народа саха и издает свою газету «Айыы суола» («Светлая дорога Айыы»).

У сибирской интеллигенции большой интерес вызывает тенгрианство. В Якутии, например, оно осмысливается как связующее звено между самыми северными тюрками (саха) и остальным тюркским миром. Тенгрианство, рассматриваемое даже как идеология нового времени, стало предметом довольно широких общественных и научных обсуждений и интерпретаций³².

В Южной Сибири очень популярна в настоящее время идея древности бурханизма, который трактуется как религиозная система, имеющая все признаки мировой религии. Аналогом бурханизма объявлена «национальная религия» тувинцев «Ак Чаян» (Белая вера) или «Бурган Чаян»³³, реконструируемая, фактически, на шаманском материале. Разновидностью бурханизма предлагается считать «Ах Чаян» – «систему религиозных верований» хакасов³⁴. Концепции пестрят массой натяжек. Стремление обосновать их право на существование приводит в отдельных случаях к излишней категоричности суждений, что может быть воспринято и как националистические проявления. При этом не учитываются в должной мере исторические обстоятельства очень раннего проникновения мировых религий на южно-сибирскую территорию, что могло бы скорректировать основные идеи; подчеркивается исключительно насильственный характер православного крещения и варварского уничтожения «белой веры» в советский период (напр.: «В настоящее время, когда происходит процесс возрождения православной

культуры, мы вправе поднять вопрос и о возрождении хакасского бурханизма, растоптанного православной церковью и коммунистическим режимом»³⁵).

В таких реконструкциях смущает не только резко подчеркнутое стремление связать «национальные религии» с азиатской системой мировоззрения, религиозными учения Китая, Ирана, Тибета, Индии при полном игнорировании позитивных идей христианства, желании обособиться и противопоставить азиатское европейскому (разумеется, не в пользу последнего), но и некое нивелирование шаманизма (известно, что алтайский бурханизм стремился противопоставить себя шаманизму как «черной вере», однако ни у хакасов, ни у тувинцев не было харизматических личностей, основавших «белую веру», а потому конструировать ее из шаманизма, одновременно отрицая его, – довольно сложное и неблагодарное занятие). Важен и еще один момент: ни в Хакасии, ни в Туве, кажется, никто, кроме самих реконструкторов и близких им людей из интеллигенции, эту «национальную религию» не исповедует и восстанавливать ее не собирается.

В средствах массовой информации некоторыми деятелями культуры и искусства бурханизм (в объединенном варианте «религии Саяно-Алтая») рассматривается как «религия религий», «одна из самых древних религий, которая дала начало многим другим верованиям, в том числе и трем мировым – христианству, буддизму, мусульманству». Автор цитируемой статьи, тувинский писатель и общественный деятель И. Иргит полагает, что «бурханистская мораль и этика оказали чуть ли не решающую роль в развитии человеческого общества, так как сам бурханизм исповедует главным образом гармонию жизненных начал на основе закона о логике и симбиозе живых существ на Земле»³⁶.

В последние годы бурханизм не просто «шагнул» за пределы Алтая и стал стараниями представителей интеллигенции

тюркоязычных народов Саяно-Алтайского региона рассматриваться в некоторых просвещенных кругах как «исконная религия» Хакасии, Тувы и Шории с призывами к ее возрождению, но он ... «обрел древнейшие корни». У того же И. Иргита читаем: «Эта вера появилась на тысячелетие раньше, чем первая египетская пирамида. В течение последующих столетий бурханизм распространился на юг до Тибета, на Дальний Восток, даже к индейцам Америки и, может быть, в Европу и Африку»³⁷.

Новейшая трактовка бурханизма не учитывает известного в истории³⁸ факта его возникновения как харизматической религиозной системы у алтай-кижи в начале XX столетия. В 1904 г. стало известно, что Чет Челпанов, его жена и дочь якобы получили указание от Бога Солнца совершать особые моления. В результате начала их деятельности была оформлена система алтайского бурханизма – «белой веры», в отличие от «желтой веры» (ламаизма) и «черной веры» (шаманизма); с последней, как известно, представители бурханизма неустанно боролись, при том что их пантеон напрямую соотносился с шаманским. На Алтае в настоящее время бурханизм воспринимается многими как национальная религия алтайцев, столетие которой готовится отметить летом 2004 г. В 1992 г. там было создано объединение бурханистов «Ак Буркан» («Белое Божество»)³⁹. В 1990-е гг. этнографы начали фиксировать возрождение некоторых традиционных обычаев и обрядов, синтезировавших элементы шаманистских воззрений и бурханизма (например, у телеутов и алтайцев – обряды, знаменующие приход нового года⁴⁰).

МИРОВЫЕ КОНФЕССИИ В РЕГИОНАХ СИБИРИ И СЕВЕРА

Любопытно складываются взаимоотношения традиционных религиозных верований с так называемыми мировыми религиями в различных регионах Сибири и Се-

вера. Как правило, представители различных религиозных конфессий мирно сосуществуют на одной территории. Иногда могут высказываться частные обиды в отношении друг друга, например, шаманы считают себя обделенными вниманием со стороны властей, указывая на то, что ламы и православные священники имеют мощную поддержку со стороны своих центральных организаций и даже из-за рубежа.

Надо отметить, что буддийские монахи, ламы, православные священники в целом воспринимают процесс возрождения традиционной культуры и религиозных элементов в ней спокойно, с пониманием. Например, отец Алексей, священник Кызыльской православной церкви, подчеркивает, что относится к буддизму и другим религиям (а шаманизм в Туве включен в список основных религий) вполне дружелюбно, готов сотрудничать со всеми, если это призвано служить людям для сотворения добра.

Надо отметить, что буддизм изначально довольно миролюбиво сосуществовал с шаманизмом. Были даже семьи (и у бурят, и у тувинцев⁴¹), где муж был ламой, а жена – шаманкой.

Буддизм (ламаизм)

Буддизм представлен в южно-сибирских регионах (преимущественно в Бурятии и Туве) в основном в варианте ламаизма. Существование в Российской империи буддизма – «ламайской веры» – как религии признано с 1741 г. специальным указом Елизаветы Петровны, а в 1853 г. было принято «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири».

Начало распространения буддизма в пределах Российской империи относят к XVII веку, т.е. к тому же времени, что и начало процесса христианизации народов Сибири. Однако на территории современной Тувы археологами раскопан буддийский храм XII в., периода вхождения этих земель в империю Киданей. Бурятские земли, ранее входившие в состав Монголь-

ской империи, попали в сферу влияния буддизма во времена правления Хубилая, внука Чингис-хана, в результате подписания им и представителем тибетской школы *сакьяпа* Пагба-ламой «Жемчужной грамоты», документа о разделе сфер влияния светской и духовной власти. Впрочем, активное распространение буддизма ведет отсчет с момента объявления его в 1576 г. государственной религией Монголии.

В годы советской власти (особенно в 1930–40-е) буддизм пострадал, как и иные конфессии. На рубеже XIX–XX вв. в Бурятии функционировали 48 монастырей (дацанов), объединявшие 15 000 священнослужителей, в Туве – 34 монастыря (хурэ) с 4000 служителей. К концу 30-х гг. в Бурятии были разрушены почти все дацаны, а в Туве не осталось ни одного хурэ. Репрессии привели к исчезновению буддийской общины, уцелевшие ламы отправляли службы нелегально. Однако в 1946 г. возобновило свою деятельность Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ), созданное в 1922 г. с резиденцией в Иволгинском дацане, близ Улан-Удэ. Сейчас идет процесс его восстановления. На сегодняшний день в Туве имеется 9 буддийских (ламаистских) храмов, в Бурятии – более 20 дацанов и даже создан при ЦДУБ институт, в котором обучаются более ста учеников, где преподают не только бурятские и монгольские, но и тибетские ламы. В Бурятии зарегистрировано пять буддийских общин. С 1992 г., помимо ЦДУБ, существует Всероссийский центр дальневосточного буддизма *махаяны* (ВЦДБМ, г. Ульяновск). В Москве действует постоянная миссия Далай Ламы. Координирует деятельность Центральное духовное управление буддистов.

В настоящее время в Бурятии широко распространена тибетская ветвь буддизма – ламаизм (махаяна – «Великая колесница» или «широкий путь спасения»), известная под названием *гелугпа* (школа добродетели). Сейчас стали развиваться и иные на-

правления, такие как *армана*, *каргюна* и др. Есть попытки внедрения школ и направлений махаянского буддизма китайского, японского и корейского происхождения, а также тхеравадинских школ из Таиланда, Шри-Ланки и других стран Южной и Юго-Восточной Азии.

Все это характеризует общую ситуацию широкого распространения в мире и попыток найти последователей в России со стороны многочисленных религиозных движений, направлений, сект. Очевидна и тенденция религиозной глобализации: на территории Южной Сибири, в том числе в Бурятии, появляются новые синкретические объединения, в доктринах которых переплетаются элементы буддизма, индуизма и других учений – «Общество последователей Шри Чинмоя», «Рериховское общество».

Современные буддисты (как миряне, так и представители духовенства) отличаются стремлением к активному участию в общественно-политической жизни. Например, в Бурятии ламы М. Сатлаев и М. Рабданов были избраны в Народный Хурал РБ, а лама Илюхин был выдвинут кандидатом в депутаты Госдумы на выборах 1995 г.; буддисты приняли активное участие в создании Конгресса бурятского народа, президентом которого стал председатель «Буддийского фонда» Е. Егоров. Приверженцы этой религии занимают активную позицию по ряду вопросов международной политики; например «Общество друзей Тибета» поддерживает борьбу тибетского народа за независимость. В республиках проводятся съезды буддистов. Так, в Туве в 1997 г. прошел первый съезд приверженцев этой религиозной доктрины. Буддисты активизируют свои международные контакты – значительное число мирян и монахов имеют в настоящее время возможность посещать зарубежные религиозные и культурные центры, совершать паломничество к святым местам, обучаться в странах традиционного распространения буддизма.

Надо отметить, что буддийские священники тверды в своих убеждениях и готовы отстаивать религиозные позиции. Они продемонстрировали это, например, в Бурятии в мае 1999 г. открытым протестом против политики государства в области религии и культуры: широко известным стал случай избиения милицией священнослужителей, выступивших против тайного вывоза на выставку в США одного из буддийских сокровищ – Атласа тибетской медицины.

Сложно говорить о консолидации буддистов внутри страны. Они предпочитают в каждой республике иметь свое внутреннее объединение и верховного ламу – *Камбо-ламу* (Тува), *Хамбо-ламу* (Бурятия). Между буддийским духовенством разных республик поддерживаются активные связи.

Среди священнослужителей буддийской конфессии повышаются требования к качеству религиозного образования, соблюдению канонических норм, религиозной дисциплины. Активизация буддизма сопровождается всплеском культурно-религиозной и благотворительной деятельности: широко проводятся массовые праздники, благотворительные концерты, многочисленные лекции. В Туве в Верхне-Чааданском монастыре – уникальном памятнике буддийской архитектуры (в 1929 г. комплекс состоял из главного храма, 6 дацанов и 60 юрт, которые вели хозяйство *хурэ*; там служили 470 лам, общее число пребывавших в нем людей доходило до полутора тысяч человек) в августе-сентябре 2000 г. с успехом прошел Второй республиканский фестиваль буддийской музыки, который проводился с благотворительными целями. Важнейшей задачей фестиваля было «привлечение внимания широкой общественности, особенно молодежи, посредством фестиваля к проблемам возрождения Буддизма и к вопросу восстановления Верхне-Чааданского Хурээ как действующего храма и государственного памятника архитектуры под открытым небом» (*Положе-*

ние о II Республиканском фестивале живой музыки).

Активное возрождение буддизма в России во многом связано с установлением тесных контактов с Далай Ламой XIV Тензин Гьяцо, духовным лидером тибетского буддизма, одним из ведущих духовных авторитетов мира, который посетил Россию в 1991 г. В дело пропаганды буддизма в России большой вклад внес представитель Далай Ламы в России – глава недавно открытого в Москве Тибетского центра информации и культуры лама Джампа Тинлей, которой довольно регулярно посещает южно-сибирские регионы и выступает перед широкой аудиторией с лекциями о философском содержании буддизма. Эти мероприятия повсеместно проходят с неизменным успехом.

Отметим, что численный состав приверженцев буддизма определить очень сложно (то же самое относится к иным конфессиям) – количество прихожан в храмах не фиксируется, а социологические опросы проводятся в основном в городской среде. В Туве, например, в 1998/99 гг. статистическим анализом этого вопроса занималась к.филос.н. О.М. Хомушку; она являлась научным консультантом председателя Верховного Хурала республики по вопросам религии. По результатам ее опроса, который был проведен среди городского и сельского населения (1000 чел.), около 60 % тувинцев считают себя буддистами. При этом сама О.М. Хомушку подчеркивает, что «тувинцы тяготеют к буддизму, хотя по восприятию они больше шаманисты».

Стоит отметить, что к буддизму, традиционно считающемуся религией тюркомонгольских народов, тяготеют в настоящее время и представители восточно-славянских народов. Уже не единичны случаи принятия духовного сана и монашеских обетов людьми, пришедшими из других религиозных традиций (в том числе русскими, украинцами).

Буддизм, правда, в варианте индуизма (общество Вайшнавов и два религиозных объединения последователей Веры Бахаи) достаточно широко распространен в настоящее время на о. Сахалин и в других районах Сибири.

«Сегодня религиозная ситуация в Туве по сравнению с началом 90-х годов очень изменилась. Если на первом этапе у жителей республики был интерес только к обрядовой стороне буддизма, то теперь среди них все больше желающих постичь его философию, смысл учения. Считаю, что это – большой прогресс. Следует отметить, что социальный и возрастной состав буддистов Тувы весьма разнообразен. Однако интерес к философской стороне буддизма более заметен среди интеллигенции и молодежи. За последние годы существенно возросло число буддистских храмов не только в городе, но и в сельской местности. Осенью прошлого года (1999 г.) в столице Тувы открыт центральный храм, построенный при материальной поддержке правительства республики.

В Туве на протяжении нескольких последних лет буддистами и широкой общественностью отмечаются наиболее значимые буддистские праздники. Кроме нас, троих буддистских лам, постоянно проживающих в Туве, сюда периодически приезжают учителя из Тибета и Индии, которые пропагандируют учение, дают наставления, встречаются с населением. В настоящее время решается вопрос об издании нескольких буддистских книг на тувинском языке. Президент республики обещал организационную и финансовую помощь при их публикации.

Что касается взаимоотношений с другими конфессиями, то, по моему мнению, ситуация и тенденции дальнейшего развития отношений самые благоприятные.

В числе проблем распространения буддизма на тувинской территории следует назвать финансовую; именно это вызывает сложности в решении вопросов построения монастырей, издания религиозной литературы, обучение тувинской молодежи в монастырях Индии и Монголии. Заметим, что, хотя по всем названным направлениям работа ведется и уже есть определенный опыт, но все же это пока, к сожалению, недостаточно» (*Тибетский лама Пенда Гьяцену о буддизме в Туве*).

Для регионов возрождающегося буддизма характерно одновременное восстановление древнейшей шаманской традиции. В Бурятии и Туве наблюдается резкий всплеск шаманского движения при отчетливом религиозном синкретизме религиозных направлений. Одновременно как в этих, так и других районах ширится число протестантских объединений и множатся их приверженцы.

Православие

В настоящее время это религиозное направление определяется некоторыми историками и антропологами как одна из «...мировых религий, которую исповедует меньшинство современного человечества и которая, скорее всего, утратит свое доминирующее положение в многокультурном сообществе людей уже в следующем, XXI веке»⁴². Судя по некоторым особенностям данного конфессионального направления и восприятию его аборигенным населением северного и сибирского регионов, такое мнение близко к истинному.

В Сибири и на Крайнем Севере православие распространено как среди славянского населения, прибывшего туда из различных мест европейской части территории России, так и среди аборигенов. Вопрос о христианизации коренных народов в настоящее время трактуется по-разному: одни исследователи подчеркивают негативы этого процесса, другие – позитивное начало внедрения монотеистической религии в сознание язычников. Безусловно, в этом сложном явлении было и то, и другое. Православная церковь, отдельные представители которой просто зверствовали в процессе обращения инородцев в новую веру (и это, естественно, церкви будут вспоминать всегда), вместе с тем, несла с собой в целом не только новые религиозные каноны, но и гуманистические в основе своей идеи, просвещение, даже порой материальную и медицинскую помощь. Насколько это нужно было коренным народам в том варианте, в котором в итоге оказалось предложено и внедрено – должно обсуждаться особо. Отметим, что факт реального принятия православия в ситуации последнего пятнадцатилетия породил весьма своеобразные политико-религиозные и религиозно-идеологические процессы.

Христианство начало проникать на Русский Север рано: в XI–XII вв. были крещены вепсы, в начале XIII в. – карелы, во вт. пол. XV в. – коми-пермяки. В Сибирь пра-

вославие пришло в XVII в. – крестились кеты, юкагиры, часть бурят; позже, в XVIII в. миссионеры появились у обских угров и предков хакасов; с середины XVIII в. – у алтайцев (особенно активно во вт. пол. XIX в., после открытия Алтайской духовной миссии); в XIX в. – у ненцев, чукчей и др. В Сибири наиболее успешно христианизация шла в бассейнах рек Оби, Енисея, Лены, а также на юге, среди телеутов, шорцев и северных групп алтайцев. (Напомним, что христианство появилось на южно-сибирской территории вместе с манихейством, значительно раньше, в VII–VIII вв. в несторианском варианте). В целом приобщение к православию было достаточно мирным; речь шла, как правило, о добровольном крещении, которое обычно пытались осуществить путем пряника, но не кнута: новокрещеным давали подарки, освобождали их от податей. Это способствовало тому, что в большинстве случаев осуществлялось поверхностное принятие новой религии при мировоззренческом приоритете (до)шаманских верований предков. Впрочем, в некоторых местах под давлением государственно-церковной политики (строительство церквей и расселение рядом с ними новокрещеных, ради отделения их от язычников, с которыми у тех начиналась вражда вплоть до убийств) наблюдался довольно серьезный процесс обращения в православную веру вместе с естественным обрусением.

Во многих случаях приобщение «инородцев» к христианству сопровождалось уничтожением их религиозных святынь, идолов, запрещением молений и религиозных обрядов. Естественно, что в современной ситуации многие исследователи акцентируют внимание на насильственном принятии христианства. Так, В.Я. Бутанаев подчеркивает: «В течение XIX в. хакасы подверглись насильственному крещению со стороны православной церкви. Например, только в 1876 г. в с. Аскиз было обращено в православие более 3 тыс. “идолопо-

клонников». Однако хакасы восприняли только внешние формы христианства»⁴³.

Надо отметить, что в современном обществе нет однозначной оценки христианизации коренных народов Сибири и Крайнего Севера: с одной стороны, высказываются мнения о прогрессивном значении этого процесса, несшего с собой просвещение и цивилизацию и осуществлявшегося добровольно, с другой, наоборот, раздаются голоса о насильственном обращении простых людей в веру Христову и потере самобытности в результате такой политики.

«Петр Великий... Повелел тобольским митрополитам: немедля окрестить остяков, и чем больше, тем лучше. Уклоняющимся либо принявшим крещение ложно – кнуты. За вторичную провинность – публичная казнь. А главные языческие капища в городке Самарове (нынешний Ханты-Мансийск) – разорить дотла, чтоб и следа не было. Не о Христовом учении думалось всегда на Руси, не об увещевании, как средстве обращения ко Христу – о единообразии всех и вся, о государственном удобстве заботилась, как старательная служанка, государева Р.П.Ц. Только истовый и умный Филофей Тобольский за короткие годы насильно помакал в Обь, в Иртыш тысяч тридцать инородцев, скопом. Порубил, повесил больше пяти тысяч упорствующих в идолопоклонстве и отступников. Иоанн, по фамилии Максимович, причисленный потом к лику святых, из Киева прибывши, не отставал от предшественника в миссионерском рвении. С его именем связано безжалостное разорение главных общеобских святилищ хантов и селькупов в Самарове и массовое убийство «языческих шаманчиков». И по сей день помнят об этом ханты, рассказывают с затаенным ужасом. Как рассказывали мне на Вахе.

Власть выкорчевывала национальное мировосприятие, наследие предков, историческую память народов. Но лишь искажила их, загнала в темные уголки семейно-поселкового быта, в народное подсознание. И – обессилила, заставила людей стесняться своего исконного духовного мира, стыдиться веры предков, лицемерить, прикрывая иконой Николы Угодника невидимый лик своего Белого Старца Торума» (Славнин В. *Где брат твой Авель? Из давних полевых дневников*. Томск, 2000. С. 17–18).

Обряд крещения проводился, как правило, без оглашения и при всей массовости мероприятий оказывался в достаточной степени формальным, на что в начале XX в. обращали внимание многие православные священники. Свидетельством того, что крещение было для аборигенных народов весьма искусственным моментом, явился массовый отток «христиан» в «веру пред-

ков» после появления Манифеста о свободе вероисповедания в 1905 г. Особенно активно этот процесс развивался в Бурятии. Заявления о возвращении к традиционным верованиям шли потоком, иногда в виде больших списков. В тех районах, где были дацаны или куда приезжали буддийские проповедники, число вероотступников доходило до 70 % и выше⁴⁴. Вопрос отхода от православия даже специально обсуждался на IV Всероссийском миссионерском съезде в Казани в 1910 г.

Христианство в целом не могло очень значительно повлиять на жизнь аборигенов. В том виде, в котором осуществлялось приобщение к вере, внедрение православия породило ситуацию религиозного синкретизма и иногда двоеверия: местные традиционные календари дополнялись христианскими праздниками; в домах появились иконы, которые могли порой сосуществовать с идолами; крещенные стали носить нательные кресты, обычно наряду с привычными амулетами; традиционные обряды включили христианские элементы (особенно погребальный); шаманская практика обогатилась обрамляющими христианскими деталями, а в мифологию, соответственно, проникли христианские мотивы и сюжеты, что со временем привело к частичной трансформации мировоззрения.

Интересно, что свидетельства о неглубоком проникновении христианских идей в сознание и мировоззрение коренных народов имеются даже в материале из тех регионов, которые в настоящее время принято считать почти полностью православными. Например, история христианизации телеутов демонстрирует сложности этого процесса даже в конце XIX ст. (всего за одно–два десятилетия до массового закрытия церкви). В.В. Ерошов, анализируя деятельность Бачатского отделения Алтайской духовной миссии, пишет, ссылаясь на данные 1894 г., представленные о. Иннокентием в его миссионерском отчете, что «восприятие христианства телеутами шло

пока на элементарном уровне и без постоянного вмешательства миссионера большинство инородцев могло вернуться в язычество»⁴⁵. И это при довольно высоком уровне грамотности местного населения, при наличии большой церковной библиотеки, при постоянной работе нескольких церковных школ, при ведении проповедей не только на русском, но и на алтайском языках(!).

Автор исследования указывает на печальные последствия «христианизации», сказывающиеся до сих пор: «С принятием христианства к традиционным праздникам прибавились православные. Телеуты, по своему обыкновению, устраивали в эти дни в каждом улусе так называемые “съезжие праздники”». Особенно страдала нравственность новокрещеных, только-только начинающих закрепляться в этических нормах православия, так как «водка, гармошка, пьяные песни, отборная брань и пляска», сопровождавшие эти праздники, «развращали новокрещеных и портили молодое поколение телеутов, сводя на нет благотворное влияние миссии»⁴⁶.

Кстати, процесс принятия христианства шел в этом регионе очень тяжело: как отмечали миссионеры, «некрещеные инородцы были до того агрессивны, что несколько раз нападали на миссионерские дома и дома новокрещеных»⁴⁷. Известный миссионер В.И. Вербицкий указывал, что оказание материальной помощи новокрещеным ведет к крещению из алчных соображений: «Несмотря на все предосторожности, бывали такие случаи, когда инородцы крестились и по 2 раза, ради получения материальной помощи и новой чистой одежды взамен износившейся»⁴⁸. Естественно, распространено было восприятие новой религии на уровне традиционных представлений: например, многие телеуты, не желая креститься, просили окрестить их детей – не ради смены веры, а для обеспечения здоровья и счастья малышам от новых сильных «духов».

Алтайская миссия просуществовала до 1918 г., но уже в 1917 г. церковные школы были закрыты и больше не возобновляли своей деятельности, а церковные здания были разграблены и превращены в постройки иного целевого назначения. Православная община в с. Беково была восстановлена только в 1989 г.

За 2–2,5 века, а на Русском Севере и за более длительные сроки, православие не смогло проникнуть глубоко в инородную культуру и сознание ее хранителей (ср. с ситуацией у восточных славян: даже здесь православие в народной среде во многом осталось «православием народным», т.е. типичным двоеверием). Семьдесят лет советской власти с ее политикой всеобщего атеизма, направленного, в первую очередь, против мировых религий, привели к утрате в значительной степени того, что уже было достигнуто.

«Потом этот шамана мне сказал: “Скоро сюда русский шаман-поп придет. Он говорить будет – ты русского бога Нума – верховного бога признай! Ты говори – ладно... Что он тебе скажет – ты все это делай. Пусть нам тоже русский Нум будет помогать... если у шамана много лозов-духов, он только сильнее становится. Ты этого русского бога признавай и делай, как тебе шаман-поп скажет... Только потом идола, что он тебе даст от этого бога, хорошенько покорми...” (...)

Сколько-то времени прошло, как русский поп по реке приехал на лодке...

Он по-нашему совсем не говорил. При нем только один хант был, остяк с Обской стороны, и он все за того шаман-попа говорил. Этот поп нам говорил, что новую веру нам принес. Его лозы-духи были тоже семь: самый большой Нум-бог, сын его Иса, жена его – Марья, Николка – маленький бог, Еще Дьябол – маленький бог, еще маленький бог – птица. Я такой птицы у нас не знаю.

Этот поп мне говорит: “Давай крестись. Ты наших богов тоже береги. Чтобы они тебя любили и слушали, ты давай крестись”.

Я ему, как старик-кет сказал, отвечаю: “Давай делай, что сам хочешь. Я этих богов также хранить буду. Давай мне идолов этих богов-лозов-духов”.

Тогда шаман-поп говорит: “вот это на нее носи”, и мне крест дал. “Вот, – говорит, – тебе еще лоз-идол-дух – на него смотри, когда молиться будешь”, – дал мне такую дощечку, где человек нарисован. Совсем не наш человек – борода большая, седая.

Сам шаман-поп красивую парку на себя надел и шапку, взял чайник медный на цепях и в него смолу положил, говорит: “Это – мой бог любит”. Мне совсем интересно было – как новый Большой Нум только этот запах смолы ест. Думаю – все равно, как ты уедешь, я этих

лозов, что мне оставил, буду жиром кормить. Они тогда меня больше слушать будут. Потом этот шаман-поп и на меня этим дымом махал. У нас также очищают от всего горелой собачьей шерстью. Шерсть собачью лучше жечь. Она ото всего поганого очищает. Потом мне голову водой намочил и говорит: "Теперь твое имя – Алексей". Так я имя новое напел. Это совсем хорошо было, что он мне новое имя принес. Как я с новым именем стал, то все лозы, которые со мною драться хотели, меня потеряли. Так это стало... Я уже совсем старый стал. Сила кончилась. Уже давно-давно не шаманю. Как колхоз стал – не шаманю. Тогда к нам настоящий врач пришел. Самолет летать стал. Все новости быстро приходиться стали... Лозы как-то сами ушли... Не нужен шаман... Теперь даже внук мой говорит: "Надо все твои шаманские вещи в город отдать – пусть там в музее хранятся", Я этот музей видел, когда в Салехард к сыну ездил... Совсем старый стану – отдам. Пусть там лежат..." (Ю.Б. Симченко. «Тайга селькупская». М.: ИЭА РАН, 1995. С. 74–75).

Ныне, в период возрождения национальных религиозных культов при слабой миссионерской деятельности со стороны православных священнослужителей (например, в сравнении с протестантами) в абсолютном большинстве регионов их храмы вряд ли могут рассчитывать на азиатской территории на значительное увеличение своих прихожан за счет представителей коренных народов. Однако эта религия, как и другие, переживает в последние годы процесс возрождения. С середины 90-х гг. православие имеет правительственно-административную поддержку. Повсеместно восстанавливаются старые храмы и строятся новые. Особенно заметно это в тех регионах, где высок процент славянского населения. Например, в чрезвычайно разнообразной по национальному составу Томской области, в которой явно преобладает русский компонент (88,2 % на 1989 г.), а помимо русских проживает более 25 тыс. украинцев и более 9 тыс. белорусов, из возникших за десятилетие (данные на октябрь 1999 г.) 80 религиозных объединений РПЦ принадлежат 46; в тот же период были основаны 3 православных монастыря.

Идет активное строительство новых церковных сооружений. На Сахалине, по данным областной администрации, в настоящее время имеется четыре православных храма (Южно-Сахалинск, Невельск, Южно-Ку-

рильск, Александровск-Сахалинский); помимо этого начато строительство двух храмов – в п. Ноглики и г. Охе.

В некоторых случаях строительство храмов инспирируется местным населением. У телеутов в с. Челухоево недавно был восстановлен храм св. Пантелеймона (заложен в 1905 г.), фактически, силами и на средства местных жителей.

В Якутии с момента организации епархии резко увеличилось количество прихожан (особенно в 1995–96 гг.), растет число духовенства. В республике был создан женский монастырь, открыта воскресная школа. Отметим, что на территории Якутии (по утверждению эксперта Е.Н. Романовой) как раз имеет место активная миссионерская деятельность: в 1996/97 гг., например, в результате миссионерских выездов в Верхневилуйский, Чурапчинский и Усть-Таттинский улусы было крещено более полутора тысяч человек. По свидетельству отца Германа, архиепископа Якутского и Ленского, в эти годы крестились ежегодно до двух тысяч человек, среди них был значителен процент коренного населения – 20 %. В Якутии в настоящее время дискутируется вопрос о принятии христианства как единственной официальной религии народа саха. При этом, естественно, создается напряженность между «шаманистами» («своими») и христианами («чужими»).

В Бурятии православия придерживается значительная часть верующего населения, в большинстве своем это – русские, украинцы, белорусы, а также часть западных бурят (выходцы из Иркутской области). РПЦ там в основном ограничивается традиционными формами религиозной и культурно-просветительской деятельности: занимается восстановлением храмов, благотворительностью, изданием и распространением религиозной литературы. Здесь, как и во многих других регионах, православная церковь воздерживается от прямого участия в политических акциях, движениях и партиях (от РПЦ не был выдвинут

ни один кандидат на выборах в республиканские и федеральные органы).

Ситуация с православием складывается в различных регионах Сибири и Крайнего Севера по-разному. В настоящее время повсеместно наблюдается двоеверие в различных вариантах, что совершенно естественно для народов, переходящих от политеизма к монотеизму. В большинстве культурных традиций отмечается «смешение вер», выражающееся в смешении языческих и библейских сюжетов, «наложении» персонажей и праздников. Появление религиозно-синкретических тенденций свойственно в том числе якутам, у которых культы языческих божеств сменились культурами популярных христианских святых Ильи Пророка, Николая Угодника и др. Культ Николая как народного заступника представлен практически повсеместно; этот образ, как было показано выше, проник даже в шаманский пантеон.

В советское время религия запрещалась. Нашу церковь Рождества Христова в поселке Тигиль, на моей родине, разрушили в 1926г., клуб сделали. В 1999 г. мы закладывали первые камни в основание церкви и освящали ее. Прошло 74 года. Владыка меня благословил на строительство. Если я церковь строю, значит, в бога верю. Церковь все ждут. На Камчатке раньше много церквей было. Здесь много эмиссаров других религий. Завтра ко мне приходят свидетели Иеговы. Пропагандировать. Они тащат меня в свою секту уже два года, но я не поддаюсь. Зачем? Я православный. Я просто иногда из интереса позволяю себе встретиться по принципиальным вопросам. Время такое, что на почве религии столкновение идет. Наших женщин уже забалили, в Тигиле» (Попов Ю.Г., ительмен, Камчатская обл.).

«В Магаданской области у народов Севера православие хорошо пустило корни. Мы считаемся православными, но остались язычниками в оболочке православной религии. Наша основная религия – это шаманизм, анимизм, культ предков. Все это связано с природным началом. Это есть во мне. В нашей семье. Огонь кормим обязательно спиртным или лучшими кусочками с нашего стола. Религия у нас официально не афишируется, но она живет в каждом, даже среди городских жителей. Лишний раз комара иногда жалко убить, потому что все в природе целесообразно, и по какому праву мы должны устанавливать свои правила?» (Белянская М.Х., эвенка, РС(Я)).

«Моя бабушка была крещеная, православная. У нее была своя икона, она молилась. В то же время по утрам она обращалась к солнцу, благодаря его за то, что жизнь продолжается. Ба-

бушка была неграмотная, она сохранила то, что знала от родителей. Христианская и языческая вера в ней сосуществовали.

Мои родители жили в советское время, когда была пропаганда атеизма. Внутренне мои родители во что-то верят. Находясь постоянно на природе, у них бережное отношение и к воде, и к лесу, и к животным. Они знают, что это их среда обитания, и если они что-то не так сделают, это пагубно скажется – пусть не на них. Но на их детях и внуках.

Мы сегодня ни во что не верим, в церковь не ходим. В молодых поклонения природе сейчас нет. Больше современного, европейского отношения. Вера в дух медведя, воды, огня сохранилась в тех детях, которые выросли в оленеводческих семьях» (Коркопская Г.И., эвенка, Магаданская обл.).

«Моя мама учила, чтобы я над людьми не смеялась. Не завидовала, чужого не брала и своего не отдавала. Молиться заставляла, вечером перед сном и днем после обеда. Мама венчалась в тауйской церкви. Церковь Покрова была. Раньше эвены на каждый праздник приезжали молиться в Тауйск.

И шаманство, и православие ужилось вместе, никто никому не мешал. Папа был шаман, но и крещеный был. Он чужих только лечил, а своих не мог. Если свои дети заболеют, другому шаману передавал. Я это по рассказам знаю, мне ведь три годика было, когда он умер. У него и костом, и бубен был, и колокольчики. А помощницей его была моя сестра. Вокруг юрты ходил, в бубен бил. Ничего не брал за лечение. Он во сне видел, какого оленя надо забить, чтобы лечение помогло. И постепенно ребенок выздоравливал. Сейчас остались одни воспоминания» (Федорова Е.П., эвенка, Магаданская обл.).

«Народ в основном в Гижиге православный. Мои предки все православные. В Гижиге была церковь, ее разрушили. А вот коряки – язычники.

В последнее время миссионеры американские едут к нам. Едут в такие точки, куда ты сам не доедешь никогда. И очень многим нашим коренным мозги задурили религией. Страна завоевывается не войнами, а миссионерами. Закона у нас нет, что ты им скажешь. Они проповедуют и деньги дают, продукты. У них система хорошо налажена. Особенно детей сложно от это уберечь» (Черникова Л.В., камчадалка, Магадан).

«У наших бабушек, родителей православная вера, у нас сейчас христианская вера идет. Не православная. А просто христианская: “Церковь христиан веры евангельской” или просто “пятидесятники”. У нас в сеймчане есть маленькая церковь пятидесятников. 50 % членов сеймчанской церкви пятидесятников – наше коренное население. Я стала туда ходить в 1998 году. Если в поселке с друзьями, подружками общаться, то смысл узкий: побухать, попить, покурить. И все. И больше никакого стремления нет. А сейчас даже мой язык стал богаче. Когда я стала ходить в церковь, стала больше сидеть дома, больше уделять внимания близким и родным, стала немножко иная, характер переменялся. Мама даже увидела разницу» (Хабаровская О.В., эвенка, Магаданская обл.).

«Хакасы – крещеные, православные. Но моя мать всю жизнь почитала Мать-огонь. Да и мы

сейчас, если что случилось, сразу спохватываемся: “А ты кормила Мать-огонь? Нет? Ну, покорми, все и образуется”. И шаманы у нас были, да и сейчас есть. Что случится – к бабке, к шаманке бежишь» (Казачинова Г.Г., хакаска, г.Абакан).

В наши дни наблюдаются необычные факты «единения» язычества и православия, что, в принципе, может расцениваться как своеобразная толерантность православных священников по отношению к культово-религиозной практике представителей коренных народов Сибири и Севера. Например, в столице Хакасии Абакане недавно была заложена часовня на месте будущего строительства православного храма; торжественный момент состоял из двух следующих одна за другой церемоний: место было «очищено от злых духов» городскими «неошаманами», после чего освящено представителем православной церкви.

В 1990-е гг. православная церковь, имевшая долгое время прочные позиции на сибирской территории, кажется, несколько недооценивала ситуацию. Повсеместно и коренное, и русское население отмечало: православные не ведут активную миссионерскую деятельность. Судя по всему, их вполне устраивало состояние православия на тот момент, поскольку Епархиальные управления были способны обеспечивать деятельность существующих приходов и даже открывать новые. Последнее связано с общим процессом возрождения религиозной практики разного толка и восстановлением разрушенных за годы советской власти храмов. Однако особого рвения об обращении соотечественников в православную веру не отмечено, кажется, нигде. Судя по некоторым фактам, это не является первоочередным вопросом для православной церкви. Вероятно, не ведется даже отслеживание современных процессов: например, канцелярия Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси не располагает данными на этот счет (в ответ на запрос о деятельности Русской Православной Церкви в местах компактного проживания народов Севера и Сибири нас переадресовали

в Епархиальные Управления соответствующих краев и областей).

В последние годы деятельность православной конфессии в Сибири и на Крайнем Севере значительно активизировалась. Помимо многочисленных строящихся храмов на этой территории стали появляться иные знаки православия – установленные (часто с помощью местной администрации) православные кресты. Порой это делается на традиционных священных местах (напр., местные священнослужители вместе с Кемеровской администрацией установили такой памятный знак на горе Мустаг – шорской святыне, вошедшей даже в эпические памятники).

Старообрядчество

Старообрядчество, возникшее после раскола в русской православной церкви в результате реформ Никона, имевших место в середине XVII в., делится на два основных направления: поповщину и беспоповщину; оба они представлены множеством течений, толков и согласий. «Раскольники» были прокляты на церковном соборе 1666-1667 гг. (анафема снята только в 1971 г. на Поместном соборе РПЦ), а указом от 1685г. – объявлены вне закона. В этот период и позже старообрядцы, спасаясь от гонений, бежали в том числе на Север и в Сибирь.

В настоящее время в России и за ее пределами старообрядцев насчитывается в общей сложности до 2 млн., значительная часть которых проживает в Сибири. На 1 января 1996 г. в РФ было 164 зарегистрированных религиозных объединений старообрядцев, 5 религиозных центров и управлений, 156 религиозных обществ, 1 духовно-образовательное учреждение, 1 монастырь.

По национальной принадлежности старообрядцы в основном русские, но среди них есть также украинцы, белорусы, карелы, финны, коми и представители других народов.

На территории Сибири есть различные старообрядческие толки и согласия. Из старообрядцев-поповцев там проживают приверженцы Единоверческой церкви (крайне малочисленной), учрежденной в 1800 г.; единоверческий приход имеется в Нижнем Тагиле. Наиболее крупная организация старообрядцев-поповцев (около 1 млн. человек) – Русская православная старообрядческая церковь (Белокриницкая иерархия), основанная в 1846 г., имеет своих сторонников в Новосибирской, Томской областях, Хабаровском и Приморском краях. Представители Русской древлеправославной церкви, созданной в 1923 г., проживают в Кемеровской, Иркутской областях, Красноярском и Алтайском краях; в Читинской области и Бурятии они образуют особую группу русских, называемых семейскими.

Беспоповское направление, окончательно сформировавшееся в последнее десятилетие XVII в., отошедшее от православия значительно дальше, чем поповцы, делится на часовенное, поморское, федосеевское, спасово согласие, а также филипповский и страннический толки. Сторонники часовенного согласия (возникло в первой половине XIX в.) представлены, например, в Тюменской и Томской областях, в Бурятии и Туве; поморского согласия (возникло вскоре после раскола) – в Архангельской, Новосибирской, Кемеровской областях, Алтайском крае, Коми республике; федосеевского согласия (существует с XVII в.) – в Тюменской области; спасова согласия («нетовщины») – в Алтайском крае; филипповского толка (возник в 30-е годы XVIII в., незначителен по численности) – в Карелии и Коми, Архангельской, Мурманской областях; страннического толка («бегуны»; возник в 1772 г.) – в Кемеровской области, сосредоточены в основном в Томской.

В настоящее время отмечается незначительный приток новой паствы в старообрядческие церкви; поскольку в силу спе-

цифики этих конфессиональных образований (в первую очередь строгости правил, требований к обязательному соблюдению канона и стремлению к ограничению приверженцев людьми своего круга) это крайне затруднено.

Отделившиеся от Русской православной церкви секты, также, хотя и незначительно, представлены в различных местах преимущественно русскими: хлысты – в Сибири, духоборцы и молокане – на Дальнем Востоке.

Католицизм

Католицизм – самое крупное по численности из пяти основных направлений христианства, появившееся в результате раскола христиан на католиков и православных в 1054 г., в современной России немногочисленно. В настоящее время отмечается активизация миссионерской деятельности различных течений католической церкви на территории Сибири; например, в Якутии в лоно католической церкви вовлекаются и представители коренного населения.

Протестантизм

Различные течения протестантизма начали появляться в России с первой четверти XVI в., т.е. с момента возникновения. Изначально это было лютеранство, с XVIII в. активно распространявшееся в России благодаря немецкой колонизации. Со второй половины XVIII в. в России появились меннониты. Различные сектантские течения меннонитства довольно скоро размножились в Сибири, преимущественно на территории Алтая, Томской и Омской областей. С 60-х гг. XIX в. началось распространение нового направления протестантизма – баптизма, в том числе его толка – евангельского христианства; 1980-е гг. отмечены появлением адвентистов седьмого дня, а начало XX в. – пятидесятников.

После Октябрьской революции (до начала активной борьбы с религией и суевериями) протестантские конфессии оказа-

лись в равном положении с православной церковью (бывшей ранее государственной), и все ее организации тут же развернули широкую миссионерскую деятельность, в результате чего число их последователей стало быстро расти. Этому способствовала значительная финансово-материальная поддержка зарубежных религиозных центров.

Аналогичный взрыв активности наблюдается в последнее десятилетие. Сказывается тот факт, что миссионерство в этой конфессии является обязательным для каждого верующего. Интересно, что свидетели Иеговы, например, должны не менее 10 часов в месяц отдавать миссионерской работе, обходя незнакомых людей «от двери к двери». Кроме того, для современного человека привлекательным оказывается принятый в протестантизме принцип личного суждения и интерпретации Библии, положение о всеобщем священстве верующих, используемое во многих течениях. В некоторых течениях (у меннонитов, напр.) крещение считается не таинством, а обрядом, к которому приходят в сознательном возрасте – это также воспринимается в положительном контексте. Привлекает современных людей и простота богослужебной практики наряду с требованием строгого выполнения нравственных законов. Стоит добавить, что при общем увлечении мистикой и магией в современной России важным оказывается интерес к практике глоссололий, имеющей место у пятидесятников (известно, что даже возникновение этого течения формально приурочено к 1 января 1901 г., когда на занятии в библейской школе г. Топика штата Канзас одна ученица внезапно заговорила на незнакомом ей китайском языке), а также – при активизации лекарской практики разного рода – особое внимание у группы радикальных пятидесятников к способности к исцелению, пророчеству и вознесению. Все вместе взятое дает значительные результаты в деле обращения иноверцев в протестантизм в современной России.

В настоящее время в мире насчитывается свыше 600 млн. приверженцев протестантизма (не считая маргинальных конфессий), т.е. около трети всех христиан и более $\frac{1}{10}$ населения мира. Поскольку это религиозное направление широко распространено в богатейших странах мира (США – 51 % от общего населения, в Германии – 37 %, Швейцарии – 42 %, Канаде – 36 %), то приверженцы его имеют солидные возможности в оказании помощи своим новообращенным братьям и сестрам в бедных государствах. Этот момент играет значительную роль в мощном росте числа новообращенных в России, в частности, в Сибири.

Протестантизм в России в наши дни представлен лютеранской церковью (свыше 200 тыс.), меннонитами (братскими и церковными – раскол произошел в России в 60-е гг. XIX в.; абсолютное большинство их в последние годы выехали из России, в частности, с Алтая, в Германию); евангельскими христианами и баптистами (вместе около 500 тыс.), адвентистами (90 тыс.), пятидесятниками (около 300 тыс.), Свидетелями Иеговы (свыше 600 тыс.), Армией спасения (возобновила свою деятельность в 1991 г., филиалы в ряде городов Сибири), а также (с конца 80-х – начала 90-х гг. XX в.) новыми конфессиями протестантского происхождения – Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), квакеры, Церковь объединения (мунисты), различные харизматические церкви (например, Новоапостольская), Международные церкви Христа и др.⁴⁹

В первой половине 1990-х гг. отмечен активный рост числа последователей, особенно за счет молодежи, неопротестантских конфессий. Этому способствует в первую очередь колоссальный размах миссионерской деятельности протестантов разного толка в рамках РФ в целом (напр., через теле- и радиовещание, печатные издания). Протестантские организации, финансируемые своими западными спонсо-

рами, приглашают проповедников из США, Канады и других стран; проводятся массовые евангелизационные служения; ведется духовно-просветительская работа по пропаганде библии в вузах, лечебных учреждениях, детских домах, школах. Если учесть, что при этом оказывается немалая благотворительная помощь детским и лечебным учреждениям, организациям инвалидов, то становится понятным интерес руководства этих учреждений к такого рода контактам и активное принятие людьми религиозной доктрины протестантских сект.

Протестанты развернули повсеместно активную персональную агитацию с попытками обращения в свою веру. Так, например, в Абакане, столице Хакасии, местные уже обращенные жители (преимущественно женщины) ведут свою агитационную деятельность на улице, в местах массового отдыха и других точках скопления народа; кроме того, они достаточно беспардонно «прочесывают» жилой сектор, вручая поступающую к ним в избытке религиозную литературу, предлагают «уверовать» в истинное учение, а в случае отказа начинают угрожать именем Христа, обещая многочисленные кары при жизни. Особенно преуспевают в такой деятельности свидетели Иеговы. Результаты протестантской агитации очевидны: среди хакасов наблюдается массовый отток в протестантизм; в республике насчитывается около 150 религиозных объединений, из них до 70 % протестантских.

В Туве (согласно сообщению экспертов З.В. Анайбан и М.С. Козлова) существует множество протестантских объединений баптистов, пятидесятников, свидетелей Иеговы (до 90 % членов секты – представители коренной национальности), а также протестантских неоконфессий, типа южнокорейской церкви «Цум Бок Ым» (пастор Ли Чул Сун), миссионерского общества «Христианин». Интересно, что «Христианин» имеет в сельских районах более 20 дочерних организаций. Зарегистрированные

(на 2003 г.) религиозные организации размещаются в основном в гг. Кызыл, Ак-Довурак, Туран, Шагонар, а также в п.г.т. и селах Тес-Хемского, Пий-Хемского, Барун-Хемчикского, Бай-Тайгинского, Улуг-Хемского, Каа-Хемского, Чеди-Хольского, Тоджинского кожуунов.

В Бурятии, где также велико число протестантских организаций, наиболее многочисленны (по данным эксперта Л.Л. Абасовой) евангельские христиане-баптисты, которые основательно поддерживаются своими зарубежными братьями. Если обратиться к цифрам (они, очевидно, достаточно условны, поскольку указывались при регистрации и перерегистрации общин), то, например, в Улан-Удэ первенство держат адвентисты седьмого дня, церковь которых, зарегистрированная в 1994 г., насчитывает 350 человек при том что церковь христиан веры евангельской, зарегистрированная в 1993 г. – всего 87 (по данным 1998 г.) + 12 членов Союза церквей христиан веры евангельской (1998 г., зарегистрирована в 1996 г.), а христианская пресвитерианская поместная церковь – 54 (на 1999 г., зарегистрирована в 1996 г.), баптистов же в Улан-Удэ официально зарегистрировано всего 37 на 1999 г. Любопытно сопоставить эти цифры с количеством членов улан-удинских приходов (всего – 7) русской православной церкви – их всего 88 человек. В Бурятии к приверженцам протестантизма большей частью относятся выходцы из западных частей России различной этнической принадлежности. Интересно, что в Якутии (по данным эксперта Н.Е. Романовой) протестантские конфессии находят своих приверженцев в первую очередь среди русских старожилов (напр., в Ленском улусе).

Наступательная активность протестантизма ощущается на всей территории Сибири и Севера. Количественный состав приверженцев протестантских конфессий повсеместно растет, за исключением тех регионов, где отмечен массовый отъезд

немцев на историческую родину – именно они составляли основную массу меннонитов, например, на Алтае, в Омской и Томской областях. Однако ряды протестантов пополняются, в том числе и за счет неорелигиозных движений протестантского толка. В Республике Алтай, например, на 2003 г. зарегистрированы Христианская церковь Благодати, Община свидетелей Иеговы, христианская вера евангельская пятидесятников – церковь «Новая жизнь», церковь Адвентистов седьмого дня.

Интересны отдельные мотивации того, почему приоритет в выборе веры в настоящее время остается у многих жителей Сибири и Севера за протестантизмом. Известно, что одним из бедствий россиян является алкоголизм, от которого в большей степени страдают коренные народы. Борьбе с алкоголизмом помогает вступление в ряды протестантов, где это считается пороком и пить запрещается. Некоторые жители Сибири и Севера объясняют свой выбор именно тем, что в среде протестантов пить не положено, а в православии, например, даже сами батюшки часто бывают пьющими.

Ислам

Эта мировая религия возникла на 600 лет позже христианства и появилась на территории Сибири в конце XIV в. (вопрос датировки дискусионен⁵⁰). Изначально исламизация шла по двум каналам: от бухарских проповедников из ордена *накибандия* и от мусульманского духовенства Казанского ханства. При том что традиционными религиозными верованиями для местного населения оставались шаманские, уже в период правления Кучума в Сибирском ханстве значительная часть местного тюркоязычного населения восприняла ислам, который нес с собой просвещение и образование.

Ислам (в варианте *суннизма*) является официальной религией подавляющего большинства тюркоязычного населения,

проживающего на юге Западной Сибири. Это три крупные этнические группировки: сибирские татары (около 180 тыс. чел.; среди них три разрозненные этнические группы – томская, тоболо-иртышская, барабинская; к ним же примыкают переселенцы из Средней Азии и Казахстана), западносибирские казахи (около 160 тыс. чел., Новосибирская, Омская, Тюменская обл., Алтайский край), поволжско-приуральские татары (около 60 тыс. чел.). Каждая из названных групп делится на довольно многочисленные подгруппы. «В настоящее время очевидно, что сибирское мусульманство представляет собой явление всемирно-исторического масштаба. Непреходящее значение имеет тот факт, что мусульманство, распространенное у тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины является самым северным форпостом исламской цивилизации»⁵¹.

Распространение ислама на территории Сибири растянулось на несколько веков. Процесс этот был сложным. Шло взаимодействие как с ранними, так и развитыми формами религий. Естественным оказалось возникновение синкретизма и даже двоеверия (именно поэтому многие исследователи настаивают на рассмотрении понятия «бытовой, народный или традиционный ислам»⁵², говоря о своеобразии мусульманско-языческого синкретизма). Так, например, у омских казахов еще в XIX в. доминировали шаманистские представления. В реликтовой форме шаманизм сохранился и в настоящее время, получив мусульманскую окраску. Это выражается в том, что в магии, восходящей к архаическим верованиям, заговорах используются коранические тексты; функции муллы и шамана часто совмещает одно лицо. Муллы до недавнего времени активно практиковали вредоносную и целительную магию, гадание, проводили обряды жертвоприношения. Еще в 1976 г. в ауле Коржас (левобережье Омска) Искак-мулла во время пожара, стоя на крыше дома и воздевая руки к

небу, просил послать дождь. Он же проводил обряд жертвоприношения на родовом кладбище аула Коржас в засушливое лето 1977 г. До наших дней в Омской области сохранился институт баксы⁵³.

По отношению к мусульманским народам не использовались методы принудительного обращения в православие. Однако кое-где имело место новокрещение. Группы новокрещенных были довольно быстро ассимилированы русскими, как и те группы тюрков, которые изначально приняли христианство (туринские татары, часть барабинцев, обские татары). Интересно, что при принятии в казачье войско мусульмане могли сохранять свое вероисповедание; православное крещение (хотя таковое и случалось) не было обязательным. Мало того, в марте 1853 г. департаментом военных поселений был разработан проект правил о назначении мусульманского духовенства в казачьих войсках Сибири. Казакам-мусульманам разрешалось образовывать свои приходы, выбирать муллу и строить мечети⁵⁴.

В царской России на западносибирской территории ислам иногда даже поддерживался на государственном уровне. Например, в XVIII–XIX вв. государство финансировало строительство мечетей и домов для знатных мусульман, платило жалованье служащим культа⁵⁵. Однако мощным противником проникновения ислама в Сибирь выступила православная церковь, естественно, получившая поддержку со стороны царского правительства. Особенно активна эта политика была в царствование Петра I. При Тобольском и Сибирском митрополите Филофее Лещинском в 1718–1720 гг. было произведено насильственное крещение туринских татар, обских и чулымских татар. В 1749–1758 гг. в Тобольской губернии было обращено в христианство 2500 инородцев обоего пола, в том числе тобольских татар. В эти годы здесь было сожжено и разрушено множество мечетей. Мусульмане не раз испытывали

притеснения со стороны деятелей православной церкви. Разрушение мечетей и другие факторы приводили к потере авторитета православия среди татарского населения и укреплению позиции ислама⁵⁶.

В советский же период истории ислам пережил все то, что выпало на долю других религий: разрушались мечети, уничтожались ценнейшие рукописи, книги, репрессировались священнослужители. Например, в Омске к концу 1930-х гг. были закрыты все три мечети (отметим, что в 1941 г. здесь были ликвидированы все культовые здания различных религиозных конфессий). Каменные мечети, представлявшие собой памятники архитектуры, разрушались и в других городах Западной Сибири – Томске, Таре. Были уничтожены также сотни деревянных мечетей в сельских населенных пунктах. Естественно, процесс закрытия и разрушения мечетей затронул мусульманские начальные и средние школы, которые функционировали при них.

В настоящее время для руководства деятельностью мечетей в Сибири создано Духовное управление мусульман Сибири. С началом процесса перестройки многие мечети открылись снова, при них функционируют духовные школы, где взрослые и дети изучают основы ислама и арабский язык. В Новосибирске, Омске, Якутске и др. областных и республиканских центрах Сибири строятся мечети вместе с медресе и гостиницами для иногородних учащихся. В 1994 г. широко отмечалось 600-летие ислама в Сибири. В Омске состоялась международная научная конференция «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)», где были разработаны рекомендации по дальнейшему возрождению ислама в Сибири, по усилению сотрудничества людей разных вероисповеданий и национальностей.

Стоит отметить, что на территории Сибири ислам представлен не только своей основной доктриной, там проживают также представители исламизированных сект. В

Западной Сибири, например, расселились последователи Багаутдина Ваисова, высланные в XIX в. из Казанской губернии в Томскую и Тобольскую. Ваисовцы развернули свою проповедническую деятельность на новой для них территории среди сибирских татар; известны случаи перехода на их сторону местных мулл. В начале XX в. Томский губернатор подчеркивал в одном из деловых документов вредное и разлагающее влияние, оказываемое сектантами (которыми, кстати, очень интересовался Л.Н. Толстой) на местных мусульман и просил прекратить высылку их в районы компактного проживания правоверных исламистов⁵⁷.

Исследование степени религиозности и проблемы веры среди мусульманского населения в наши дни в смешанных в конфессиональном отношении регионах (напр., Тюменский район) демонстрирует обычную ситуацию. Среди «верующих» выделяются три группы:

«а) глубоко верующие. В том числе и фанатики. Они немногочисленны. Их характеризуют безусловная приверженность к религии, слепая вера в бога с преобладанием эмоционального начала, активная религиозная деятельность, нетерпимое отношение к атеистам, представителям других религий.

б) умеренно верующие. Это люди пожилого и, частично, среднего возраста, искренне считающие себя мусульманами, знакомые с основами мусульманского вероучения, выполняющие обряды ислама, но не проявляющие активности в пропаганде религии и терпимо относящиеся к атеистическим взглядам других людей. В их сознании религия является преобладающей.

в) слабо верующие. Эта группа самая многочисленная и состоит из людей в основном молодого и среднего возрастов. Эти люди не обременяют себя строгим соблюдением основных предписаний Корана, лишь изредка, во время праздников курбан-байрама и ураза-байрама посещают

мечеть и совершают намаз. Они участвуют в совершении отдельных обрядов исключительно по традиции. Среди них немало представителей интеллигенции...»⁵⁸.

Применительно к исламу важен вопрос восприятия этой религии в первую очередь в свете исламского фундаментализма и развязанных конфликтов на религиозной почве представителями иных конфессий и неверующими. Данные Аналитического центра РАН на 1992 г., например, демонстрируют рост нетерпимости молодежи к другим народам, особенно к народам мусульманской культуры и евреям. Сравним: в возрастной группе от 41 до 50 лет отрицательно относятся к мусульманству 6 % населения (выборочный опрос по различным областям РФ), а в возрастных группах 21–25 лет, 18–20 лет, 16–17 лет – 12 %, 10 %, 9 % соответственно⁵⁹.

О том же свидетельствует социологический опрос, проведенный Российским независимым институтом социальных и национальных проблем весной 1993 г. (по всероссийской выборке): межконфессиональная нетерпимость между христианами и мусульманами усиливается; у подрастающего поколения религиозная нетерпимость значительно выше (в 2–2,5 раза), чем у старших поколений⁶⁰.

Особо стоит отметить усилия Турции в распространении исламской культуры через обучение российских детей в специальных турецких лицеях, открытых в последнее десятилетие в Кызыле, Абакане и др. городах. Изначально в такие лицеи принимались только мальчики-тюрки, но сейчас круг зачисляемых в лицеи значительно расширен. Образование, предлагаемое там, по своему уровню значительно выше, чем в окрестных школах, поэтому даже русские родители с удовольствием отдают туда своих детей. Обучение в турецких лицеях не только расширяет сферу влияния ислама, но приводит к тому, что окончившие их дети, уезжая на стажировки в Турцию, предпочитают не возвращаться.

* * *

В настоящее время Сибирь по-прежнему является местом, куда стремятся представители различных сектантских движений, новых харизматических учений и т.д. Например, появившийся в начале 1990-х гг. Виссарион (Церковь Последнего Завета) увел своих последователей в Красноярский край. Помимо Виссариона в Южной Сибири обосновалось множество неоконфессиональных образований. По сообщению Н.С. Волкова, курирующего вопросы религии в Хакасии, в Министерстве юстиции зарегистрировано не более 30 % всех объединений такого рода. Своеобразным рассадником новых религиозных течений является Новосибирск, естественно, их поставляет и зарубежье.

Влияние зарубежных неоконфессиональных идей достаточно велико. Например, в середине 90-х гг. в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке количество объединений, подчиненных учениям нетрадиционных культов, руководимых из центров в США и Южной Корее, достигало 50–60 % от всех зарегистрированных там религиозных объединений⁶¹. Очень популярны в Сибири Общество сознания Кришны, Церковь Объединения Муна, бахаизм и др. В Южную Сибирь в поисках Шамбалы и «мест силы» стекаются многочисленные современные искатели истины и контактов с Божественным Началом, большая часть которых имеет прямое отношение к современным неоконфессиональным образованиям, в которых на первый план выступает квазирелигиозность. Абсолютное большинство их находится в открытой конфронтации по отношению к традиционным мировым религиям, ставя перед собой принципиально иные задачи, поиск Божественной Истины не в загробном мире, а, в первую очередь, в земной жизни. Это связано с использованием современных психотехник, практик духовного совершенствования, попытками научного или псевдонаучного осмысления картины мира, а

также – не в последнюю очередь – с коммерческими устремлениями, «охотой за душами» ради распространения учений харизматических лидеров и т.д. Многие такие объединения объявляют себя не религиозными, а «научными обществами», «фондами», «исследовательскими центрами». Под предлогами «самосовершенствования» и психотерапевтической помощи в Сибири (как и повсеместно) миссионеры завлекали людей в «Аум Сенрикё», аналогично действует «Саентологическая церковь» (пропагандирующая методы дианетики Р. Хаббарда), «золотовцы» и др.

Активность различных группировок религиозного и квазирелигиозного характера порой принимает конфликтные формы – начинается борьба за свою территорию (случай с поклонниками Саи Бабы – см. выше).

Ситуация с неоконфессиональными объединениями в Сибири и на Крайнем Севере в настоящее время вызывает вполне обоснованные опасения. При том, что прошли судебные процессы над лидерами «Аум Сенрикё» и «Белого братства», интерес к нетрадиционным религиям и культурам, к различного рода объединениям на мистической основе не ослабевает особенно среди молодежи.

Очевидно, что в последние 10–15 лет жители Сибирского региона, как и других мест России, оказались не просто напрочь лишены антирелигиозной пропаганды и разъяснительной атеистической работы, но были захлестнуты пропагандой различных религиозных учений через средства массовой информации, при личных контактах с миссионерами, часто использующих социально-экономические факторы – например, привозящих гуманитарную помощь с Запада. Кроме того, СМИ в порывах собственной коммерциализации активно пропагандируют «новейшие достижения» псевдонауки, хорошо платящей за рекламу, при том что собственно научных и просветительских передач ни на радио,

ни на телевидении почти не осталось; о газетных публикациях даже говорить не приходится. Книжный рынок переполнен переводами и переизданиями литературы магико-мистического характера, коммерческими изданиями нынешних новоявленных пророков, мессий, «психологов», «шаманов» и пр.

Как результат в различных регионах религиозные ситуации вызывают серьезную озабоченность. В качестве примера возьмем Республику Алтай. Во время работы там летом 2003 г. Международного интердисциплинарного семинара «Сакральное в традиционной культуре» к ученым обратились представители администрации Усть-Коксинского района с просьбой о помощи в разрешении сложного и непонятного с их точки зрения положения с религиозными организациями и их деятельностью в регионе. При обсуждении местных проблем на круглом столе «Статус сакральности культурно-религиозных явлений и проблемы его сохранения в наши дни (десакрализация традиции, неосакрализация явлений)» выяснилось, что администрация района не владеет полностью ситуацией и не получает необходимой помощи на республиканском уровне. Кстати, официальным лицом от правительства РА на мероприятии оказался один из сотрудников Комитета по информационной и национальной политике, связям с общественностью РА, который имел крайне смутное представление о вопросах религии вообще.

Руководством района участникам семинара была предоставлена информация об актах вандализма в отношении культовых памятников, действиях сатанинских сект со случаями детских жертвоприношений, о наличии многочисленных неорелигиозных группировок, цели и действия которых недостаточно ясны, о существовании мистико-религиозных групп, созданных на основе современных представлений о «контактерстве» с «космическими учителями», о формировании харизматических лично-

стей, распространяющих свои «сверхнаучные концепции», в том числе через средние школы, и т.д. Эта информация подтвердилась позже на уровне правительства РА. Кроме того, на конференции в докладе директора Института алтаистики РА к.и.н. Н.М. Екеевой было высказано опасение по поводу активизации протестантских объединений различного рода, а также резко возросшего суицида в республике.

Главным специалистом по вопросам религии (Комитет по информационной и национальной политике, связям с общественностью РА) С.Ч. Пустогачевой была предоставлена информация, подтверждающая сложность религиозной ситуации в РА. Она особо обратила внимание на существование религиозных объединений, финансируемых зарубежными гражданами (корейкой Чо Кук Хи, американцем Грегори Кларком) – в устной беседе высказывались опасения «зомбирования» молодежи и детей; на «конфессиональную миграцию» группировок (одни и те же лица воссоздают после конфликтов с органами власти группы, объявляя о своей принадлежности к иной конфессии); на проблемы становления «традиционного мировоззрения алтайцев» в свете актов вандализма в отношении иноконфессиональных памятников (в июне 2002 г., например, была разрушена буддистская ступа в Онгудайском р-не). Особо было подчеркнута опасение возможных экстремистских выступлений в связи со 100-летием (2004 г.) разгрома бурханистов в долине Теренг. В беседах высказывалась также озабоченность неоправданным ростом исламского влияния в республике.

Чем вызвана такая легкость подчинения местного населения религиозно-мистической пропаганде? Ответ не может быть однозначным. Однако, интересно, что экспериментальные исследовательские пробы, сделанные экспедиционной группой нейрофизиологов и психологов, работавшей там во время семинара-конференции, свидетельствуют о возможности некритичного

восприятия информации религиозно-мистического характера местным населением, о легкости «зомбирования» таких людей со стороны современных «учителей», об опасности спонтанного возникновения у них галлюцинаторных явлений. Учитывая, что Алтай стал в последние годы местом притяжения для многих «искателей Шамбалы», «последователей классического шаманизма», первооткрывателей «сакральной энергетики» и т.д., это вызывает серьезные опасения.

Кстати, республика перенасыщена не только представителями официальных организаций типа «последователей Н.К. Рериха», но и создателями Ашрамов, пропагандирующих культ секса и насилия в его магическом воплощении (см., напр., книгу Сотилиана Секоризского «Путь дурака или Эзотерический триллер»); туда же периодически стекаются поклонники «экспериментального шаманизма», «посланники Великих Учителей» и т.д. Это – и даже туризм в его современном выражении – невероятно напрягает местное население, не говоря уже о том, что порой ведет к трагическим развязкам (недавно, напр., в Онгудае был убит москвич Дм. Румянцев, занимавшийся исследованием вопросов магии, колдовства, оккультизма). Создавшаяся ситуация провоцирует и появление в регионе криминальных групп, в том числе военизированного толка – вспомним известный случай с «лимоновцами». К сожалению, Республика Алтай – не исключение из правила, а один из многих примеров сложности религиозной ситуации в современной России.

* * *

Российское население, не успев вырваться из ямы «всеобщего атеизма», тут же свалилось во всеобщий мистицизм и религиозность. Этому, в первую очередь, способствует критическая социально-экономическая ситуация, обнищание населе-

ния, отсутствие должной медицинской помощи, чрезвычайное положение с алкоголизмом и наркоманией. Последние факторы имеют самое непосредственное отношение к росту увлечения мистикой и религией не только на поверхностном, но и на глубинном уровне: вспомним, что традиционные религиозные системы и культы были связаны с употреблением природных наркотиков, а в XVIII–XX вв. – и алкоголя, с трансовыми состояниями, мистическими видениями. Современные религиозно-мистические и парапсихологические увлечения имеют под собой на этой территории таким образом дополнительное основание. Помимо этого, надо помнить об антропологических, психофизиологических особенностях коренного населения: склонности к переходам в измененные состояния сознания, что столь активно и эффективно используется в современных неоконфессиональных объединениях и прочих религиозно-мистических группах.

В целом религиозная ситуация в Сибири и на Крайнем Севере, судя по всему, отражает общие тенденции, свойственные «постсоветскому пространству»: осязаемый прирост «воцерковленных» россиян в начале 90-х гг. XX в. прекратился уже к середине десятилетия. Кстати, аналогичные процессы были отмечены и в бывших социалистических странах. Фактически, речь должна идти о двух параллельных процессах: с одной стороны, истинно верующие в момент «оттепели» получили возможность открыто заявлять о своих религиозных пристрастиях и соблюдать соответствующие каноны, а с другой стороны, в результате модной переориентации с атеизма на религиозность, среди «верующих» оказалась масса случайных людей, которые с исчезновением моды на религию снова причислят себя к неверующим. Этот процесс подтверждается данными социологических опросов. Кстати, анализируя ситуацию с религиозностью населения мира за прошедшее столетие, корреспондент «НГ-

Религия» М. Тульский пришел к выводу, что «во-первых, уходящий век стал временем отхода от религии, во-вторых, снизилась численность исповедующих традиционные религии». Приводимые социологические данные убедительно подтверждают сказанное⁶².

В отношении современных процессов в России показателен религиозно-политический момент, проявляющийся в условной ориентации на религиозность. Например, в 90-е гг. были популярны заявления о варварском уничтожении в советский период традиционных религий коренных народов, насильственном навязывании христианства. Эти высказывания обычно сопровождали выступления идеологического характера, требующие национальную независимость. Подобное имело место среди шорцев в 1992 г. («Вместе с колонизацией Сибири шорцам усиленно навязывалось христианство...» «...для шорца Таг-эзи и Суг-эзи, честно говоря, всегда были ближе Христа...» «Мы должны ... отойти от христианства. Приняв более близкую нам по духу восточную религию»⁶³). Сейчас же происходит явная переориентация на православие, стимулированная, судя по всему, специфическим положением этой конфессии: православие многими гражданами воспринимается как государственная рели-

гия. В той же Шории местная газета «Красная Шория» в марте 2001 г. активно обсуждая религиозную тему, «голосует» за православие. Очевидно, что «мода на религию» диктуется во многом политическими и социально-экономическими установками.

Разумеется, трансформировать создавшуюся религиозную ситуацию в Сибири и на Крайнем Севере, как и повсеместно в России, можно только с помощью изменения общего социально-экономического положения, налаживания медицинской помощи населению. При всем том в настоящее время крайне необходима разъяснительная работа, пропаганда новейших научных представлений о мире, информирование населения об особенностях тех или иных религиозных объединений (включая, видимо, контрпропаганду и грамотные полемические дискуссии), широкое распространение сведений о негативных проявлениях деятельности псевдо- и неорелигиозных группировок, а также объединений «сатанистов» и пр. Необходима информация о сущности гипноза, транса, использования наркотических средств и психотехник для достижения соответствующих состояний – то есть грамотно преподносимая информация о сложнейших психофизических проблемах.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Бурыкин А. Евангелие от эвенов // Северные просторы. 1999, № 3-4. С. 56-58.

² Аблажей А.М. Христианизация коренного населения Ямала // Аборигены Сибири: проблемы исчезающих языков и культур. Т. II. Новосибирск, 1995. С. 66

³ Головнев А. Путь к святылице // Северные просторы. 1999, № 5-6. С. 3.

⁴ Гемуев И.Н. Религиозно-мифологические представления манси (проблема трансформации) // Аборигены Сибири: проблемы исчезающих языков и культур. Т. II. Новосибирск, 1995. С. 99.

⁵ Гемуев И.Н. Религиозно-мифологические представления. С. 100.

⁶ Кривоногов В.П. Этнические процессы у малочисленных народов средней Сибири. Красноярск, 1998. С. 43-44.

⁷ Кривоногов В.П. Этнические процессы. С. 262.

⁸ Кимеев В.М., Кривоногов В.П. Трансформация этнического самосознания калмаков // Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 138.

⁹ Анжиганова Л.В. Мировоззрение хакасов в конце XX в.: традиционное и современное // Россия и Хакасия: 290 лет совместного развития. Абакан, 1998, с. 173

¹⁰ Там же. С. 176.

¹¹ Кривоногов В.П. Этнические процессы. С. 261.

¹² Там же. С. 262, 43, 98.

¹³ Дмитриева Л.М. Религиозные организации, власть и интеллигенция // Ислам, общество и культура / Материалы Международной научной конференции «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (К 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994. С. 60.

- ¹⁴ Балтанов Р.Г. Ислам в России: актуальные проблемы изучения // Ислам. 1994. С. 20.
- ¹⁵ Мурашко О.А. Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов // «Избранники духов» – «избравшие духов»: традиционное шаманство и неопшаманизм // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 160–182.
- ¹⁶ Мельникова Л.В. Тофы: Историко-этнографический очерк. Иркутск: Восточно-сибирское книжное изд-во, 1994. С. 138–142.
- ¹⁷ См., в частности: Головнев А. Путь к святилищу.
- ¹⁸ Харючи С.Н. Необходимость государственной охраны святилищ и ритуальных мест коренных народов Севера (Выступление на VIII Генеральной Ассамблее Циркумпольярной конференции инуитов) // Харючи С.Н. Современные проблемы коренных народов Севера: Доклады и выступления. Томск, 1999; Харитонова В.И. «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Полевые исследования. М.: ИЭА РАН, 2000.
- ¹⁹ Эндрю Вигет, Ольга Балалаева. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов. М., б/г. С. 165.
- ²⁰ Харючи Г.П. Традиции и инновации в этнической культуре ненцев (вторая половина XX века): Дисс. ... канд. ист. н. Томск, 1999 (Приложение № 3 – священные места Гыданского полуострова).
- ²¹ Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» / Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5. Ч. 3. М., 2000 (в печати).
- ²² Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. М.: Изд-во Трансперсонального института, 1999. С. 10; Харитонова В.И. «Шаманский дар» в представлениях тувинцев (Из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000г.) // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН, 2000, С. 55–79 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6. С. 55).
- ²³ Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Харитонова В.И. «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Полевые исследования. М.: ИЭА РАН, 2000.
- ²⁶ Плужников Н.Н. Живой и вечный источник Туяку // Северные просторы. 2000. № 2–3. С. 39.
- ²⁷ Анжиганова Л.В. Мировоззрение хакасов в конце XX в.: традиционное и современное // Россия и Хакасия: 290 лет совместного развития. Абакан, 1998. С. 174.
- ²⁸ Мурашко О.А. Шаманство и традиционное мировоззрение.
- ²⁹ Ангараева Н. Веточка вербы с бубенцами. Улан-Удэ, 1997. С. 29.
- ³⁰ Там же. С. 14, 25, 26, 27.
- ³¹ Из интервью с Д.М. Алексеевой, алтайской немке билер кижки – «нечто знающим человеком», 09.06.99 // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч. 3. М.: ИЭА РАН, 2000 (Этнологические исследования. Т. 5).
- ³² См.: Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. Набережные Челны, 1997; Кривошапкин А.И. «Евразийский союз»; Урбанова И.С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: Философия истории. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995.
- ³³ Абаев Н.В. Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев Ак Чаян (Белая вера) или Бурган Чаян // Дульзонские чтения-22. Томск, 2000. С. 109–113.
- ³⁴ Бутанаев В.Я. Национальная религия хакасов и формирование личности // ALTAICA. 1994. № 4. С. 51–54.
- ³⁵ Там же. С. 51.
- ³⁶ Ирзиг И. Бурханизм – религия религий? // Хакасия. № 140. 27 июля 2000. С. 6.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Данилин А.Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993.
- ³⁹ Тюхтнева С. Современное самосознание алтайцев (1987–1996 гг.) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 145.
- ⁴⁰ Тюхтнева С. О некоторых параллелях в календарных обрядах телеутов и алтайцев (по полевым этнографическим материалам) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 104.
- ⁴¹ Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия: Учебное пособие для студентов. М.: Вестком, 2000. С. 76.
- ⁴² Тишков В.А. Самый историчный век: диалог истории и антропологии // Россия на рубеже XXI века. Оглядываясь на век минувший. М.: Наука, 2000. С. 293.
- ⁴³ Бутанаев В.Я. Национальная религия. С. 51.
- ⁴⁴ Строганова Е.А. К истории бурятско-русских взаимоотношений // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 133.
- ⁴⁵ Ерошов В.В. Бачатское отделение Алтайской духовной миссии // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 39.
- ⁴⁶ Там же. С. 40.
- ⁴⁷ Там же. С. 37.
- ⁴⁸ Там же. С. 33.
- ⁴⁹ Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 293, 396; Пучков П.И., Казьмина О.Е. Религии современного мира. М.: УРАО, 1998.
- ⁵⁰ Соболев В.И. Распространение ислама в Сибири // Ислам. С. 141.
- ⁵¹ Селезнев А.Г., Томилов Н.А. Некоторые проблемы изучения ислама в Сибири // Ислам. С. 128.
- ⁵² Викторин В.М. Мужавират и культ святых мест – «ауля» в нижеволжском варианте ислама (ци-

- визационный, формационный и этнический подходы к изучению) // Ислам. С. 40.
- ⁵³ *Ахметова Ш.К., Патрушева Г.М.* Казахи и порцы: взаимодействие культур // Ислам. С. 15.
- ⁵⁴ *Андреев С.М.* Казаки-мусульмане в Сибирском казачьем войске (вторая половина XIX – начало XX веков) // Ислам. С. 5.
- ⁵⁵ *Лебедева Н.И.* О строительстве мечетей в Западной Сибири (1780 – 1820-е гг.) // Ислам. С. 100.
- ⁵⁶ *Томилов Н.А.* Сибирь – северо-восточная ветвь исламской цивилизации // Ислам. С. 164.
- ⁵⁷ *Валеев Ф.Т., Исхакова С.М.* О ваисовцах в Сибири // Ислам. С. 38.
- ⁵⁸ *Гильфанова Ф.Х.* Характер и формы проявления религиозности среди мусульманского населения Тюменского района // Ислам. С. 50.
- ⁵⁹ *Дмитриева Л.М.* Религиозные организации. С. 60.
- ⁶⁰ *Нуруллаев А.А.* Ислам и христианство: взаимодействие в интересах мира и прогресса // Ислам. С. 112.
- ⁶¹ Религии народов современной России: Словарь. М.: Республика, 1999. С. 301.
- ⁶² *Тульский М.* Изменение религиозной принадлежности населения мира за 100 лет // НГ–Религия. 17.01.2001.
- ⁶³ *Кашкачаков М.П.* Шорию – шорцам!.. // Земля Сибирская, Дальневосточная. 1992. № 11–12. С. 13, 14.