

М.В.МОНГУШ

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА В ТУВЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА VI — КОНЕЦ XX В.)

Новосибирск: Наука, 2001. — 200 с.

АНОНС

Монография посвящена истории проникновения и распространения буддизма в Центральной Азии, в частности в Туве VI-XX вв. Освещаются социально-экономическая, политическая и конфессиональная ситуация в Туве накануне народной революции 1921 г., положение и роль буддийских монастырей, характеризуются система буддийской администрации, взаимоотношения сангхи и государства, роль буддизма в культуре тувинцев, отношение к религии в советское и постсоветское время.

Работа написана на основе литературных данных, архивных источников и полевого материала, собранного автором в разных кожуунах Тувы в 1980–2000-е годы.

Книга представляет интерес для историков, этнографов, религиоведов, а также для самого широкого круга читателей.



ВВЕДЕНИЕ

Тувинцы, как и любой народ, имеют свою неповторимую историю и самобытную культуру. В конфессиональном отношении предки тувинцев — тюрки, а затем и собственно тувинцы, прошли несколько этапов. Такие ранние верования, как анимизм, тотемизм, фетишизм и культы природы, предшествовали шаманизму. С развитием общества в его среду начал проникать буддизм — одна из самых ранних мировых религий.

Возникновение буддизма датируется VI в. до н.э. Согласно классическим буддийским текстам, именно в это время в городе Капилавасту в Северной Индии в царской семье, принадлежащей роду Шакья, родился необыкновенный ребенок Сиддхартха Гаутама, которому суждено было стать Буддой Шакьямуни, т.е. Великим учителем (тув. Богда-башкы или Бурхан-башкы). Учение, которое он дал миру, было весьма простым по форме своего выражения и привлекало предложенным путем спасения — достижение состояния нирваны, являющегося венцом развития человеческого сознания. Оно сохранилось до наших дней в виде Ганджура, известного собрания

сочинений, переведенного с санскрита на тибетский язык и представляющего собой «не что иное, как слово Будды»¹.

В VII в. н.э. буддизм из Индии проник в Тибет, где какое-то время подвергался гонениям, но в конце концов стал государственной религией. Позже возникли школы Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг, которые немного различались способами наставлений, но были едины в своей основе.

Распространяясь из Тибета в Монголию, затем в Калмыкию, Бурятию и Туву, буддизм образовал региональные (национальные) формы, специфика которых определялась приспособлением этой ветви мировой религии (ее учения, храмовой и семейно-бытовой обрядности и т.д.) к конкретным социальным и духовным потребностям каждого народа: монголов, бурят, калмыков и тувинцев. Основными путями этого приспособления были ассимиляция местных традиционных верований и культов и частичное введение их в переработанном виде в культовую систему буддизма².

Национальное своеобразие тувинского буддизма, как и калмыцкого и бурятского, сложилось в XIX в.; в настоящее время оно является предметом исследования для историков, этнографов, религиоведов и культурологов.

Настоящая монография — результат многолетнего труда по сбору, обработке, классификации и анализу собранного автором фактологического материала по самым различным аспектам буддизма в Туве. Хронологические рамки работы довольно обширны — с древнетюркского периода (VI-VII вв.) до настоящего времени. Они охватывают настолько разные периоды истории Тувы, что это, с одной стороны, затрудняло работу автора по логическому изложению материала, с другой — давало возможность отчетливо проследить сложную эволюцию буддийской традиции в конкретной этнической среде.

Предшествующим этапом работы было серьезное изучение фундаментальных трудов основоположников отечественной буддологии О.М.Ковалевского³, В.П.Васильева⁴, И.П.Минаева⁵, А.М.Позднеева⁶, О.О.Розенберга⁷, Ф.И.Щербатского⁸, С.Ф.Ольденбурга⁹, Е.Е.Обермиллера¹⁰. В свое время их работы послужили основой для дальнейших исследований по различным направлениям буддизма.

Как известно, к концу 1920 — началу 1930-х годов атеизм стал массовой идеологией населения теперь уже бывшего СССР, и поэтому во многих идеологических работах на фоне общей характеристики тяжелого положения народов, населявших окраины царской России, вскрывалась реакционная роль религии. Однако, несмотря на существовавшую установку преимущественно негативно освещать вопросы религии, все же были исследования другого характера. В основном это были небольшие по объему, но

¹ Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. — СПб., 1991. — С. 20–21.

² Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. — Элиста, 1994. — С. 6.

³ Ковалевский О.М. Буддийская космология. — Казань, 1873.

⁴ Васильев В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. — СПб., 1873; Он же. Буддизм, его догматы, история и литература. — СПб., 1857.

⁵ Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. — СПб., 1887. — Т. 1, вып. 1–2; Он же. Материалы и заметки по буддизму. — СПб., 1897.

⁶ Позднеев А.М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. — СПб., 1880; Он же. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. — СПб., 1887.

⁷ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. — Пг., 1918.

⁸ Щербатской Ф.И. О приписываемом Майтрее сочинении *Abhisamayalamkara* // Изв. Имп. Академии наук. — СПб., 1907; Он же. Теория познания и логика по изучению позднейших буддистов. — СПб., 1903–1909. — Ч. 1–2; Он же. Философское учение буддизма. — Пг., 1919; Idem. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma. — London, 1923; Idem. The Conception of Buddhist Nirvana. — Leningrad, 1927; Idem. Buddhist logic. — Leningrad, 1932. — Vol. I, II.

⁹ Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. — Пг., 1919.

¹⁰ Obermiller E.E. Analysis of the *Abhisamayalamkara*. — London, 1933. — Fasc. 1; Idem. The Doctrine of Prajnaparamita as Exposed in the *Abhisamayalamkara* of Maitreya // *Acta Orientalia*. — 1933. — Vol. XI; Idem. Nirvana According to the Tibetan Tradition. — Calcutta: Orient Press, 1934.

ценные по содержанию работы, в которых имелись сведения по истории создания монастырей, их административному, экономическому и хозяйственному положению, описания буддийского пантеона и отдельных его персонажей, обрядов и праздников буддийского календаря¹¹.

Во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы наблюдалось затишье в отечественном религиоведении. Лишь с конца 1950-х годов советская буддология стала постепенно возрождаться, начался новый этап в изучении буддизма. Приоритет в этой области принадлежал Бурятии. С организацией в 1958 г. академического центра в Бурятском комплексном научно-исследовательском институте (БКНИИ) СО АН СССР буддологические изыскания приобрели востоковедческое направление; в их основу было положено изучение культовых источников на тибетском и монгольском языках по различной тематике — буддийской философии, обрядовой практике, истории буддизма в Индии, Тибете и Монголии. К середине 60-х годов эти начинания принесли значительные результаты и положили начало серии разветвленных коллективных и индивидуальных исследований исторического, филологического, религиоведческого, этнографического, социологического, культуроведческого характера.

С 1962 по 1966 г. работала историко-этнографическая экспедиция отдела Зарубежного Востока БКНИИ СО АН СССР, целью которой было полевое ознакомление с современными религиозными обычаями бурят, беседы с информаторами — знатоками шаманских и буддийских обрядов семейно-бытового характера.

На базе этих исследований была разработана долгосрочная программа деятельности организованного в 1967 г. сектора буддологии по единой проблеме «Структурный и социологический анализ исторических форм религии бурят», а также двух других народов буддийского вероисповедания в рамках СССР — калмыков и тувинцев. Программа включала следующие аспекты: история религии, структура идеологической и культовой систем буддизма, традиционная национальная культура и современное состояние религиозности бурят, калмыков и тувинцев.

В Бурятии по этой программе проделана значительная работа, были предварительные публикации материалов и сводная монография «Ламаизм в Бурятии», вышедшая в 1983 г. Наибольшая заслуга в этом принадлежит К.М.Герасимовой. Практически нет такой стороны буддизма, которой она бы не коснулась в своих исследованиях¹².

¹¹ Куфтин В.Ф. Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения. — М., 1927; Петри Б.Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах. — Иркутск, 1927; Шастина Н.П. Религиозная история Цам в монастыре Дзун-хурэ // Современная Монголия. — 1935. — №1.

¹² Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX века. — Улан-Удэ, 1957; Она же. Обновленческое движение бурятского духовенства (1917–1930). — Улан-Удэ, 1964; Она же. Культ «обо» как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. — Улан-Удэ, 1969. — Вып. 5. — С. 105–144; Она же. Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. — Улан-Удэ, 1970. — Вып. 4. — С. 31–39; Она же. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. — Улан-Удэ, 1971; Она же. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1980. — С. 54–82; Она же. Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1981. — С. 7–45; Она же. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Там же. — С. 110–130; Она же. Представления о душе и душах человека по данным ламаистских гурумов. — Новосибирск, 1983; Она же. О структуре традиционной духовной культуры по материалам тибетских медицинских источников // Традиционная культура народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1986; Она же. Особенности знаковой системы «Атласа тибетской медицины» // Новое в изучении Китая. — М., 1987. — Ч. 1. — С. 212–222; Она же. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. — Новосибирск, 1989; и др.

В Калмыкии программа послужила толчком к защите двух кандидатских диссертаций¹³ и публикации трех научных сборников¹⁴, которые предварили обобщающий труд Э.П.Бакаевой по истории и обрядовой практике калмыцкого буддизма¹⁵.

В Туве работа по единой программе буддологического центра свелась фактически к одной публикации М.Х.Маннай-оола, представляющей несомненный интерес, хотя она написана в духе антирелигиозной пропаганды¹⁶. Очевидно, в процессе социологического изучения религиозной традиции в Туве М.Х.Маннай-оол столкнулся с трудностями, связанными с необходимостью развития фундаментальных этнографических, религиоведческих и востоковедческих исследований в республике.

Если монографии по бурятскому и калмыцкому буддизму весьма многочисленны и разноплановы, то работ по тувинскому буддизму долгое время было сравнительно мало. Некоторые материалы и сообщения о буддизме можно было почерпнуть в трудах путешественников Е.К.Яковлева¹⁷, В.Попова¹⁸, Д.Каррутерса¹⁹ и записках агентов царской администрации В.Родевича²⁰, С.Р.Минцлова и его супруги²¹. Следует отдать должное тому, что ими было положено начало сбору фактологического материала. Однако в упомянутых работах даны далеко не исчерпывающие и не всегда достоверные сведения, хотя они интересны сами по себе как свидетельства очевидцев.

После народной революции в 1921 г. в Туве происходили бурная ломка устоев старого общества и становление новой системы социальных отношений, культуры, быта, хозяйства, приобщение широких масс к просвещению. Вместе с тем усилилась идеологическая борьба с буддизмом — официальной религией тувинцев с XVIII в. Эта борьба развивалась в русле культурной революции и набирала силу по мере роста кадров национальной интеллигенции.

В это время некоторым проблемам буддизма были посвящены работы П.Е.Островских²², Р.Кабо²³, Ф.Кона²⁴. Политическая обстановка того времени определила содержание и направление исследований: на первых этапах социальной и культурной революции буддизм олицетворял все классово чуждые силы свергнутого строя, поэтому о позитивном освоении ценных элементов старой культуры не могло быть и речи.

Заметные сдвиги в изучении буддизма произошли после вхождения Тувы в 1944 г. в состав СССР. Для исследований советского периода характерны разноплановость и постепенное нарастание материалов. Появились первые монографии по истории тувинского народа. В работах В.И.Дулова²⁵, Н.А.Сердобова²⁶, Г.Ч.Ширшина²⁷,

¹³ Доржиева Г.Ш. Социальная роль ламаистской церкви в Калмыкии (последняя треть XVII — первая половина XX в.). — М., 1976; Убушиева С.И. Борьба за преодоление влияния ламаизма в Калмыкии в годы строительства основ социализма. — М., 1983.

¹⁴ Ламаизм в Калмыкии. — Элиста, 1977; Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. — Элиста, 1980; Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. — Элиста, 1987.

¹⁵ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии...

¹⁶ Маннай-оол М.Х. Борьба с религиозными пережитками в Тувинской АССР // Строительство социализма и утверждение научно-материалистического, атеистического мировоззрения. — М., 1981.

¹⁷ Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. — Минусинск, 1900.

¹⁸ Попов В. Через Саяны и Монголию. Очерк путешествия. — Омск, 1905. — Ч. 1.

¹⁹ Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Урянхайский край — Пг., 1914. — Т. I.

²⁰ Родевич В. Урянхайский край и его обитатели. — СПб., 1912.

²¹ Минцлов С.Р. Секретное поручение (Путешествие в Урянхай). — Рига, 1915; Минцлова К.Д. Далекий край. — М., 1915.

²² Островских П.Е. Саянские хищники. — М.; Л., 1927; Он же. Оленные тувинцы // Северная Азия. — М., 1927. — Кн. 5–6.

²³ Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы. — М.; Л., 1934. — Ч. 1. Дореволюционная Тува.

²⁴ Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Изв. Вост. — Сиб. отд-ния РГО. — 1903. — Вып. XXXIV, т. I; Он же. За пятьдесят лет. — М., 1936. — Т. 3–4. Экспедиция в Сойотию.

²⁵ Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX в.). — М., 1956.

²⁶ Сердобов Н.А. Народное образование в Туве. — Кызыл, 1957.

Ю.Л.Аранчына²⁸, М.Х.Маннай-оола²⁹, в коллективном труде «История Тувы»³⁰, в кратких исторических обзорах была поставлена проблема социальной природы и классовых функций буддизма в Туве. В них преимущественное развитие получила историческая критика религии, церкви, сангхи в классовом обществе.

Особый интерес представляет работа археолога Л.Р.Кызласова³¹, написанная на основе богатейшего материала, собранного Тувинской археологической экспедицией Московского государственного университета в течение семи полевых сезонов (1955–1960, 1962 гг.). Основываясь на исследовании археологических памятников центральных, северных и отчасти западных и южных кожуунов Тувы, Л.Р.Кызласов установил, что уже в XIII–XIV вв. буддизм получил некоторое развитие в Туве.

Кроме перечисленных работ, имеется ряд других, написанных преимущественно современными этнографами и историками. Особо следует выделить работы этнографа В.П.Дьяконовой, в которых материал по тувинскому буддизму привлекается для решения узкоспециальных этнографических задач. Ей принадлежит заслуга в детальном изучении такого сложного обряда, как погребальный³². Рассматривая погребальный обряд как историко-этнографический источник, В.П.Дьяконова прослеживает в нем стадийно разные уровни мировоззрения тувинцев. На конкретном материале она продемонстрировала одну из основных концепций этнографического религиоведения — преемственность религиозной традиции, выражающуюся во вращении ее более ранних форм в более поздние.

Несколько статей В.П.Дьяконовой посвящены религиозным культам и влиянию буддизма на мировоззрение тувинцев³³. В них представлен интересный фактический материал, свидетельствующий о сложившихся синкретических формах, которые появились на стыке ранних верований и буддизма.

И все же, несмотря на некоторые достижения в изучении буддизма в Туве, проблема в целом оставалась недостаточно разработанной. Это подтолкнуло автора к написанию и защите в 1989 г. кандидатской диссертации на тему «Ламаизм в Туве» в Институте этнографии АН СССР, которая позже легла в основу первой обобщающей монографии по тувинскому буддизму³⁴. В ней автор попыталась дать общую характеристику истории буддизма в Туве, проследить его эволюцию на протяжении XIII — начала XX в. и выявить особенности, которые отличают его от других разновидностей буддизма. В свет также вышли отдельные статьи, частично являвшиеся продолжением начатой темы³⁵.

²⁷ Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. — Кызыл, 1972.

²⁸ Аранчин Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. — Новосибирск, 1982.

²⁹ Маннай-оол М.Х. Тува в эпоху феодализма. — Кызыл, 1986.

³⁰ История Тувы. — М., 1964. — В 2 т.

³¹ Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. — М., 1969.

³² Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975.

³³ Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. — Л., 1977. — Вып. 33. — С. 172–216; Она же. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л., 1976; Она же. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. — Л., 1979; Она же. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. — Л., 1981; Она же. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. — Л., 1984.

³⁴ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве: (Историко-этнографический очерк). — Кызыл, 1992.

³⁵ Монгуш М.В. К вопросу о проникновении ламаизма в Туву // Проблемы истории Тувы. — Кызыл, 1984. — С. 150–162; Она же. Ламаистско-шаманский синкретизм в фольклоре тувинцев // Исследования по тувинской филологии. — Кызыл, 1986. — С. 153–157; Она же. Некоторые проблемы изучения ламаизма в Туве // IV Всесоюзная школа молодых востоковедов: Тез. докл. — М., 1986. — Т. I. — С. 201–203; Она же. Медицинская практика тувинских лам (Распространение элементов тибетской медицины в Туве) // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. — М., 1987. — С. 106–108; Она же. История тувинских

После распада СССР ситуация в стране в корне изменилась. Социально-экономические и политические реформы, захлестнувшие Российскую Федерацию и все постсоветское пространство, вызвали совершенно новые тенденции в общественном развитии. Одной из них стало возвращение традиционных моделей духовности во всех национальных субъектах РФ и союзных республиках бывшего СССР. Для Бурятии, Калмыкии и Тувы это был, вне всякого сомнения, буддизм, возрождение которого в новых исторических условиях оказалось чрезвычайно сложным, но все-таки возможным. Эта ситуация стала благодатной почвой для новых исследований уже на совершенно ином качественном уровне.

Давно знакомый и привычный термин «ламаизм» был постепенно заменен термином «буддизм». Своим появлением термин «ламаизм» обязан европейской науке, откуда он попал в русскую, китайскую и японскую. Н.Л.Жуковская по этому поводу пишет: «Он (ламаизм. — М.М.) обозначал самое северное направление, сложившееся в буддизме, исповедуемое населением Тибета, Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы. Восходящий к тибетскому слову „лама“, означавшему учителя-наставника, термин всегда пользовался заслуженным авторитетом и сомнения в своей доброкачественности не вызывал»³⁶. Однако в начале 1960-х годов Его Святейшество Далай-лама XIV предложил отказаться от него. Поводом для этого послужили начавшиеся в Тибете акции против буддийской культуры, которые китайские власти обосновывали так: ламаизм Тибета есть деградировавшая форма буддизма, а потому достоянием культуры не является. Чтобы защитить культуру тибетского народа, Далай-лама призвал отказаться от термина «ламаизм». С тех пор этот термин в европейской и американской науке не употреблялся, но в России он продолжал сохраняться как в научном, так и в бытовом обиходе вплоть до начала 1990-х годов. Происходившие в это время официальные визиты Далай-ламы в буддийские регионы России ускорили исчезновение термина «ламаизм». Сначала он перестал применяться в Бурятии, постепенно исчез в Калмыкии и Туве, а также в соседней Монголии, повсюду заменившись на «буддизм».

Настоящая работа является продолжением предыдущей монографии, которая с позиции сегодняшнего дня выглядит несколько устаревшей и, что очень досадно, содержит ряд неточностей и ошибочных суждений, объясняющихся недостатком или отсутствием достоверных данных по предмету исследования в то время. С тех пор произошли большие изменения: появилось много новых и интересных фактов в связи с возрождением буддизма в Республике Тыва, рассекречены ранее закрытые архивные документы, имеющие отношение к периоду репрессий и гонений на представителей сангхи (1921–1944 гг.), наметилась тенденция сближения науки и религии, изменилась общая конфессиональная ситуация в республике, произошла трансформация в общественном сознании, приведшая к возрастанию роли религии во всех областях жизни народа — культуре, политике и даже экономике. Все это в совокупности позволяет совершенно по-новому оценить место и значение буддизма в истории и культуре тувинского народа. Первая и довольно успешная попытка сделать это была предпринята О.М.Хомушку³⁷. В своем исследовании она всесторонне осветила сложный и многоступенчатый процесс формирования религиозной традиции в Туве на материалах

монастырей по архивным материалам // История и филология Древнего и Средневекового Востока. — М., 1987. — С. 172–191; Она же. Ламаизм в семейной жизни тувинцев // Культура тувинцев: Традиция и современность. — Кызыл, 1989. — С. 58–64; Она же. Современное состояние буддизма в Туве // Круг знания. — Кызыл, 1998. — Вып. 1. — С. 29–37; Она же. Буддизм в Туве: Проблемы возрождения // Сибирь в панораме тысячелетий. — Новосибирск, 1998. — Т. 2. — С. 327–333; Она же. Тувинско-тибетские отношения в области буддизма // Башки. — 1998. — №4. — С. 95–99; Она же. A Preliminary study on the Cultural ties between Tuva and Tibet: The History and the Present. — Dharamsala, 1999. — Vol. XXIV, №1. — P. 92–100; Она же. Буддизм в Туве: История и современность // Буддизм России. — 1999. — №32. — С. 43–48.

³⁶ См.: Буддизм. — 1992. — №1. — С. 19.

³⁷ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. — М., 1989.

шаманизма, буддизма, православия и других конфессиональных направлений. Роль буддийской сангхи в разные периоды истории Тувы подробно рассматривается в работе Н.П.Москаленко³⁸. В исследовании З.В.Анайбан попутно дается анализ современного состояния буддизма в республике³⁹.

Источниковедческой базой работы послужили материалы двух крупных архивов Республики Тыва: Центрального государственного архива (ЦГА) и его филиала — бывшего партархива Тувинского обкома КПСС, ныне Центра архивных документов партий и общественных организаций (ЦАДПОО). Особо стоит выделить 115-й фонд ЦГА, содержащий 309 дел, подавляющая часть которых представлена на старописьменном монгольском языке (несколько десятков документов написаны на китайском языке). Фонд в основном содержит отчетные сведения, приказы, указания и распоряжения амбын-ноянов, их переписку с улясутайским цзянь-цзюнем и кожуунными правителями Тувы относительно административных, хозяйственных, религиозных и судебных дел.

Собственно к истории буддизма имеют отношение дела под номерами 24, 38, 54, 84, 113, 120, 142, 192, 201, 211, 246, 283а, 291, содержащие данные самого разного характера. Среди них, например, обращения хемчикских правителей (угерда) Шонгар-Сунгара, Очура, Бызья, Базыра, Дугара, Дугера, Сарайя, Хайдыпа и Буяна-Бадыргы, правивших поочередно с 1756 по 1921 г., к амбын-ноянам Тувы, начиная с Манаджапа, далее Гомбожапу, Делеку Даши, Оюну Дажы, Данзыну, Седенбалу, Бадыжапу, Ламажапу, Шындазыну, Өлзей-Очуру, Комбу Доржу и, наконец, Соднам Балчыру с просьбой оказать содействие в подготовке лам-учителей, проведении религиозных обрядов, приглашении монгольских и тибетских лам в кожуун, сборе добровольных пожертвований от населения на строительство буддийских храмов и т.д.

Определенный интерес представляют материалы 92-го фонда ЦГА, относящиеся к периоду Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.). В нем в основном содержатся отчеты центральной комиссии ЦК ТНРП о конфискации имущества у лам и феодалов, сведения Министерства юстиции о динамике численности лам и шаманов в Туве, хозяйственном и экономическом положении монастырей (см. д. 79, 83, 89, 90, 91, 92, 177, 260). Фонд также содержит материалы, которые, на первый взгляд, не имеют прямого отношения к буддизму, но помогают осветить вопросы, связанные с социальной ролью буддизма в истории тувинского народа, политической деятельностью отдельных правителей и представителей сангхи после народной революции.

Нельзя не отметить исключительную ценность документов, хранящихся в ЦАДПОО (см. д. 10, 11, 122, 124, 177, 232, 251, 252, 254, 263, 456, 580, 587, 594, 600, 615, 631, 675, 682, 761, 837, 856, 857, 920, 937, 939, 943, 945, 955, 962, 964а, 1142, 1149, 1159, 1207, 1362, 1363, 1397, 1403, 1532, 1803, 1827, 1859, 2025), из которых был почерпнут интереснейший фактологический материал, позволяющий всесторонне осветить процесс высвобождения из-под влияния буддизма различных сфер общественной жизни. Он начался еще в период ТНР и продолжился после вхождения Тувы в 1944 г. в состав СССР, выразившись в массовой атеизации советского общества.

При написании монографии были использованы также материалы архивов Санкт-Петербургского Института востоковедения (ИВ) и Института этнологии (ИЭ) РАН. Так, в частности, привлекли внимание документы, хранящиеся в архиве ИВ РАН. Интересные данные были взяты из очерка М.И.Амагаева об историко-экономическом развитии Тувинской Народной Республики (Р. II, оп. 1, д. 368), из протокола заседания Первого Всесоюзного духовного собора буддистов СССР, который состоялся в августе 1928 г. в Москве (Р. II, оп. 1, д. 373). На этом заседании с докладом выступил представитель Тувы лама Шойдон.

³⁸ Москаленко Н.П. Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 2000.

³⁹ Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 1990-е годы. — М., 1999.

Были привлечены материалы Б.Борманжинова (ф. 44, оп. 1, д. 263), А.Игумкова (Р. I, оп. 3, д. 27), в которых рассматриваются морально-этические и нравственные нормы, предусмотренные Уставом буддийской сангхи России. Используются и другие документы, касающиеся положения об управлении духовными делами буддистов в Сибири (Р. II, оп. 1, д. 389), прав и обязанностей буддийской сангхи (Р. II, оп. 1, д. 276), положения послушников-хуураков (монг. хуварак) (ф. 44, оп. 1, д. 130).

Архив ИЭ РАН представлен интересными материалами Н.В.Кюнера (ф. 8, оп. 2, д. 258) о внутренней жизни сангхи в Бурятии и Н.Ф.Катанова (ф. К-1, оп. 1, д. 361) о буддийских праздниках в Туве.

Весьма ценный материал был почерпнут из документов рукописных фондов (РФ) Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ИМБТ) СО РАН и Института гуманитарных исследований Республики Тыва (ИГИ РТ). Причем интересно то, что в РФ ИМБТ нашелся документ по буддизму в Туве на тувинском языке (инв. №846), который, по всей видимости, в конце 1920-х годов был кем-то вывезен в Бурятию и переведен на русский язык. Этот источник во многом помог восполнить существующие пробелы в исследуемой теме.

Материалы РФ ИГИ РТ, которые были использованы в работе, разнородны. Среди них есть материалы по ламскому вопросу (д. 11), воспоминания деятелей различных рангов периода ТНР — О.Люндупа, О.Баира, С.Танова — о положении и роли буддизма в тувинском обществе, об иерархической структуре тувинской сангхи, деятельности ее отдельных представителей (д. 596, 895). История тувинских ноянов, переведенная А.В. и Т.А.Бурдуковыми с монгольского на русский язык (д. 330а, б), и хронология амбын-ноянов Тувы (д. 914) проливают свет на те исторические события, на фоне которых происходило оформление буддизма в официальную религию и культовую систему тувинцев.

Значение всех архивных источников трудно переоценить, они помогли глубже изучить различные аспекты буддизма в Туве, выявить его локальные особенности. В монографию также вошли материалы, собранные автором во время полевых исследований в Дзун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Барун-Хемчикском, Монгун-Тайгинском, Тоджинском, Овюрском, Тандынском, Улуг-Хемском, Тес-Хемском и Эрзинском кожуунах республики в течение 1983–2000 гг. В настоящее время они хранятся в Рукописном фонде ИГИ РТ под номерами 881, 895, 1081, 1098, 1099, 1104, 1122.

Работа состоит из пяти глав разного объема. Это объясняется тем, что количество материала по буддизму в зависимости от конкретного исторического периода, который они освещают, неравномерно. Например, Цинский период в этом плане оказался наиболее богатым, от чего соответствующая глава стала своеобразной «несущей конструкцией» работы, ее основным фокусом. Определенную сложность для автора представляло написание четвертой главы, где речь идет о современном состоянии буддизма в Туве. В ней в основном излагаются последние факты и сведения, которые пока не поддаются полному и всестороннему анализу, поскольку процесс возрождения буддийской религии еще очень далек от своего завершения. По этой причине многие вопросы, поднятые в главе, остаются открытыми.

Кроме этого, существуют трудности научного характера, поскольку до сих пор нет общепринятой теории исторического развития. Взамен используются различные, нередко взаимоисключающие, концепции. Это относится и к современной исторической науке, и к косвенно связанной с ней этнологии, в которой не совсем ясно обстоит дело с такими базисными понятиями, как «этническая культура», «национально-государственная культура», а также не проведена четкая грань между понятиями «национальная религия» и «национальная идеология», имеющими непосредственное отношение к исследуемой теме. Но думается, что эти частные проблемы, которые будут разрешены со временем, не станут препятствием для восприятия данной темы в целом.

* * *

Автор выражает искреннюю признательность сотрудникам Института гуманитарных исследований РТ, особенно М.Х.Маннай-оолу и В.Д.Март-оолу, оказавшим бесценную помощь при подготовке монографии, а также Н.Л.Жуковской, под научным руководством которой выполнялась предыдущая работа.

Особая благодарность и низкий поклон университетским преподавателям — профессорам Людмиле Константиновне Герасимович и Льву Абрамовичу Березному, которые своим добрым участием неустанно поддерживают автора на протяжении всей ее профессиональной деятельности.

Сердечная признательность выражается также Его Святейшеству Далай-ламе XIV Тензину Гьятцо и его секретарю господину Тензину Гьяче, любезно предоставившим автору возможность пройти в 1999 г. научную стажировку в Библиотеке тибетских рукописей и архивов в Дхарамсале (Северная Индия). Именно эта поездка и личное общение с Далай-ламой послужили серьезным толчком к написанию настоящей работы.



Будда Шакьямуни. Бурятия.



Храм Цеченлинг в Кызыле.

ГЛАВА I

ПРЕДПОСЫЛКИ ПРОНИКНОВЕНИЯ БУДДИЗМА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА VI — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVIII В.)

Согласно китайским летописям, ранние формы буддизма существовали еще во времена Тюркского каганата, который возник во второй половине VI в. на обширной территории Центральной Азии и вскоре распался на две части. Северные тюрки сосредоточились в районе озера Байкал, где позднее образовалась Бурятия; южные — в долине реки Енисей, на территории современной Тувы. Тюрки также населяли значительную часть Монголии, Синьцзяна и Средней Азии.

Американский буддолог А.Берзин считает, что буддизм впервые проник в Тюркский каганат из Согдианы в форме Хинаяны, которой, начиная с конца Кушанского периода (II–III вв. н.э.), были также присущи некоторые черты Махаяны. Это было, по его мнению, первой волной буддизма, достигшей Монголии, Бурятии и Тувы⁴⁰. Бугутская надпись, открытая С.Г.Кляшторным и В.А.Лившицем, содержит сведения о важнейших событиях в политической, военной и культурной жизни Первого тюркского каганата, относящиеся к периоду совместного правления Таспара и Махан-Тегина (553–581). На это время пришлось и официальное принятие буддизма в Первом каганате. Начальные шаги для официального внедрения буддизма в тюркскую среду были сделаны еще при Мухан-кагане (553–572), когда, как сообщают китайские источники, в Чаньане был построен первый буддийский храм. Однако приоритет сторонникам буддизма в каганской ставке был обеспечен только при Таспаре. Бугутская надпись также сохранила сообщение о

⁴⁰ Берзин А. Тибетский буддизм: Его история и перспективы развития. — М., 1992. — С. 15.

важнейшем этапе распространения буддизма у тюрков — создание сангхи — общины монахов в центре каганата⁴¹.

Особая роль в распространении буддизма в Центральной Азии принадлежала уйгурам — тюркоязычному народу, родственному тувинцам. В середине VIII в. они завоевали северных тюрков и правили на территории Монголии, Алтая, Тувы и прилегающих к ним районов до середины IX в. В начале X в. уйгуры испытали некоторое влияние буддизма из Согдианы и Китая, хотя в основной своей массе продолжали оставаться последователями манихейства — религиозного учения, основанного еще в первой половине III в. персом Мани на базе различных религиозных традиций. Они приняли согдийскую письменность, которая позже трансформировалась в уйгурскую и легла в основу монгольской письменности. Именно в это время уйгуры начали широко переводить буддийские тексты с согдийского и китайского языков. Через некоторое время значительную часть переводов они уже осуществляли с тибетских текстов, что привело к преобладанию тибетского влияния в уйгурском буддизме.

Благодаря уйгурам и их переводам кочевые племена Центральной Азии получили первое представление о буддизме. О проникновении его в Монголию свидетельствуют фрески с буддийскими текстами, обнаруженные при археологических раскопках Карабалгасуна⁴². На знакомство тувинских племен с буддизмом указывают изображения будды Амитабхи, известного больше как Будда безграничного света, впервые распространившиеся в Туве в уйгурский период⁴³. Однако многие исследователи справедливо отмечают, что первая волна распространения буддизма в Монголии, Туве и Бурятии, связанная с тюрками и уйгурами, не была очень продолжительной.

Начиная с X в. все больше стала возрастать роль Тибета как преемника индийского буддизма. Предание связывает проникновение буддизма в Тибет с именем царя Лхатотори (VI в. н.э.), тибетская историография — с правлением тибетского царя Сронцзангамбо (VII в.) и двух его жен, китайской и непальской⁴⁴. В этот период создания единого тибетского государства буддизму отводилась роль официальной идеологии, однако широкого признания в стране он не получил до конца VIII в. В период правления царя Тисрондэвцзана (755–797) в Тибет был приглашен индийский проповедник буддизма Шантиракшита. Массовое распространение буддизма связано с деятельностью Падмасамбхавы, индийского проповедника, также приглашенного в Тибет во второй половине VIII в. В 775 г. в стране был построен первый буддийский монастырь Самье, и монашество приняли первые семь тибетцев. Позднее «монахами стали дети царей, сановников, знатных людей и т.д., а всего их было 300 человек»⁴⁵.

К концу IX — началу X в. развитие получили три главные традиции: Сакья, Кагью и Кадам. Последняя в XIV в. была преобразована в традицию Гелуг, основателем которой был лама-реформатор Цонкапа (1357–1419). Для всех буддийских традиций (школ) такие понятия, как «мир перерождений» (сансара), «конечное просветление» (нирвана), «путь» (магра) являлись ключевыми. Проблема прохождения «пути» от «мира перерождений», который характеризуется наличием многочисленных противоречий, до состояния «конечного просветления» рассматривалась во всех школах буддизма Махаяны, но разрешалась ими по-разному. В это же время произошло освоение и развитие идей и практики Ваджраяны, неотъемлемой части Махаяны. Начало распространения Ваджраяны в Тибете связывается с деятельностью Падмасамбхавы и его учеников. В этой системе

⁴¹ Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken (Tukue). — Wiesbaden, 1958. — Buch. 1, 2. — S. 462; Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск, 1987. — С. 55–56.

⁴² Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии. — М. 1981. — С. 63.

⁴³ Берзин А. Тибетский буддизм... — С. 16.

⁴⁴ Blue Annals // Trans. From the Tibetan by G.N.Roerich. — Delhi, 1979. Vol. 1. — P. 40.

⁴⁵ Кузнецов Б.И. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». — Л., 1961. — С. 31.

буддийского тантризма общая для всех направлений буддизма цель — просветление — достигалась в минимально короткий срок путем йогической практики⁴⁶.

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

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

Ограниченная экономическая база нового государства, в основе которой лежало экстенсивное кочевое скотоводство, явно не удовлетворяла интересы правящей феодально-военной знати, стремившейся к господству на более обширных пространствах, чем Монголия. Для удовлетворения своих амбиций Чингисхан избрал путь завоевания других стран и народов. Многочисленные походы Чингисхана в страны Азии и Европы, осуществляемые не столько силами самих монголов, сколько покоренных ими племен, во многом изменили этническую карту Евразии и прежде всего Саяно-Алтайского и Хангайского нагорий. Во времена своих походов монгольские завоеватели не только грабили и истребляли местное население, но и захватывали огромное количество военнопленных, которых обращали в рабов.

Территория Саяно-Алтая, в частности Тувы, была захвачена старшим сыном Чингисхана Джучи в 1207 г.⁴⁷ Племена на территории бассейнов Улуг-Хема и Хемчика были известны в то время под обобщенным географическим названием Кем-Кемджиут. В их состав входили различные охотничье-скотоводческие, частично и земледельческие родоплеменные группы, предки которых в древнетюркский период именовались азами, чиками, дубо и т.д. Жили здесь также выходцы из енисейских кыргызов. Представители их феодальной верхушки правили населением Тувы вплоть до монгольского владычества.

По сведениям Рашид ад-Дина, «Кыргыз и Кем-Кемджиут — две области, смежные друг с другом; обе они составляют одно владение», в котором обитали так называемые «лесные племена»⁴⁸. Появление этого термина в летописях объясняется следующим образом: «Каждое племя, юрт которого находился вблизи лесов, причислялось к „лесным племенам“, но т.к. леса в каждой области были далеко друг от друга, то их племена, роды и ветви рода не имели отношения друг к другу. И хотя всех их вместе называли „лесные племена“ по лесистой местности, у них было установлено, к какому племени принадлежит каждое из них»⁴⁹.

В число «лесных племен» входили различные родоплеменные группы, такие, как тайджиуты, теленгиты, тоелесы, тенлеки, которые позже вошли в состав тувинцев. К ним также относилось таежное оленеводческое племя лесных урянкатов Восточной Тувы⁵⁰. Таким образом, пестрые по своему этническому составу «лесные племена», жившие от Байкала и Хубсугула до Западной Сибири, попали под иго монголов и оказались в тяжелых политических и социально-экономических условиях⁵¹. Территория Тувы стала

⁴⁶ Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism. — Boston, 1968. — Vol. 1. — P. 117–134.

⁴⁷ Народы Сибири. — М.; Л., 1956. — С. 423; История Тувы. — М. 1964 Т. I. — С. 176.

⁴⁸ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. — М.; Л., 1952. — Т. I, кн. I — С. 150.

⁴⁹ Там же. — Кн. 2. — С. 47.

⁵⁰ Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. — М., 1972. — С. 14.

⁵¹ Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. — М., 1969. — С. 132.

объектом борьбы монгольских феодалов, которые постоянно враждовали между собой за право владеть теми или иными племенами и их землями, а местное население, будучи подвластно то одним, то другим из них, несло тяжелое бремя повинностей, налогов и поборов.

Монгольские захватчики стремились выжать из завоеванных племен все, что могло способствовать их дальнейшим грабительским походам в другие страны. Такая политика Чингизидов не могла не вызвать ответного сопротивления, поэтому на захваченных территориях Монгольской империи на протяжении длительного периода вспыхивали одно за другим восстания и шла ожесточенная борьба за свободу.

Значительную часть военных усилий Чингисхан направил на завоевание Китая. В 1225 г. монголами был взят и разграблен Ханбалык (современный Пекин) — резиденция Сунского императора. Походы в Китай, начатые Чингисханом, продолжили его преемники — Мунке (1208–1259) и Хубилай (1215–1294). Последнему удалось к 1275 г. покорить весь Китай: было взято 37 областей, 128 округов и 733 уезда⁵². В 1271 г. Хубилай основал монгольскую династию Юань с китайским аппаратом управления.

Хубилай был первым из монгольских ханов, «сменившим кочевой образ жизни на оседлый, приволье степи — на городскую обстановку, и отдавшим явное предпочтение обществу ученых и царедворцев»⁵³. Он перенес столицу империи из Каракорума в Ханбалык, что послужило поводом для отдельных исследователей рассматривать Юаньскую династию в контексте истории Китая⁵⁴.

К моменту установления монгольского владычества Китай уже имел относительно развитый феодальный строй, к которому завоеватели сумели быстро приспособиться и успешно использовали его в своих интересах. Они конфисковали земли, ранее принадлежавшие китайской феодальной знати, и передали их в наследственное пользование своим потомкам и приближенным.

Именно в это время монголам, чтобы из их естественного, природного состояния подняться до уровня цивилизованных народов, необходимо было сплотиться духовно, а их кровное родство должно было перерасти в отношения, которые цементируются общей верой, идеалами праведности и справедливости. Хубилай-хан предложил свой путь решения этой проблемы: он официально разрешил существование в империи конфуцианства, буддизма, христианства и ислама, предоставив таким образом свободный выбор своим подданным⁵⁵.

Хубилай часто посылал римскому папе письма с просьбой направить к нему монахов католической церкви, которые считались в то время единственными проводниками передовых идей в области науки и техники, и в этом качестве могли оказать полезную услугу монгольскому хану. Для них Хубилай в 1289 г. построил первый католический храм в Ханбалгасуне⁵⁶.

С монгольскими ханами входили в контакт также и мусульмане, но их религия не овладела сердцами народных масс. По отношению к конфуцианству, которое было, скорее, этическим и социально-психологическим учением, монгольские ханы проводили двойственную политику. С одной стороны, они ловко переманивали на свою сторону влиятельных конфуцианских ученых, с другой — не допускали чрезмерного влияния учения Конфуция на монголов из-за опасений растворения последних в китайской этнической среде. Не выделяли они среди прочих религий и буддизм, хотя были знакомы с ним со времен Чингисхана, когда тот, завоевав и разорив государство уйгуров, киданей,

⁵² Свистунова Н.П. Гибель государства южных сунов // Татаро-монголы в Азии и Европе. — М, 1970. — С. 287.

⁵³ Грумм-Гржимайло Т.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. — СПб 1926. — Т. II. — С. 482.

⁵⁴ Кулешов Ю. Монголия и монгольский вопрос. — СПб., 1912. — С. 43.

⁵⁵ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск, 1978. — С. 25.

⁵⁶ Далай Ч. Монголия в XIII-XV вв. — М., 1983. — С. 162.

тангутов и китайцев, получил от них основы буддийского вероучения, которое те исповедовали в качестве основной или одной из основных религий.

Гильом Рубрук оставил интересное и показательное описание религиозного диспута, состоявшегося в ставке Мунке-хана, участниками которого были буддисты, мусульмане и католики. Монах ордена миноритов Рубрук представлял на этом диспуте интересы католической церкви и французского короля Людовика IX, пославшего его к монголам, чтобы заключить с ними союз против мусульман. Но диспут, по свидетельству того же Рубрука, не привел к каким-либо конкретным результатам, и в первой столице монгольского государства Каракоруме по-прежнему продолжали действовать буддийский храм, католический костел и мусульманская мечеть⁵⁷.

Политический курс на веротерпимость продолжался до тех пор, пока монгольские ханы без вмешательства и давления со стороны, естественным образом не пришли к единому знаменателю. Они не сделали главной религией империи ни конфуцианство, ни христианство, ни ислам; в качестве таковой они приняли буддизм в его тибетской форме.

По некоторым данным, существенное буддийское влияние на монголов оказали китайцы еще во времена походов в Северный Китай против империи Цзинь. В 1218–1219 гг. при наступлении армии монгольского хана Мухали в Шэньси были захвачены два буддийских монаха Чжунь-гуан и Хай-юнь. Своей ученостью и смелостью они, особенно юный Хай-юнь, поразили Мухали, который сообщил о них Чингисхану. Тот повелел отнестись к ним с уважением и заботой и обеспечить им свободу религиозных действий. Хай-юнь играл видную роль при монгольском дворе вплоть до своей смерти в 1256 г., проповедуя монгольской знати, в том числе будущему императору Хубилаю, морально-этические принципы и медитативные практики буддизма. Но, несмотря на усилия Хай-юня, его положение и влияние в обществе, буддизм не нашел тогда отклика среди монголов по двум причинам. Во-первых, комплекс народных верований монголов вместе с шаманством был еще достаточно силен, чтобы противостоять новым религиозным тенденциям, во-вторых, философская сторона буддийского учения была слишком сложна для народных масс.

Монгольские источники связывают процесс более широкого распространения буддизма с именами Годана и Сакья-пандиты (1182–1252), причем о Годане в них говорится с большим уважением как о первом человеке, способствовавшем этому. Под титулом Сакья-пандиты, который присваивался исключительно образованным мужам, был известен в то время Палдан Тондуп; в Тибете, Китае, Монголии и Индии его знали под религиозным именем Кунга Джалцэна. Он появился при дворе Годана в 1247 г.; с его проповеднической деятельностью было связано действительное, настоящее знакомство монгольского двора с буддизмом. В это время монастырь Сакья, благодаря деятельности предыдущих иерархов и самого Сакья-пандиты, был одной из влиятельнейших школ буддизма и крупным феодальным владением. Это определило интерес монголов к Сакья. Пребывание Сакья-пандиты при монгольском дворе было недолгим, но за это время он успел приобрести большую популярность не только благодаря своей религиозной эрудиции, но и искусству врачевания. Монгольские источники утверждают, что он вылечил Годана⁵⁸.

С приходом к власти Хубилая произошло некоторое оживление буддизма. Император стал активно поддерживать буддийскую сангху, особенно после военных походов в Тибет. Многие исследователи сходятся во мнении, что как такового завоевания монголами Тибета не произошло, как это случилось, например, с Китаем, Хорезмом, государством тангутов Си Ся и другими странами Азии и Европы, куда вероломно вторглась многочисленная монгольская армия и подвергла местное население истреблению, грабежу и насилию. С Тибетом все сложилось несколько иначе, во многом

⁵⁷ Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957. — С. 138, 161, 168–173.

⁵⁸ Кучера С. Монголы и Тибет при Чингисхане и его преемниках // Татаро-монголы... — С. 261–262.

благодаря тибетской аристократии, сумевшей наладить сотрудничество с монголами, что в итоге решило участь страны.

Немаловажную роль здесь сыграла буддийская религия, с одной стороны, ставшая, стабилизирующим фактором монгольской власти в Тибете, с другой — обеспечившая прочные позиции тибетских лам при монгольском дворе⁵⁹. Источники по этому поводу утверждают, что во время военной экспедиции в Тибет Хубилай предъявил ультиматум тибетским властям, потребовав от них признания его господства и выплаты ему дани. На это тибетцы ответили, что не могут платить дани, но согласны направить в Монголию и Китай своих лучших духовных наставников для проповеди буддийского учения.

Монгольская знать пошла навстречу тибетцам и вскоре из Тибета в Монголию и Китай стали прибывать ламы. Некоторые авторы считают, что эта мера не только означала интеграцию Тибета с монгольской империей и ее административной системой, но была также проявлением политики Хубилая, рассчитанной на использование религии для подчинения тибетцев⁶⁰.

Одним из первых к монголам пожаловал великий мастер традиции Сакья Пагва-лама (1234–1280) — племянник Сакья-пандиты. В его биографии в «Юань ши» сообщается, что в возрасте 7 лет он знал наизусть тексты священных буддийских книг, мог декламировать без труда много страниц подряд, за что был признан «священным дитя». Оказавшись в 1253 г. при дворе Хубилая, Пагва-лама настолько поразил его своим умом и знаниями, что тот после вступления на престол в 1260 г. пожаловал ему титул главы буддийской церкви сразу в трех странах: Тибете, Монголии и Китае⁶¹. В знак благодарности за оказанную честь Пагва-лама объявил монгольских ханов «великими ханами-чакравартинами» и поспешил возвеличить «подобную солнцу религию Будды» в империи Юань⁶².

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

В это же время в Монгольскую империю прибыли учителя традиции Кагью, но они не сблизились с Хубилаем так, как Пагва-лама. Тем временем Хубилай и Пагва-лама успели совместно выработать «два принципа», которые опирались на этику раннего буддизма и ее воплощение в древнеиндийских сутрах и раннетибетской традиции государственной власти и были предназначены для царствующих особ⁶³. Первый принцип гласил: правитель должен быть мудрым, сильным, справедливым, служить примером для своих подданных; т.е. в нем фактически было сформулировано свойственное буддизму стремление развить этическую самодисциплину и способность к концентрации с тем, чтобы человек, а правитель тем более, был в состоянии сосредоточиться на реальности, мудро проникая в суть вещей и преодолевая заблуждения, а также разрешить собственные проблемы и максимально помочь своему народу.

Второй принцип гласил: правителю необходимо руководствоваться в своих поступках учением Будды и законом кармы. Это означало, что перед правителем

⁵⁹ Там же. — С. 264.

⁶⁰ Там же. — С. 263.

⁶¹ Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII в. // Монгольский сборник. — М., 1959. — С. 196; Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух. — Улаанбаатор, 1966. — Боть I. — С. 299–300; Кочетов А. Н. Ламаизм. — М., 1973. — С. 29.

⁶² Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух... — С. 229.

⁶³ Бира Ш. Монгольская историография (XIII — XVII вв.) — М., 1978. — С. 184; Базарова Б.З. Буддизм и монгольские летописи XVII — XIX вв. // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. — Новосибирск, 1986. — С. 71.

ставилась очень высокая нравственная задача: преодоление не только собственных проблем, но и собственных ограничений; максимальная самоотдача и бескорыстное служение людям. Закон кармы, которому предписывалось следовать, не имел ничего общего с идеей божественного судьи, оценивающего действия и воздающего по справедливости. Это был, скорее, не теистический, а причинный подход к жизни, подразумевающий, что все происходящее в мире порождено некими причинами, которые с необходимостью влекут за собой определенные следствия.

Таким образом, «два принципа» Хубилая и Пагва-ламы, по существу, были основаны на учении Будды; они легли также в основу летописи «Цагаан туух» (с монг. Белая история), в которой настойчиво проводилась идея о единстве хаганской власти и сангхи в управлении народом. В этом правовом документе строго учитывалось значение формальных показателей власти. Если титулом «хан» монголы называли главу отдельных частей Монгольской империи, то «хаган» обозначал всемонгольского правителя. В этом звании содержалась идея политического единства монголов, которая была выработана еще при Чингисхане.

После введения «двух принципов», как утверждают источники, Хубилай согласился сидеть ниже Пагва-ламы при решении религиозных вопросов и наравне с ним при вершении государственных дел⁶⁴. Одновременно Пагва-лама был назначен уполномоченным монгольского императора по делам Тибета. Это обстоятельство сыграло существенную роль в дальнейшей истории страны, т.к. с него началась та особая форма управления, какой являлась тибетская теократия. С тех пор и до реставрации монархии в середине XIV в. Тибет находился под теократической властью сакьяских иерархов, и хотя их полномочия были ограничены, она оставила глубокий след в истории Тибета⁶⁵. Именно в ней следует искать зачатки позднейшей духовно-светской власти далай-лам.

Заключение союза между Хубилаем и Пагва-ламой при Юаньском дворе стало вершиной деятельности монгольского хана по распространению буддизма в Монгольской империи. Тип взаимоотношений между императором и его духовным наставником, возникший еще при Сакья-пандита и выраженный формулой «духовный наставник — милостынедатель», при Пагва-ламе нашел окончательное завершение. По мнению Т.Е.Грумм-Гржимайло, «Хубилай был первым из преемников Чингисхана, изменившим вере отцов и под влиянием ученого Пагва-ламы принявший буддизм, и, без сомнения, этот момент был решающим в деле распространения этой религии в монгольской среде»⁶⁶. При Хубилае была составлена первая история буддизма — «Фо цзу тун цзай», в которой представителям сангхи отводилась особая роль. С этого времени они стали пользоваться значительным влиянием при решении государственных дел.

В 1264 г. в Шанду Хубилай написал «Жемчужный указ», в котором буддийская религия ставилась в привилегированное положение, а буддийские монахи освобождались от ямской службы, налогов и повинностей. В отношении последних монгольский хан дополнительно принял специальный закон, по которому тем, кто поднимал руку на них, отрубалась рука; тем, кто словесно оскорблял их, вырывался язык. Земли и имущество монастырей запрещалось захватывать и уничтожать⁶⁷.

Совместная деятельность Хубилая и Пагва-ламы на ниве буддизма оказалась достаточно эффективной, чтобы придать власти сакральный характер, а традиции Сакья — приоритетное значение. Источники сообщают, что вначале Хубилай хотел сделать учение школы Сакья единственным официальным учением империи и запретить все остальные школы. Пагва-лама, опасаясь сильных волнений, убедил его разрешить каждой

⁶⁴ «Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Eurstenhauses, verfasst von Ssanant Ssetsen Chungtaidschi der Ordus», nach dem Mongolischen übersetzt von I.J.Schmidt. — SPb.; Leipzig, 1829. — S. 115; Shakabpa W.D. Tibet. A Political History. — New Haven; London, 1967. — P. 64.

⁶⁵ Кучера С. Монголы и Тибет при Чингисхане... — С. 263–264.

⁶⁶ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия... — С. 482.

⁶⁷ Далай Ч. Монголия в XIII-XV вв. ... — С. 163–164.

школе практиковать свою систему. Тогда Хубилаем был издан соответствующий указ с требованием, чтобы приверженцы любых школ почитали императора.

Во время пребывания при монгольском дворе Пагва-лама был удостоен многочисленных почетных титулов: «Под небом и на земле божественный сын Индии», «Воплощенный Будда», «Источник красноречия», «Пандит Пагва», «Хранитель процветания империи», «Создатель алфавита», «Императорский наставник»⁶⁸.

Дважды за время своего пребывания среди монголов Пагва-лама возвращался на родину. Первый раз это произошло в 1264–1265 гг. Основным его занятием в это время было участие в строительстве различных священных сооружений во владениях Сакья. Второй раз он посетил Тибет в 1276 г., где в местности Чумиг-Ринмо, согласно традиции, занимался наставнической деятельностью. В возрасте 46 лет Пагва-лама скончался. Он оставил после себя огромное количество литературных трудов. По заказу Чингима, сына Хубилая, в 1278 г. им было написано интересное сочинение энциклопедического характера «Ясное знание». Краткое изложение основных положений буддийского учения представляет собой произведение «Наставления для владыки», написанное в виде письма к Хубилаю. Пагва-лама составил к нему комментарий. Изложению основных положений буддизма посвящены другие небольшие работы Пагва-ламы, также представляющие собой письма, обращенные к знатым лицам монгольского двора. К этому же типу относится его сочинение по Винае «Разъяснение низшего, среднего и высшего монашеских обетов».

Другая часть трудов Пагва-ламы посвящена анализу обрядовых сторон и теоретических положений основных тантрийских систем: Калачакры, Самвары, Гухьясамаджи, Ямантаки и др. Наконец, имеется весьма значительное количество сочинений по системе Хеваджры. В области учения Ваджраяны Пагва-лама оставил многочисленных учеников.

Пагва-лама был последним из пяти великих иерархов Сакья. Первые три известны под названием «трое белых», ибо они не возлагали на себя высших монашеских обетов. Сакья-пандита и Пагва-лама возложили на себя монашеские обеты; их по цвету монашеской одежды называли «двое красных»⁶⁹. Однако после смерти Пагва-ламы политическое положение Сакья постепенно стало меняться.

Оставшись без духовного наставника, Хубилай самостоятельно продолжил начатое с ним дело. Большое внимание он уделял строительству буддийских монастырей, для чего приглашал известных мастеров, плотников и ремесленников из Тибета, широко вовлекал в работы крепостное население. По данным 1292 г., в империи Юань насчитывалось 42 318 буддийских храмов и 213 148 лам⁷⁰. К этому времени было переведено большое количество буддийских текстов с тибетского языка на монгольский. Влияние тибетского буддизма почувствовали на себе и тюркоязычные племена, входившие в состав Монгольской империи.

Во времена Хубилая произошло еще одно знаменательное событие. Традиционный Новый год, который монголы до этого отмечали осенью после жатвы, император перенес по китайскому образцу на конец зимы, отчего пошло и новое название праздника — Цагаан сар (с монг. Белый месяц). Он удачно вписался в систему буддийского календаря и стал включать в свой праздничный комплекс религиозные компоненты. Так, первые 15 дней первого весеннего месяца были объявлены днями 15 чудес Будды и его победы над шестью индийскими лжеучителями. В первые 15 дней нового года во всех монастырях проходили посвященные этим событиям пуджи (русск. служба; монг. хурал; тув. мөргүл), а в канун Цагаан сара совершали особые службы, во время которых сжигали в

⁶⁸ Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в Учение / Пер. с тиб. Р.Н.Крапивиной. — СПб., 1994. — С. 109.

⁶⁹ Там же. — С. 110.

⁷⁰ Юнь-ши: (История династии Юань). — Пекин; Шанхай, 1958. — С. 26а; Далай Ч. Монголия в XIII-XV вв. ... — С. 164.

очищающем жертвенном огне сделанные из теста антропоморфные фигуры, символизовавшие еретиков и человеческие грехи уходящего года⁷¹.

Однако, несмотря на победоносное шествие буддизма, он, как отмечает Д.Банзаров, «имел успехи больше при дворе пекинском, нежели в монгольском народе, который еще не оставил шаманства»⁷². В этой связи представляется спорной точка зрения Г.И.Михайлова, считающего, что у монголов до XIII в. шаманства не существовало, а были лишь магия, фетишизм и анимизм. В доказательство он приводит «Сокровенное сказание» и сведения европейских путешественников, якобы ничего не говорящие о шаманстве⁷³.

Оспаривая это явно ошибочное мнение, Н.Л.Жуковская приводит свои доводы, согласно которым фетишизм, анимизм и магия — это элементы, а не самостоятельные формы религии; Шаманство же органически связано с этими элементами и представляет собой на эволюционной лестнице религий более высокую ступень, где связь человека с миром духов осуществляется уже с помощью жреца-посредника, т.е. шамана, а набор элементов религии при этом остается прежним⁷⁴. Правильность данного вывода подкрепляется тем, что именно наличие этой особой формы общения шаманов с миром духов для многих исследователей служит определяющим критерием при выделении шаманства в самостоятельную форму религии⁷⁵. Очевидно, по этой же причине шаманство как институт жрецов не может быть заимствовано, т.к. шаманы должны взрасти на ритуальной почве своего народа, без знания и владения которой вряд ли их посредничество окажется действенным.

К моменту распространения буддизма шаманство у монголов как самостоятельная форма религии, представляющая определенное мировоззрение, охватывало различные стороны их общественной жизни и удовлетворяло нужды разных социальных слоев общества. Поэтому главными конкурентами буддийских монахов при дворе Хубилая в Ханбалыке были официальные придворные шаманы, борьба с которыми шла не столько в сфере проповеди морально-этических истин, сколько по линии превосходства в магии и лечебной практике⁷⁶. Сами монгольские ханы поступили более чем разумно: они не стали искоренять шаманство, более того, иногда даже принимали участие в шаманских обрядах и жертвоприношениях, в которых постепенно под влиянием буддизма появилось много новых элементов, в результате чего они, утратив былую простоту, стали более утонченными⁷⁷. Здесь явно прослеживается давно замеченная многими исследователями характерная особенность буддизма — его приспособляемость к культурным традициям различных стран и народов.

Археологические и письменные источники свидетельствуют, что политика, проводимая монгольскими ханами во главе с Хубилаем, в конечном счете внедрила буддизм в среду захваченных ими тюркоязычных племен. Чтобы закрепиться на захваченных территориях, нейтрализовать сопротивление местных племен и создать базу для снабжения монгольской армии оружием и продовольствием, монгольские феодалы довольно успешно проводили политику колонизации покоренного населения, создавая военно-пахотные поселения, в которых трудились в основном плененные жители. Этому предшествовал один из указов Хубилая, в котором он говорил: «Раньше, когда мы выступали в поход, то, захватывая города и городки, покидали их сразу же и уходили, не

⁷¹ Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. — М., 1990. — С. 23.

⁷² Банзаров Д. Собрание сочинений. — М., 1955. — С. 97.

⁷³ Михайлов Г.И. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии // Теоретические проблемы шаманских литератур. — М., 1969. — С. 283–284.

⁷⁴ Жуковская Н.Л. Народные верования... — С. 27.

⁷⁵ Eliade M. Schamanismus und archaische Ekstasentechnik. — Stuttgart, 1957. — S. 458–460; Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. — М., 1964. — С. 283.

⁷⁶ «Книга» Марко Поло. — М., 1955. — С. 96–97; Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. — Новосибирск, 1984. — С. 35.

⁷⁷ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. — Кызыл, 1992. — С. 16.

оставляя гарнизонов. Поэтому походы не утихали год за годом. Ведь завоевать государство — это значит получить его земли и людей. Если же получить земли и не иметь людей, то кто же будет жить на них?»⁷⁸.

Исходя из этих прагматических соображений, он решил с максимальной пользой использовать захваченные им народы и земли. Так, на территории Восточного Алтая была создана колония, насчитывающая около 10 тысяч пленных китайцев, среди которых было много ремесленников и мастеров. Силами этих колонистов был построен город Чингай-балгасун, названный так в честь младшего сподвижника Чингисхана кереита Чингая, который был поставлен во главе колонии и впоследствии стал министром хана Угедя (1186-1241)⁷⁹.

Несколько военно-пахотных поселений было создано и на территории Тувы. Китайский монах Чань Чунь, находившийся при ставке монгольских ханов, отмечает в своих путевых заметках: «Отсюда на северо-запад, за 1 000 с лишком ли, находится страна Кянь-кянь-чжоу (китайское написание рек Улуг-Хема и Хемчика. — М.М.), где добывается доброе железо и водится много белок; там также сеют пшеницу; китайские ремесленники живут во множестве, занимаясь тканьем шелковых материй: флера, парчи и цветных материй»⁸⁰.

Богатство природно-сырьевых ресурсов Тувы и наличие мастеровых людей позволило монголам создать здесь ремесленно-хлебопашеские поселения для пленных из Северного Китая. Этот факт подтверждается и в летописях Рашид ад-Дина, который пишет, что в областях Кыргыз и Кем-Кемджиут было много городов и поселений, в этих областях и городах жили не только монголы и китайцы, пригнанные сюда во время завоевательных походов монгольских ханов, но и местные племена⁸¹.

Колонисты совместно с местными жителями-ремесленниками и земледельцами основали в Центральной Туве не только земледельческие поселения, но и города, которые просуществовали до XIV в. Археологические исследования обнаружили здесь остатки шести городов и двух поселений⁸². Раскопки выявили, что почти во всех городах находились буддийские храмы, часовни и пагоды, построенные по общим для всей Юго-Восточной Азии строительным канонам эпохи Сун (1160–1279) и Юань (1260–1368), характерным для градостроительной культуры Монгольской империи. Буддийские храмы чаще всего располагались в обособленных дворах с глинобитными стенами и пристройками, в которых жили монахи.

Из археологических раскопок также очевидно, что все храмы имели богатый наружный декор, квадратные с коллонадами залы для богослужения. Здесь на особых пьедесталах покоились искусно вылепленные из глины статуи буддийских божеств, расписанные различными красками с преобладанием позолоты. На городище Оймак, что находится на территории современного Улуг-Хемского кожууна на левом берегу Улуг-Хема, были найдены обломки гранитной статуи Будды и высеченная из песчаника буддийская львинообразная химера⁸³.

К Юаньскому периоду относятся также высеченная в скале близ устья реки Чаа-Хол буддийская часовня в виде ниши с изображением Будды, двух бодхисатв и двух стражей в устрашающих позах. В других кожуунах известны нарисованные красками на скалах изображения будд и субурганов. На скалах Бижиктиг-Хая близ современного поселка Кызыл-Мажалык в Барун-Хемчикском кожууне в естественной нише оказалось

⁷⁸ Боровкова Л.А. О борьбе китайского народа против монгольских завоевателей в середине XIV в. // Татаро-монголы... — С. 419–420.

⁷⁹ «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Дая и Сюй тина // Проблемы востоковедения. — 1960. — №5. — С. 148.

⁸⁰ Паладий (Кафаров). Си ю цзи, или описание путешествия на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. — СПб., 1866. — Т. IV. — С. 333.

⁸¹ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. — Т. I, кн. I. — С. 150.

⁸² Кызласов Л.Р. История Тувы... — С. 140.

⁸³ Там же. — С. 148.

искусно нарисованное кистью изображение Будды, сидящего под облаками в окружении драконов и птиц. Из надписи, сделанной здесь же, следует, что изображение выполнено летом 1358 г.⁸⁴

Многочисленные раскопки и находки археологов свидетельствуют, что все города, обнаруженные на территории Тувы, были не только центрами религиозной жизни, но и крупными центрами ремесленного производства. Здесь металлурги получали железо в глиняных сыродутных горнах и выплавляли чугун в небольших домницах с использованием кокса. Они также плавил золото и серебро. Кузнецы изготавливали широкий ассортимент железных изделий. Довольно развито было и гончарное производство.

Жители городов занимались не только ремеслом, строительством, но и земледелием. У них было высоко развито искусство сооружения каналов для орошения земельных угодий достаточной большой площади. Судя по многочисленным находкам, в числе их занятий были также животноводство, охота и рыбная ловля⁸⁵.

После смерти Хубилая в 1294 г. позиции буддизма значительно ослабли. Между преемниками Хубилая разгорелась ожесточенная борьба за власть. Только за период с 1295 по 1333 г. сменилось восемь императоров, являвшихся чаще всего марионетками в руках враждующих феодальных группировок. Таким образом, «огромная Монгольская империя, раздираемая внутренними противоречиями, взрывами восстаний угнетенных народов против ига монгольских феодалов, распадалась»⁸⁶.

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

В середине XIV в. в Китае вспыхнули массовые народные восстания, постепенно переросшие в войну против монгольского владычества. В 1368 г. китайцы под предводительством буддийского монаха Чжу Юань-чжана заняли столицу Монгольской империи. Юань-чжан провозгласил себя императором под именем Хуньву и положил конец династии Юань, основав свою собственную — Мин (1368–1644). Нескончаемые войны с минским Китаем ослабляли и обессиливали некогда могущественных монголов, в среде которых уже явственно проступали признаки нравственной деградации, коснувшиеся и высших слоев монгольского общества⁸⁷. С падением монгольской династии Юань завершился второй этап распространения буддизма в Центральной Азии.

Было бы ошибочным думать, что с крушением империи буддизм оказался окончательно вытеснен и забыт монголами. Как показали исследования зарубежных и отечественных ученых, в период с конца XIV по вторую половину XVI в. буддизм среди монголов не исчезал и в различных формах давал о себе знать: преимущественно это сведения о различных монгольских посольствах, в состав которых входили ламы, или просьбы разрешить постройку храма, адресованные Минскому двору от монголов, проживающих на территории Китая⁸⁸.

Между тем отсутствие централизованной власти самым негативным образом отразилось на внутреннем положении Монголии, которая в это время представляла собой множество мелких и разобщенных княжеств, управляемых удельными князьями и

⁸⁴ Там же. — С. 151.

⁸⁵ Там же. — С. 154-157.

⁸⁶ Кызласов Л.Р. Из истории племен Саяно-Алтайского нагорья в XIII–XV вв. // Учен. зап. Казан. ун-та. — 1965. — Вып. II. — С. 63.

⁸⁷ Дамдын Ш. Эволюция индийского буддизма // Современная Монголия. — 1936. — №4–5. — С. 103; Кулешов Ю. Монголия и монгольский вопрос... — С. 44.

⁸⁸ Serruys H. Early Lamaism in Mongolia // Oriens Extremus. — Wiesbaden, 1963. — Н 2. 10 Jh. — P. 181–216; Доржиева Г.Ш. Социальные корни ламаизма и основные вехи распространения среди ойратов и калмыков // Ламаизм в Калмыкии. — Элиста, 1977. — С. 6; Жуковская Н.Л. Народные верования... — С. 26.

постоянно конфликтующих между собой. Их число, по некоторым данным, доходило до 52⁸⁹. Период феодальной раздробленности страны затянулся вплоть до XVI в.

Только во второй половине XVI в. появились некоторые признаки активности и подъема материальной и духовной культуры в монгольском обществе. По мнению ряда исследователей, это был своеобразный «монгольский ренессанс»⁹⁰, в основе которого лежала, с одной стороны, активизация борьбы за объединение разрозненных монгольских земель, с другой — широкомасштабное распространение буддизма, но на этот раз главной его формой была традиция Гелуг. Незначительные следы предыдущих традиций Сакья и Кагью хотя и сохранились, но не имели широкого официального признания. «Кочевой монгольский феодализм», как его определил Б.Я.Владимирцов, оказался достаточно подготовленным к восприятию буддийского учения. Монгольские феодалы стали наделять аратов пастбищными угодьями, некоторым количеством скота и несложными орудиями труда, чтобы они имели возможность вести свое мелкое скотоводческое хозяйство. Но вместе с тем араты в законодательном порядке прикреплялись к выделенной им земле и таким образом попадали в полную зависимость от феодалов. В этих условиях индивидуальные хозяйства аратов становились важнейшим условием феодального способа производства, т.к. были призваны обеспечивать существование крупного феодального хозяйства.

Естественным и вполне закономерным в этих условиях стало пробуждение интереса монголов к судьбе своей страны, ее идеологии, религии, праву и государству. Признаки «ренессанса» проявились сильнее всего в духовной сфере жизни общества. Буддизм никогда раньше не имел в Монголии такого, можно сказать, общенационального значения, какое он с необычайной быстротой приобрел после его принятия Алтын-ханом. Это была третья и, пожалуй, самая крупная волна распространения буддизма в Центральной Азии, ознаменовавшаяся массовым принятием его в качестве официальной религии монгольских кочевников.

Государство Алтын-ханов возникло в конце XVI в. в результате интеграционных процессов, охвативших монгольское общество. Основателем его был Шолой-Убаши хунтайджи (1507–1583), один из самых крупных феодалов Халхи, которому был присвоен титул первого Алтын-хана⁹¹. Он владел хотогойтами, которые представляли собой основное население государства Алтын-ханов и являлись частью халхасцев, о чем свидетельствуют данные языка и культуры хотогойтов⁹². Шолой-Убаши вел успешную борьбу за пастбищные угодья с разрозненными племенами ойратов, и это помогло ему постепенно расширить территорию своего государства: на севере границы доходили до Саянских гор, на юге — до предгорьев Монгольского Алтая, на западе — до верховьев реки Иртыш, на востоке — до озера Хубсугул⁹³.

Тувинские племена, находившиеся под владычеством Алтын-хана, кочевали не только на территории современной Тувы, но и южнее, вплоть до Кобдо, а восточнее — до озера Хубсугул. Некоторые из них кочевали и по северную сторону хребта Западного Саяна. Согласно китайским источникам, к тувинцам-урянхайцам относились также и

⁸⁹ Кулешов Ю. Монголия и монгольский вопрос... — С. 44–45.

⁹⁰ Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. — Л., 1934. — С. 15; Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи XVII в. // Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. — 1936. — Т. XVI. — С. 10; Heissig W. Die Familien und Kirchengeschichtschreibung der Mongolen. — Wiesbaden, 1959. — Vol. 1-2, Bd. 5. — S. II.

⁹¹ Шастина Н.П. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. // Советское востоковедение. — 1946. — Т. VI. — С. 384.

⁹² Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия... — Т. II. — С. 265; Ральдин Х.Ц. Этнический состав современного населения МНР // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. — М., 1968. — С. 17.

⁹³ Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. — М., 1983. — С. 18.

племена мингат⁹⁴. Их кочевья располагались по реке Хемчик. Ставка Алтын-хана находилась на берегу озера Убса-нур, в долине реки Тес.

С именем первого Алтын-хана связано утверждение буддизма в Западной Монголии. При нем были изданы религиозные указы, носившие ярко выраженный антишаманский характер: запрещалось хранить онгоны и приносить им кровавые жертвы, устраивать шаманские камлания, призывать духов и т.д.⁹⁵ Все эти запреты были позднее подтверждены монголо-ойратским сводом законов в 1640 г.⁹⁶

Отказавшись от услуг шаманов, Алтын-хан всячески поощрял деятельность буддийских монахов. В его владениях жили монахи-беглецы из Китая, тибетские ламы, плененные им во время походов⁹⁷. Абатай-хан, современник Алтын-хана, содействовал распространению буддизма на севере страны, в Халхе. Он был инициатором строительства буддийского монастыря Эрдени-Дзу на месте древней столицы империи Каракорум, основание которого во многих исторических работах датируется 1586 г. Однако монгольский исследователь Д.Майдар утверждает, что первые постройки Эрдени-Дзу появились гораздо раньше и в доказательство приводит источник, в котором сообщается, что в год курицы (1585) был отремонтирован верхний этаж малого дворца, в год собаки (1586) сделана крыша, а в год огненной свиньи (1599) построено несколько новых храмов, и этот ансамбль был назван «Бат Эрдени-Дзу»⁹⁸. Из этого следует, что построенный главным образом на средства Абатай-хана монастырь Эрдени-Дзу, став одним из первых родовых монастырей монгольских ханов, получал от них щедрое пожертвование, позволявшие неоднократно достраивать и расширять его.

Официальное открытие монастыря состоялось в 1587 г. По этому случаю из Тибета приехал лама Шиддиту габчжу, чтобы освятить его храмы. С этого момента «вера Будды, как солнце, просияла в Халхе, животворные лучи ее согрели души халхасцев и смирили их жестокие нравы; халхасцы совершенно вступили на путь десяти белых добродетелей и стали весьма прилежны к деяниям высокородных святых»⁹⁹. После основания Эрдени-Дзу, как отмечает Ю.Кулешов, вся Халха в одночасье покрылась сетью монастырей с многочисленными ламами, причем население страны заботилось преимущественно об их количестве, а ламы об увеличении числа своих последователей¹⁰⁰.

Монгольские ламы отныне стали призывать своих соотечественников, испытавших бедствия и страдания многолетних феодальных войн, отказаться от кровопролитий и вместо этого следовать морально-этическим принципам буддизма, на что последние охотно соглашались¹⁰¹. Можно признать правильным мнение некоторых исследователей, считающих, что буддийское вероучение «оказало существенное влияние на перемену коренных наклонностей» монголов, совершенно изменив строй их жизни и превратив в «мирное пастушеское население»¹⁰².

Буддизм в это время воспринимался представителями светской власти как «прекрасное, просветительное и облагораживающее начало для невежественного

⁹⁴ «Мэн-гу-ю-му-цзы», записки о монгольских кочевьях. — СПб., 1897. — С. 445.

⁹⁵ Heissig W.A. *Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century* // *Anthropos*. — Wien, 1953. — Vol. 48, fasc. 1-2, 3-4. P. 514–517; Ванникова Ц.П. Памятники монгольской агнографии как источник по истории буддизма в Монголии конца XVI — первой половины XVII в.: Автореф. дис.... канд. ист. наук. — М., 1983. — С. 13.

⁹⁶ Гостунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г. — СПб., 1880. — С. 55–56.

⁹⁷ Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия: XVI — начало XX в. — Новосибирск, 1988. — С. 23.

⁹⁸ Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии... — С. 66.

⁹⁹ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Северо-Западной Монголии. — СПб., 1887. — С. 434.

¹⁰⁰ Кулешов Ю. Монголия и монгольский вопрос... — С. 45.

¹⁰¹ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 46.

¹⁰² Кулешов Ю. Монголия и монгольский вопрос... — С. 46.

народа»¹⁰³, благодаря которому происходило приобщение широких масс к грамотности. Он также в значительной степени способствовал ослаблению остроты феодальных раздоров, упрочению политического единства монгольских ханов, культурному сближению Монголии с другими странами буддийского мира.

Алтын-ханы, в частности, весьма активно устанавливали связи с монастырями Тибета, неоднократно вели переговоры с высшим иерархом тибетского буддизма Далай-ламой III Содномом Дхамцо (1543–1588) относительно вопросов внутреннего устройства монастырской жизни и сангхи. При этом они придерживались такой позиции: если Далай-лама окажется подходящим для монголов человеком, то необходимо подружиться с ним, если же он не располагает к себе, то следует воевать с ним. Возможность рассеять сомнения насчет личности тибетского иерарха представилась в 1578 г., когда тот посетил ставку Алтын-хана (1532–1585) и помог решить многие организационные вопросы, за что был признан главой не только тибетской, но и монгольской буддийской церкви. Выражая свою признательность, Содном Дхамцо провозгласил династию Алтын-ханов «Великими ханами» и с этого времени фактически стал их духовным наставником¹⁰⁴. Проповеди, которые тибетский гость прочел монгольскому народу, настолько пришлись по душе Алтын-хану, что он решил официально закрепить за ним высокий титул «Далай-лама», в переводе с монгольского означающий «Океан мудрости».

В этот период тибетский буддизм значительно укрепил свои позиции в монгольском обществе. С тибетского языка на монгольский были переведены полные собрания текстов Ганджура и Данджура с комментариями на монгольском и тибетском языках. Из Тибета в Монголию перешла традиция монастырской жизни, но традиция послушниц, т.е. женского монашества, не попала ни в Монголию, ни в районы с тюркоязычным населением.

Через проповеди буддийских монахов активно культивировалась идея поклонения «трем драгоценностям»: во-первых, учителю, ведущему страждущих по пути спасения, понимаемому как преодоление страданий и обретение полной духовной свободы; во-вторых, учению Будды, которое является практикой Дхармы, т.е. способа жить в соответствии с нравственными заповедями буддизма; в-третьих, сангхе, т.е. общине монахов, помогающей мирянам следовать путем духовного и нравственного совершенствования. Отныне эти требования распространялись не только на власть имущих, но и на простолюдинов, что призвано было способствовать более глубокому освоению буддийского вероучения народными массами.

Однако Алтын-ханы, успешно внедряя буддизм в свою среду и проповедуя смиренный образ жизни, не удерживались от соблазна вести войны с западными и восточными монголами, а также с крупными феодалами Северной Монголии, от чего положение подвластного им населения становилось еще тяжелее. Жизнь тувинских племен определялась характерными для монгольского кочевого феодализма отношениями — албату, которые вменяли в обязанность арату платить натуральные налоги (скотом, пушниной и т.д.) феодалу, участвовать в его ополчении, облавных охотах и т.д. При этом крепостной не имел права выбирать кочевья по своему усмотрению, самовольно откочевывать с закрепленной за ним территории, т.е. по существу был лишен каких-либо прав на самостоятельную жизнь. Алтын-хан считал себя полноправным владельцем жизни и имущества подвластных ему людей. Такое угнетенное положение еще больше отягощалось ойратскими ханами, которые, завоевав часть тувинского населения, образовали во второй половине XVII в. Джунгарское ханство в Западной Монголии. После этого завоеванные тувинцы, оставшись кочевать «на прежних землях от Алтая по

¹⁰³ Позднеев А.М. Взгляд на состояние Халхи во второй половине XVI и в начальных годах XVII в. — СПб., 1883. — С. 133.

¹⁰⁴ Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. — М., 1983. — С. 99–100.

хребту Танну на восток до вершин Енисея»¹⁰⁵, начали платить дань джунгарам. Население Тувы, таким образом, оказалось под гнетом другого монгольского государства — Джунгарского ханства.

Алтын-ханы и ойратские ханы вели ожесточенную борьбу за земли Северной Монголии и Южной Сибири, которая иногда смягчалась благодаря буддийской религии, призывавшей своих последователей к ненасилию и мирному сосуществованию. В ставках удельных князей, как свидетельствуют источники, находились войлочные юрты, предназначенные для буддийских религиозных обрядов и ритуалов. Это подтверждает вывод И.Н.Березина о том, что буддизм в то время «находился почти в кочевом состоянии, за отсутствием храмов и монастырей»¹⁰⁶. Тувинские родоплеменные группы, в частности маады, ооржаки, сояны и некоторые другие, кочевавшие при ставках джунгарских правителей, были частично обращены в буддизм.

В это же время широкую популярность получил институт Богдо-гэгэна, или Джебцун Дамба хутухты, впоследствии ставшего традиционным главой буддизма в Монголии. Его резиденция находилась в Урге (современный Улан-Батор). Линия богдо-гэгэнов известна как линия перерождений известного тибетского философа и историка, великого йогина Таранатхи Кунга Ньимо (1575–1637), проявившего необыкновенную доброту по отношению к Монголии, изъявив желание от жизни к жизни поддерживать учение Будды в этой стране. Существует известное предание, в котором говорится о том, как во времена Далай-ламы V Лобсана Джамцо (1617–1682) Таранатха, дававший Учение в Тибете, спросил своих учеников, где должна произойти его следующая реинкарнация. Один из учеников, монгол по происхождению, попросил его переродиться в Монголии. Позже, действительно, Таранатха переродился в Монголии, в ханской семье. Это был первый Джебцун Дамба хутухта (вторая половина XVII — начало XVIII в.), его коренными гуру были Далай-лама V и Панчен-лама, с которыми у Богдо-гэгэна с тех пор сложилась сильная кармическая связь¹⁰⁷.

Метод опознавания новых перерожденцев, столь популярный в тибетском буддизме, уже тогда был тщательно разработан, т.к. впоследствии все далай-ламы, панчен-ламы, богдо-гэгэны и другие известные лица пользовались им при определении новых реинкарнаций, в том числе реинкарнаций друг друга. Весьма своеобразно, но по существу верно объяснил русским суть переселений посол Алтын-хана в России Лабы Тархан: хутухта не умирает (как это понимается в обыденном сознании. — М.М.), но если же ему случится побеседовать с Богом (т.е. умереть. — М.М.), он восходит к небу, а тело оставляет на земле, где люди сжигают его огнем, после чего он вновь воскресает и живет среди народа. Он (в отличие от обычных людей. — М.М.) приносит с собой Учение и дает его другим¹⁰⁸.

Очень ценные сведения оставили после себя русские послы, посетившие в 1617 г. государство Алтын-ханов с миссией дипломатических переговоров о переходе монгольских ханов в русское подданство, которая на третий же день завершилась успешно. В их сообщениях содержится много любопытных деталей, по которым можно судить о влиянии и значении буддийской религии в монгольском государстве. Например, интересен рассказ Василия Тюменца о некоторых подробностях жизни в ставке Алтын-хана. Во время приема русских Алтын-хан был одет в атласное платье; на его сыновьях и приближенных были также цветные атласные или камчатые платья. Все сидели на полу, устланном коврами, в традиционной позе. Первый прием был устроен в буддийском

¹⁰⁵ Иакинф (Бичурин). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. — СПб., 1834. — С. 137–138.

¹⁰⁶ Березин И.Н. Буддизм, его догматы, история и литература. — СПб., 1857. — С. 10.

¹⁰⁷ Его Святейшество Богдо-гэгэн Джебцун дамба хутухта IX. Драгоценные наставления. — Улан-Удэ, 1997. — С. 4–5.

¹⁰⁸ Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607–1630 гг.: Сб. док. — М., 1959. — С. 64.

храме, обитом внутри цветными выбойками, коврами и ордынским войлоком. В конце приема после длинных приветствий, расспросов и разговоров была устроена пуджа, во время которой внимание В.Тюменца привлек трон, на котором восседал ведущий службу хутухта: «...а сидел кутукта — особенно устроено место рундуком, выше царева места, и обито кругом алтобасом золотным»; над ним на стенах висели буддийские танка и всевозможные картины с текстом, написанные письмом «неведомо каким»; все присутствующие пели «по книжному по их вере». Хутухта, проводивший службу, был тибетцем, жившим в ставке Алтын-хана на правах высокого гостя. О нем В.Тюменец сообщает, что родившись, он сразу «грамоте знал», прожил всего три года, а затем умер; пролежав в земле пять лет, он ожил, причем ни грамоты, ни людей не забыл. Здесь легко угадывается история перерожденца, которая, кстати, повторяется в сведениях других русских путешественников.

Очень детально описаны В.Тюменцом предметы буддийского культа: «...боги написаны на бумаге... перед ними три кубки, золочены. Неведомо какие, да блюдец малых с 10; да перед ними стоят свечи тоненьки, неведомо какие: только курятся, а пламени от них нет; а колокольчики невелички стоят тут же у рундучка, повешены у стены. И книги у них есть, и пение по их вере, — вечерни, заутрени и обедни по вся дни живут; кланяются до земли; да у них же чотки, костяные и каменные. А платье на том кутукте и его крылашения походило на греческое, без рукав, носят на опашку. А бог у них вылит в золоте, что ребеночек невелик»¹⁰⁹.

Вслед за Василием Тюменцом ставку Алтын-ханов посетил другой русский посол Иван Петлин. В его путевых заметках встречаются интересные и часто восторженные описания религиозных обрядов, которые ему пришлось впервые наблюдать там. В частности, большое впечатление на него произвели буддийские монастыри со своими оградами, большими воротами и храмами, сверкающими позолотой и яркими красками, которые он поначалу почему-то принял за города, отдаленно напоминающие русские, где также звонко звенят колокольчики и куда, войдя, уже не хочется выходить. Но больше всего тронуло воображение русского посла внутреннее убранство монастырей, где на стенах и дверях висели разные образы, выкрашенные в краски, «болваны вызолочены сусальным золотом с ног до головы», «горят свечи неугасимые с салом говяжьим», а главный храм поделен на две части, на правой стоят верующие мужского пола, на левой — женского, и «люди эти монгольские» кланяются лбом до земли. Поразили И.Петлина также внушительные службы в храмах, где «страх велик человека возьмет», когда «затрубят в трубы, да станут бить в бубенцы, да припадут на коленцы, да руками сплеснут» и запоют хором свои молитвы¹¹⁰.

Описывая лам, живущих при монастырях, И.Петлин обращает внимание на их одежду, которая выделяла их из общей массы. Дело в том, что, когда сангха сложилась в самостоятельную организацию, Первый Богдо-гэгэн Дзанабазар придумал для нее специальную одежду желто-красного цвета с широкими рукавами (по другим данным, темно-бордового цвета без рукавов. — М.М.) для ношения главным образом в свободное от выполнения церемоний время. Он также на основе уйгурской письменности разработал особый алфавит — союмбу и предписал ламам пользоваться им при транслитерации тибетских и санскритских слов¹¹¹. Такая активная деятельность тибетского иерарха на религиозном поприще, с одной стороны, укрепляла позиции тибетского буддизма при дворе монгольских ханов, с другой — обеспечивала устойчивое влияние тибетской культуры на монгольскую среду.

В 1654 г. путь Василия Тюменца и Ивана Теплина повторил Федор Байков, которого русский царь Алексей Михайлович Романов отправил в составе нового

¹⁰⁹ Банников А.Г. Первые русские путешествия в Монголию и Северный Китай. — М., 1954. — С. 13-14.

¹¹⁰ Там же. — С. 20-21.

¹¹¹ Берзин А. Тибетский буддизм... — С. 22, 24.

посольства в Китай и Монголию. В это время ойратские ханы во главе с Батур-хунтайджи распространили свою власть на всей территории между Тянь-Шанем и Саянами, озером Балхаш и Хангаем. В числе побежденных оказался и Алтын-хан Омбо-Эрдэни, бежавший за Саяны и принявший русское подданство. Вскоре Джунгарское ханство вступило в войну с Халхой, в результате которой подвластное джунгарам население стало быстро разоряться и истощаться, положение рядовых монголов мало чем отличалось от положения большинства.

Члены русской миссии имели возможность своими глазами видеть бедственное положение народа. Бедные задымленные юрты, нестерпимо палящее солнце, делавшее все кругом серым и безжизненным, истощенные от недостатка продовольствия монголы, отсутствие кормов для скота произвели на них крайне тяжелое впечатление. В то же время на левой стороне Иртыша они посетили дом состоятельного калмыцкого ламы, выстроенный из глины и жженого кирпича, из продуктов питания у него водилось много пшеницы и проса. Добравшись до города Хухот, Ф.Байков заметил изобилие буддийских храмов: «...кумирниц в городе и за городом много: кумирницы кирпичные, а верхи у них деланы по-русски, а крыты черепицею». Здесь он вместе с другими членами миссии провел несколько дней в богатом монастыре, стены которого были ярко-красные, крыши покрыты «черепицею муравленною желтою, и лазоревою, и зеленою, и золотом». Этот монастырь был сооружен в честь Далай-ламы, которого народ считал своим богом¹¹².

В этот период большие стационарные монастыри из сырцового и жженого кирпича строили преимущественно западные монголы. Знаменитый джунгарский хан Галдан построил такой монастырь близ озера Зайсан и назвал его «Бушуктухан хит». Монастыри этого типа были не только сосредоточением религиозной жизни, но одновременно служили и крепостями, имевшими стратегическое значение¹¹³.

Некоторые тувинские родоплеменные группы, жившие в то время вместе с дархатами и другими этническими группами монголов в районе озера Хубсугул, управлялись феодалами, имевшими духовное звание. В первой половине XVIII в. они принадлежали ведомству Шадар-вана, хотя непосредственно находились под властью Даин-ламы, который жил в буддийском монастыре недалеко от озера Чаган-нур. После смерти Шадар-вана эта группа тувинцев была передана главе монгольской церкви Богдо-гэгэну Джебцун Дамба хутухте¹¹⁴.

Однако, несмотря на длительное буддийское влияние со стороны монголов на местное население Тувы, полной и окончательной победы буддизма в рассматриваемый период там не произошло. Монголия, будучи центром, куда проникал и откуда распространялся буддизм на соседние страны, в том числе на Туву, больше всех подверглась влиянию буддийской религии, что выразилось даже в ограниченном росте ее населения за счет увеличения численности сангхи. В отличие от Монголии Тува была пассивно принимающей буддизм страной, нежели воспроизводящей и приумножающей его традиции.

К тому же сам процесс проникновения, распространения и утверждения буддизма в Центральной Азии оказался достаточно долгим и сложным, носившим постепенный, волнообразный характер, причем каждая очередная волна все сильнее привязывала буддизм к власти монгольских ханов. Самая первая волна буддизма, полученная от тюрков и уйгуров в VI-IX вв., была настолько незначительной, что практически не оставила следов. Вторая волна, имевшая место во времена правления Хубилай-хана во второй половине XIII в., оказалась более успешной, хотя буддизм в то время был религией преимущественно правящих кругов, оставаясь чуждой для широких народных масс.

¹¹² Банников А.Г. Первые русские путешествия... — С. 30, 33, 37, 39.

¹¹³ Радлов В.В. Сибирские древности. Из путевых заметок по Сибири. — СПб., 1894. — Т. I, вып. III. — С. 61-65.

¹¹⁴ История Тувы. — М., 1964. — Т. I. — С. 236-237; Бадамхатан С. Дархаты: (Историко-этнографическое исследование): Автореф. дис.... канд. ист. наук. — М., 1967. — С. 4-5.

Третья волна, пришедшая вместе с властью Алтын-ханов в XVI в., была самой сильной и решающей, в результате нее произошло массовое принятие буддизма в качестве государственной религии Монголии.

За время своего существования буддизм сыграл существенную роль в жизни коренных народов Центральной Азии, в первую очередь монголов, привнеся много нового в их повседневный быт, материальную и духовную культуру. К результатам так называемой «цивилизаторской миссии буддизма»¹¹⁵ с полным правом можно отнести распространение тибетского языка как неотъемлемой части образования, «языка религии, философии и науки»¹¹⁶; создание монгольской письменности, благодаря чему были осуществлены переводы буддийской литературы на монгольский язык; появление книгопечатания и как следствие этого распространение грамотности среди населения; сооружение храмовых комплексов и других буддийских строений, определивших стиль местной сакральной архитектуры; обогащение фольклорной традиции буддийскими сказками, легендами, притчами, заимствованными из Индии, Непала, Китая и Тибета.

Успеху буддизма в немалой степени способствовала и его исключительная веротерпимость, благодаря которой он мог не только мирно сосуществовать с различными локальными религиозными культами, но и органически впитывать в себя те ритуально-мифологические традиции, которые сложились до его утверждения в данной среде.

Таким образом, буддизм, с одной стороны, значительно обогатил культуру местных народов, в том числе и их систему народных верований, с другой — сам трансформировался под их влиянием, в результате чего древний пласт народной культуры и буддизм стали все теснее сближаться. При таком положении более глубокое проникновение буддизма в Туву было неизбежно, т.к. все объективные предпосылки и благоприятные условия для этого уже были созданы предшествующей эпохой.



Шаманско-буддийский синкретизм на рубеже XX–XXI вв.

¹¹⁵ Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. — Л., 1927. — С. 16, 18–24.

¹¹⁶ Востриков А.И. Тибетская историческая литература. — М., 1962. — С. 11.



Буддийский алтарь. Начало XX в.

ГЛАВА II

БУДДИЗМ В ПЕРИОД ЦИНСКОЙ ДИНАСТИИ (1757-1911 ГГ.)

ОФИЦИАЛЬНОЕ ПРИНЯТИЕ БУДДИЗМА

Во второй половине XVIII в. Джунгарское ханство настолько утратило свою былую власть и могущество, что ойратские правители уже не могли оказать какого-либо серьезного сопротивления маньчжуро-китайским завоевателям. В результате разгрома Джунгарского ханства войсками Цинской династии население Тувы попало под иго Китая. Завоевав Джунгарию, китайский император, в официальном обиходе Монголии и Тувы носивший титул богдыхана (от монг. Богдо — святой, хан — правитель), завершил захват обширной территории Центральной Азии и установил свое господство над покоренными народами. Как утверждают китайские источники, цинские войска имели своей целью заставить местное население «искренне подчиниться», взамен предоставив им возможность по-прежнему оставаться жить спокойно в родных местах¹¹⁷.

Органом цинского аппарата, осуществлявшим административный контроль, являлся Лифаньюань — специальное учреждение, созданное еще в ранний период существования маньчжурского государства для контактов с соседними монгольскими племенами, носившее тогда название Мэнгу ямэнь — Монгольский ямынь¹¹⁸. В 1638 г. Монгольский ямынь был преобразован в особое ведомство (министерство) — Палату

¹¹⁷ Гуревич В.П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. — М., 1983. — С. 118.

¹¹⁸ Ермаченко И.С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. — М., 1974. — С. 160; Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия: XVI — начало XX в. — Новосибирск, 1988. — С. 42.

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

Одним из органов Палаты было улясутайское управление цзянь-цзюня (русск. генерал-губернатор), наместника богдыхана на захваченных маньчжурами землях¹¹⁹. Эта должность официально возникла в 1733 г. в период войн с джунгарами, поэтому главной функцией цзянь-цзюня было командование маньчжурской армией в Монголии. Первоначально его власть как военная, так и гражданская распространялась на всю Монголию, но с назначением амбаней в Ургу, Кобдо и впоследствии на Алтай она ослабла. Это связано также с тем, что «начальное превосходство цзянь-цзюня в действительности было не институциональным, а функциональным, т.к. центр тяжести в XVII в. лежал на западе Монголии»¹²⁰. В ведении улясутайского цзянь-цзюня остались: 1) военные и гражданские дела двух западных аймаков Монголии, урянхайцев (тувинцев. — М.М.) озера Хубсугул и Танну-Ола (Тув. — М.М.), комплекс уртонов Западной Монголии; 2) верховное военное управление восточными монгольскими аймаками. В решении административных и судебных дел Западной Монголии ему помогали два улясутайских амбаны¹²¹.

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

На тувинцев было распространено новое административно-территориальное устройство, которое богдыхан ввел также для подчинившихся ему монголов. Вся территория Тувы была поделена на военно-феодальные уделы — кожууны (монг. хошуны). Процесс создания кожуунов был длительным и сложным. Формирование системы управления Монголией и Тувой кожуунного типа определялось тем, что маньчжуры сразу возложили на покоренное население выполнение военной функции: вначале в борьбе против Китая, потом против Джунгарского ханства¹²².

Став основной военно-административной единицей, кожуун управлялся местным административным аппаратом — чазакком — во главе с правителем — чагырыкчы. Последний обладал неограниченной властью в своем кожууне и утверждался маньчжурским императором с получением печати сразу на двух языках — монгольском и маньчжурском. Чагырыкчы осуществлял как военное, так и гражданское управление, поэтому в его администрации были помощники, ведавшие этими сферами — соответственно дузалакчы и хаалгачы. Высшим органом местной администрации был чыыш, созываемый раз в два-три года для решения судебных, хозяйственных и административных дел, касавшихся всего кожууна.

Вначале на территории Тувы было образовано всего четыре кожууна, позднее их число возросло до восьми. Центральная-западная часть состояла из Хемчикского (Даа) и Бейсе кожуунов, на территории которых проживало подавляющее большинство тувинского населения.

Правителям Сайн-нойоновского аймака Монголии богдыхан предоставил право управлять Бейсе кожууном, два других кожууна — Даа-ван и Нибазы достались правителям Засактухановского аймака Монголии. Кожуунами Хемчик, Салчак, Тоджа, Копсе-Холь и Оюннар управляли местные удельные князья (тув. угерда).

Политика Цинов в Туве была направлена на то, чтобы, опираясь на местную феодальную знать, сохранять здесь свое влияние, не расходуя при этом средств на

¹¹⁹ Архив СПбО ИВ РАН, Р. II, оп. 1, д. 368, л. 13.

¹²⁰ Legrand J. L'administration dans la domination sinomandchoue en Mongolie gaiq-a. — Paris, 1976. — P. 166.

¹²¹ Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь... — С. 45.

¹²² Legrand J. Op. cit. — P. 149.

содержание в регионе специальных военных гарнизонов. По официальной китайской терминологии, это была политика «ненатянутой узды»¹²³.

Каждый кожуун состоял из сумонов и арбанов (сумон состоял примерно из 150 человек, арбан — из 10; два и более сумона составляли кожуун). По территории и количеству сумонов кожууны были неравны. Бейсе кожуун, например, образовался из 17 сумонов, Хемчикский — из 10, Оюннар — из 5, Салчак, Копсе-Холь — из 4, Даа-ван, Нибазы — из 2 сумонов¹²⁴.

«В основу административно-территориальной реформы маньчжуров, — пишет Ю.Л.Аранчын, — была положена идея прикрепления непосредственного производителя к земле того или иного кожууна, для образования своеобразных военных поселений и групп хозяйств, обязанных поставлять повелителям военную силу в случае надобности и служить главным источником доходов»¹²⁵. Каждый арат, таким образом, прикреплялся к определенной территории, откочевать от которой без разрешения хозяина он не имел права, ибо новый закон, введенный богдыханом, требовал: «Никому не позволять отлучаться от своих кочевьев без позволения высших, хотя бы кто вздумал посетить своих родственников»¹²⁶.

В связи с этим А.В.Адрианов сообщает: «...стоит только сойоту (тувинцу. — М.М.) оказаться не на своей территории, как его могут просто изловить, подвергнуть пыткам и заключению в тюрьму и даже казнить смертью»¹²⁷. Законы Цинской династии действительно предусматривали смертельную казнь за малейшую попытку перейти установленные границы, но на самом деле такая мера крайне редко применялась. Зато тувинское население обязано было ежегодно платить богдыхану подать (тув. албан), а своим удельным князьям — налог (тув. ундурюг).

Китайский император, став верховным собственником земли, правом распоряжаться ею наделил тувинских удельных князей, что давало последним полную самостоятельность. По сравнению с другими вассальными народами, тувинцы жили в относительно щадящих условиях, чему способствовала географическая отдаленность и труднодоступность Тувы. По этой причине тувинские правители освобождались от несения личной военной службы при дворе императора в Пекине. Еще в 1759 г. уласутайский цзянь-цзюнь Чэнь Гунь чжаба писал пекинскому правительству, что «вновь покоренные урянхайцы похожи на зверей в горах и рыб в реках», их разве что можно оставить на произвол судьбы, предоставив возможность жить по своему усмотрению и тогда «не надобно будет хлопотать о предосторожностях, и тем самым сберегутся военные расходы»¹²⁸. Даже для самого цзянь-цзюня Тува была настолько «далекой, дикой и чужой страной», что он ни разу не удостоил ее своим визитом. Обезжая раз в три года свои владения, он доезжал только до пограничной линии караулов на Танну-Ола, к русской же границе на севере, где расположена Тува, никогда не поднимался¹²⁹.

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

Таким образом, Цинская династия осуществляла свою власть через вассалов — монгольских князей, получивших в порядке пожалования несколько тувинских кожуунов

¹²³ Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. — М., 1983. — С. 118.

¹²⁴ Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. — Новосибирск, 1982. — С. 20.

¹²⁵ Там же. — С. 20–21.

¹²⁶ Уложение Китайской палаты внешних сношений. — М., 1919. — Т. II. — С. 67.

¹²⁷ Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1881 г. // Зап. Имп. РГО. — Томск, 1888. — Т. II. — С. 350.

¹²⁸ Родевич В. Очерк Урянхайского края. — СПб., 1910. — С. 14.

¹²⁹ Там же. — С. 26.

и сумонов, и тувинских правителей во главе с амбын-нояном, получивших в наследственное владение остальную, более значительную часть территории, которой они управляли под надзором улясутайского цзянь-цзюня.

Амбын-ноян не имел права непосредственно обращаться к китайскому императору. В круг его обязанностей входили контроль за взиманием албана и ундурюга в срок, своевременное проведение, если потребуется, воинской повинности, решение судебных дел и соблюдение всех законов богдыхана.

Сроки сдачи албана, а также его размеры устанавливались цинскими властями. В основном албан уплачивался шкурками пушных зверей, но иногда он мог взиматься в виде скота.

Первым амбын-нояном Тувы был Манаджап (с 1762 по 1764 г.), монгол по происхождению. Его преемниками стали также монголы — тайджи Гомбожап и Делек Даши. Гомбожап управлял Тувой в течение 17 лет (с 1764 по 1781 г.). Весной 1781 г. он получил официальную отставку за выслугу лет и вернулся в Монголию, уступив место Делеку Даши, который успешно начал службу и заслужил от цзянь-цзюня павлинье перо с глазком, но вынужден был уйти с должности по состоянию здоровья. Он управлял Тувой с 1781 по 1786 г. На место Делека Даши был назначен мейрен-чангы Оюн Дажи, который стал родоначальником династии тувинских амбын-ноянов. С момента его правления эта должность стала наследственной, что фактически позволило сформировавшемуся классу тувинских феодалов заполучить страну в собственные руки. Хотя на долю Оюна Дажи выпал небольшой срок управления Тувой (с 1786 по 1789 г.), именно с этого времени началось становление тувинской государственности¹³⁰.

Преемниками Оюна Дажи были его сыновья Данзын и Седенбал. Первый был амбын-нояном с 1789 по 1792 г., второй — с 1792 по 1814 г. Последнего сменил его сын Бадыжап, который управлял Тувой до 1823 г., затем амбын-ноянами были младшие братья Бадыжапа — Ламажап (с 1823 по 1863 г.) и Шындазын (с 1863 по 1865 г.); с 1865 по 1899 г. — сын Шындазына — Өлзей-Очур. С 1899 по 1916 г. амбын-ноянство принадлежало сыну последнего Комбу Доржу, и, наконец, последним амбын-нояном Тувы был сын Комбу Доржу Соднам Балчыр — с 1916 по 1921 г.¹³¹

В общей сложности за период с 1762 по 1921 г. Тувой управляли 12 амбын-ноянов, из которых первые 3 были монголами, остальные — тувинцами. Самый длительный срок амбын-ноянства — 40 лет — принадлежал Ламажапу, за ним следуют Өлзей-Очур — 34 года, Седенбал — 22 года, Комбу Доржу — 16 лет и т.д.

Внедрив таким образом новое административно-территориальное устройство и многоступенчатую систему управления и контроля подвластным населением, маньчжуры стали в отношении буддизма проводить политику Мин, а не Юань, которая отличалась сугубо утилитарным подходом к нему. Если для монголов династии Юань буддизм был государственной религией, то в минском Китае он часто использовался правящей верхушкой как эффективное средство воздействия на «варварские народы». Последовав примеру минского двора, маньчжурский император Абахай, издал следующий указ: «Не разрушайте здания храмов и не забирайте находящуюся в храмах утварь. Нарушивших приказ карайте смертью. Не беспокойте находящихся в храмах монахов, не забирайте их имущество, однако записывайте число монахов и докладывайте. Не разрешаю размещаться на постой в храмах. С ослушавшихся будет спрошено за преступления»¹³².

Покровительствующая буддизму политика Цинов самым благоприятным образом сказалась на деятельности Седьмого Богдо-гэгэна Джебцуна Дамба хутухты, который и так имел достаточно высокое положение в монгольском обществе. В 1756 г. он создал в Урге цанит — буддийскую семинарию, куда начали стекаться ламы со всех концов

¹³⁰ РФ ИГИ РТ, д. 3306, л. 1-2; Архив СпбО ИЭ РАН, ф. К-1, оп. 1, д. 361, л. 11.

¹³¹ Самагалтай — первая столица Тувы. — Кызыл, 1998. — С. 67.

¹³² Ермаченко И.С. Политика маньчжурской династии... — С. 57.

монгольского мира, многие из которых не только оставались здесь на долгое время, но и поселялись на постоянное жительство¹³³.

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

В данном случае это была, как в Монголии и Бурятии, традиция Гелугпы, хотя объективности ради следует заметить, что некоторое распространение получила также традиция Ньингмапа. Таким образом, тибетизированный в целом характер тувинского буддизма так же неоспорим, как очевидна тесная культурно-историческая связь между Тибетом, Монголией и Тувой, особенно в религиозно-идеологической сфере.

В этом плане очень любопытна одна легенда, записанная Ф.Коном от тувинских информантов, в которой как раз прослеживается эта связь. В ней говорится, что однажды у Абатай-хана образовалась язва на ноге. Чтобы избавиться от нее, он стал прикладывать к ней человеческое мясо. Каждый день убивали по одному человеку, чтобы его мясом лечить хана. Однако из этого ничего не вышло, язва по-прежнему продолжала кровоточить. В один прекрасный день высший иерарх Тибета Его Святейшество Далай-лама, благодаря своим особым способностям, сумел «увидеть» эту ситуацию. Преобразовавшись в старика, он пришел в ставку Абатай-хана и убедил его, что не стоит ради собственного здоровья убивать людей, а лучше следовать учению Будды, чтобы избавиться от страданий. Затем легким прикосновением Далай-лама даровал Абатай-хану исцеление. С тех пор буддизм, утвердившись в Монголии, пришел оттуда и в Туву¹³⁴.

Успешному становлению буддизма в первую очередь способствовали политические и социально-экономические условия, сложившиеся к этому времени в Туве. Во-первых, Цинская династия проводила здесь политику, в основе которой лежал принцип «управлять соседними народами согласно их обычаям». Претворяя ее в жизнь, Цины, с одной стороны, осуществляли контакты с представителями всех направлений тибетского буддизма, с другой — оказывали явное предпочтение традиции Гелугпа, так же как в свое время династия Юань выделяла традицию Сакьяпа, а Династия Мин — Кармапа.

Во-вторых, если в соседней Монголии буддизм переживал очередной расцвет в условиях уже сложившегося классового общества и государства, то в Туве его внедрение совпало с периодом становления тувинской государственности, что придало процессу распространения буддизма более динамичный характер.

В-третьих, несмотря на то что буддизм был неприемлем для государственного управления, поскольку «он тяготел к известной свободе личности от общественных связей и подразумевал индивидуальное начало в человеке, которое проявляется на пути его освобождения от суесть мирской, личную творческую активность в выборе этого пути, ведущего к постижению истины»¹³⁵, для формирующегося господствующего класса он как раз оказался той силой, которая способствовала объединению страны. Раньше это было трудно осуществить из-за постоянной борьбы монгольских ханов за право владения

¹³³ Позднеев А.М. Монголия и монголы. — СПб., 1896. — Т. 1. — С. 66.

¹³⁴ Кон Ф. За пятьдесят лет. — М., 1936. — Т. 3–4. Экспедиция в Сойотию. — С. 35–36.

¹³⁵ Можейко ИВ. Буддийская сангха и государство в Бирме: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М, 1980. — С. 5.

отдельными тувинскими родоплеменными группами, а также из-за разобщенности и географической отдаленности последних.

В-четвертых, в Туве не было сколько-нибудь сравнимой с буддизмом религиозно-идеологической системы, способной существенно ему противостоять. Конфликт, возникший на ранних стадиях между буддизмом и господствовавшим до этого шаманством, не был благодаря гибкости и веротерпимости первого острым и непримиримым. Кроме того, процесс становления тувинской государственности требовал от правящей элиты замены институционального неоформленного шаманства более действенной, социально организованной религией, способной не только конкурировать с местными родоплеменными культами, но и вступить в достойное партнерство с зарождающимися органами светской власти.

В-пятых, буддизм не противоречил интересам основных социальных слоев Тувы. Для аратов и особенно беднейшего населения он был привлекателен тем, что предоставлял им возможность приобщиться к грамотности, получить образование в монастырской школе — это открывало для них большие перспективы, нежели те, которые они имели. Для тувинского чиновничества, которое отождествляло свои интересы с интересами государственной власти, буддизм был удобен тем, что, отвергая социальные барьеры, он призывал своих последователей к равенству, терпимости и состраданию, что было весьма необходимо для общества, между отдельными слоями которого пролегла почти непреодолимая грань.

Действительно, резкое классовое расслоение среди тувинцев, их социальное и имущественное неравенство были настолько велики, что об этом упоминает практически каждый исследователь, посетивший Туву в то время. Я.Крыжин, например, побывавший там в 1858 г., отмечает: «Между этим скотоводным народом есть несколько очень богатых людей, владеющих более чем 1 000 штуками скота; но огромное большинство народа бедно»¹³⁶. В хозяйстве крупного скотовладельца Өлзей-Очура, который ту пору был амбын-нояном Тувы, имелось до 4 000 лошадей, 1 500 голов крупного рогатого скота и огромное количество овец; У чангы Оюннарского кожууна — 4 000 лошадей, 1 000 голов крупного рогатого скота, 400 овец и 200 верблюдов¹³⁷. Однако, как справедливо замечает Н.Ф.Катанов, в общей массе тувинцы очень бедны, на одного состоятельного приходится 99 бедных¹³⁸. Бедняки «преимущественно живут охотой на сурков, мясо которых едят, а шкуры продают от 5 до 15 копеек за штуку»¹³⁹.

Семьи аратов-бедняков часто вынуждены были брать от баев (русс. богачи) скот на выпас. В этом случае они кочевали вместе со своими хозяевами и были от них экономически зависимы. «При въезде в улус сразу бросается в глаза одна юрта, большая и как бы прочнее остальных, — пишет Ф.Кон. — Возле такой юрты ютятся три-четыре, редко больше, юрт бедняков, пользующихся лошадьми и рогатым скотом богача по мере нужды и являющихся пастухами табунов бай кизи (богача)»¹⁴⁰. Такие бедняки, по мнению того же Ф.Кона, потому и работали на богачей, что не имели средств производства, в данном случае скота, в том размере, который позволил бы им вести самостоятельное хозяйство. Став крепостными, они автоматически вступали со своим работодателем в определенные отношения, являющиеся основой феодального способа производства.

В сложившихся условиях резкой классовой дифференциации наиболее подходящим интегрирующим и стабилизирующим фактором был буддизм, который с

¹³⁶ Цит. по: Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX в.). — М., 1956. — С. 168.

¹³⁷ Там же. — С. 191.

¹³⁸ Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана: Приложение к XXIII тому Записок АН. — СПб., 1893. — С. 4.

¹³⁹ Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы... — С. 171.

¹⁴⁰ Цит. по: Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы. — М.; Л., 1934. — Ч. 1. Дореволюционная Тува. — С. 88.

успехом выполнял эти функции в соседней Монголии и к тому же был достаточно хорошо известен тувинцам по предыдущим временам. Только на этот раз буддизм проявил свойственные ему «централизаторские» тенденции на тувинской почве, где для этого уже имелись предпосылки. Как отмечает Г.М.Бонгард-Левин, буддизм считает наличие централизованной власти важным условием «защиты морали», не случайно его зарождение совпало по времени с возникновением государственных образований, с победой принципа централизации над племенной раздробленностью¹⁴¹. В Туве проблема преодоления раздробленности не стояла так остро, как это было в свое время в Монголии после падения Юаньской династии, но задача объединения страны была весьма насущной.

Помимо всего прочего, в буддизме оказалось ценно еще и то, что он предлагал своим последователям универсальный путь спасения, который предназначался для всех людей, независимо от их социальной и сословной принадлежности, имущественного положения и уровня развития. Раскрывая характер буддийского учения, С.Ф.Ольденбург пишет: «Буддизм привлекал больше всего тем, что учил любить людей и помогать им, не думая о себе, учил не бояться смерти, и это особенно важно, т.к. страх не дает человеку спокойно жить; и еще, что не менее важно, буддизм учил человека всегда помнить, что он отвечает за свои поступки и даже за свои помыслы и что только тот, кто твердо сознает эту ответственность и понимает ее, живет настоящей, хорошей жизнью»¹⁴².

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

В одном из источников сообщается, что 18-го числа 4-го лунного месяца 1854 г. амбын-ноян Ламажап, обеспокоившись прекращением поступлений средств в казну Самагалтайского хурэ, что стало угрожать срывом регулярных служб в его главном храме, обратился к правителям Бейсе кожууна чангы Серену и Назыну с просьбой «проводить разъяснительную работу среди аратов, чтобы они могли принести жертву в пользу церкви Пандита Кутукт (Богдо-гэгэна Джебцуна Дамба хутухты. — М.М.)». Для сбора средств он направил в кожуун четырех человек во главе с ламой Лочааном.

Далее говорится о том, что монгольский угерда Цультим Гомбо, удовлетворяя просьбу амбын-нояна Ламажапа, направил к нему 22-го числа 3-го лунного месяца 1856 г. ламу Сонама в сопровождении небольшой свиты, состоящей из шести человек. По прибытии в ставку монгольский лама согласно договоренности совершил в хурэ 19 специальных обрядов, способствующих укреплению власти Богдо-гэгэна на территории всей Тувы.

Довольно настойчивой была политика амбын-нояна Ламажапа по подготовке лам из числа самих тувинцев, для чего он неоднократно приглашал в Туву лам-учителей из Монголии. По его приглашению в ставку хемчикского угерды пожаловал лама Чонроп с двумя шаби (с монг. ученики). Для него специально с 10 сумонов собрали мальчиков-хуураков (с тув. послушники), которых он начал обучать монгольскому и тибетскому языкам, чтению и письму, основам буддийских знаний. Вслед за ним приехал лама-астролог Даржаа со своим шаби-помощником Самданом. Для него была набрана новая группа послушников. Вскоре лама Даржаа заболел и умер, тело его перевезли в Монголию. Его ученик Самдан остался жить в Туве, но, женившись и сложив с себя монашеские обеты, он вызвал недовольство тувинских властей, которые сразу же доложили об этом в Монголию и поставили вопрос о его досрочном отзыве¹⁴³. Попытки

¹⁴¹ Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. — М., 1980. — С. 101.

¹⁴² Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. — Пг., 1919. — С. 6.

¹⁴³ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 24, л. 8, 21, 27, 32, 39, 45.

тувинских властей «блюсти нравственность» в монашеской среде ради блага всего народа были далеко не единичными и, очевидно, их следует понимать как стремление утвердить морально-этические принципы буддизма в качестве основополагающих, по которым можно регулировать общегражданские нормы морали и права.

При амбын-нояне Өлзее-Очуре отмечается усиление позиций буддизма в Хемчикском кожууне. Там по его приказу в 1870 г. была устроена большая пуджа, для проведения которой хемчикский угерда Базыр собрал с жителей сумонов Монгуш, Ондар, Хомушку, Улуг-Ооржак, Биче-Ооржак, Улуг-Ховалыг, Иргит, Кара-Монгуш и Саая 800 кг далгана (тиб. цампа), 480 кг топленого масла, 48 пачек чая, 80 кг сахара, 6 кг соли и других продуктов. Служба сопровождалась огромным скоплением народа и обильным угощением¹⁴⁴.

Через некоторое время амбын-ноян Өлзей-Очур направил в Хемчикский кожуун монгольского ламу Санчая для обучения тувинских хуураков. Тот для этой цели выписал из казны монгольского Даа хурэ канцелярские принадлежности, тома Ганджура, статуэтки буддийских божеств и выехал в кожуун. Прибыв в ставку хемчикского угерды, лама Санчай обнаружил, что буддизм развивается здесь повсеместно, собирая вокруг себя десятки тысяч аратов¹⁴⁵.

Монголия, обеспечивая Туву своими ламами-учителями, воспринимала тувинцев, очевидно, как своих должников. Так, однажды улясутайский зангиа (тув. чангы) Хевей Амбыс призвал всех правителей Танды-Урянхая (Туву. — М.М.) «отпраздновать всем миром» 60-летие великого ламы монгольского Шериг хурэ Хувана Тайсу и пожертвовать ему самые лучшие подарки. Он обратился к амбын-нояну Өлзею-Очуру с просьбой выделить для этой цели чиновника, снабдить его подарками и заблаговременно отправить в Улясутай, где он будет ждать начала предстоящих юбилейных торжеств. Өлзея-Очура попросили также позаботиться о подарках для высших монгольских чиновников¹⁴⁶.

Во времена амбын-нояна Өлзея-Очура тувинские ламы начали активно посещать Монголию, чтобы получить там образование. Иногда они отправлялись непосредственно в Тибет, но и в этом случае их путь часто пролегал через Монголию.

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

Амбын-ноян Өлзей-Очур утвердил Чула мөргүлү, Цам и Майдыр в качестве официальных праздников буддийского календаря, в них он сам отныне принимал участие на правах почетного гостя и правителя всей Тувы¹⁴⁷.

В этот период буддизм как никогда имел успех в центральных и западных частях Тувы — в Хемчикском и Бейсе кожуунах; его распространением здесь занимался один из влиятельнейших ноянов Хемчика — Монгуш Хайдып. В архивных источниках содержатся интересные и малоизвестные факты из его биографии, которые характеризуют его как незаурядную личность, сыгравшую очень видную роль в истории тувинского народа.

¹⁴⁴ Там же, д. 54, л. 10.

¹⁴⁵ Там же, д. 38, л. 5.

¹⁴⁶ Там же, д. 120, л. 1.

¹⁴⁷ Там же, д. 84, л. 7.

Относительно социального происхождения Монгуша Хайдыпа существуют разные версии. В литературе иногда встречается мнение о том, что он был якобы незаконнорожденным сыном бедной аратки, сумевшим благодаря хитрости и угодливости пробиться в высшие слои общества¹⁴⁸. Несостоятельность подобной точки зрения легко подтверждается архивными источниками, которые сообщают, что Монгуш Хайдып родился в 1859 г. в Хемчикском кожууне в княжеской семье. Его дядя по отцовской линии ноян Дугер был восьмым правителем Хемчика. Девятым стал ноян Адай-Монгуш Сарай, которого в 1885 г. при активной поддержке местной верхушки сместил Хайдып, т.к. тот не справлялся со своими обязанностями.

В 1890 г. благодаря содействию улясутайского цзянь-цзюня, Хайдып был назначен угердой Хемчикского кожууна¹⁴⁹. По некоторым данным, он истратил до 60 тыс. лан серебра (примерно 90 тыс. рублей) на подарки в Улясутае, взамен получив фамильную печать, красный шарик и павлинье перо на шапку, что автоматически делало его независимым от амбын-нояна¹⁵⁰. Именно с этого времени институт верховной власти в Туве, до этого концентрировавшийся в ставке амбын-нояна в Самагалтае, стал постепенно перемещаться в ставку нояна Хайдыпа, которую он перенес из Ак-Туруга в Чадан.

По данным Р.Кабо, в начале 1900-х годов в основных кожуунах Тувы численность коренного населения составляла 56 300 человек, из них 35 600 человек проживали в Хемчикском и Бейсе кожуунах, которые впоследствии слились в один Дзун-Хемчикский¹⁵¹. Чаданская долина, объединявшая эти кожууны, была самой густонаселенной частью Тувы, т.к. здесь имелись пригодные для скотоводства и земледелия условия. Поэтому думается, что перенос ставки был вполне сознательным актом Хайдыпа.

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

В начале 1892 г. у пастуха Хайдыпа Номчуулы Монгуша родился сын. С согласия родителей Хайдып усыновил мальчика, совершив положенные в таких случаях обряды и подношения. Ламы нарекли новорожденного Буяном-Бадыргы. Этот факт подтверждает то влияние, которое ламы оказывали на представителей светской власти, включая даже их личную жизнь.

Когда Буяну-Бадыргы исполнилось 6 лет, Хайдып нанял для него домашних учителей. Известный монгольский лама Уржунт Оскал обучал мальчика монгольскому и тибетскому языкам, буддийской философии, математике и астрологии. Русский учитель Шуруку (русс. Шура) Ряхлов давал ему уроки русского языка.

Реформаторская деятельность Хайдыпа постепенно набирала силу и размах. В 1897 г. он пригласил в свою ставку монгольского хутухту, который по его просьбе совершил несколько больших пудж и обучил тувинских лам основным обрядам и ритуалам¹⁵². Спустя три года для освящения Танну-Олы был приглашен другой монгольский хутухта Нара Панчен. Для проведения обряда освящения Хайдып приказал своим чиновникам собрать с населения 1 000 лан серебра, 10 юрт, 60 баранов, 60 плиток чая, 400 кг муки, 100 кг сахара, дров на 20 волах, 40 верблюдов, 60 лошадей.

¹⁴⁸ Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы... — С. 182.

¹⁴⁹ РФ ИМБТ СО РАН, инв. №846, л. 3.

¹⁵⁰ Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы... — С. 81.

¹⁵¹ Там же. — С. 65.

¹⁵² ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 192, л. 8.

Ответственным за проведение этого мероприятия он назначил чангы Чамба. Хайдып отправил 15 человек, чтобы они встретили на границе высокого гостя и благополучно препроводили его до ставки. К его приезду также собрали с 10 сумонов кожууна 106 мальчиков восьмилетнего возраста для посвящения их в хуураки¹⁵³.

В 1899 г. от сильного пожара пострадал главный храм в Улясутае. Хайдып по просьбе амбын-нояна Комбу Доржу организовал сбор средств с жителей кожууна для его восстановления, продемонстрировав таким образом готовность поддерживать своих соседей-единоверцев. В 1906 г. он отправил в Тибет группу тувинских чиновников для подношения даров Далай-лам XIII и получения от него благословения. Позже Хайдып занялся распространением Ганджура и Данджура в Туве. Он поручил ламе Цаглануа переписывание текста, для чего закупил специальную бумагу у русского купца на сумму 3 тыс. рублей¹⁵⁴.

В 1908 г. Хайдып, сделав очередное подношение улясутайскому цзянь-цзюню в размере 17 тыс. лан серебра, получил в свое подчинение Бейсе кожуун. Став полноправным правителем двух крупных как по территории, так и по численности населения кожуунов он поставил в своей ставке белую войлочную юрту, которая служила ему домом для правосудия и официальной резиденцией одновременно. Д.Каррутерс отмечает, что возле входа в юрту были подвешены орудия пытки, которые служили предостережением для потенциальных злоумышленников. Это были тяжелые кожаные ушные ударники, раздробители пальцев и различного вида плети. Внутренность юрты отличалась поразительной чистотой и была украшена голубой материей и красным войлоком, а по бокам стояли диваны и комоды китайского производства¹⁵⁵.

В возрасте 49 лет Хайдып угерда тяжело заболел. Причина его внезапной болезни не вполне ясна. Есть данные о том, что Хайдып заболел в результате отравления, организованного чиновниками губернатора Иркутска после того, как им не удалось склонить его на свою сторону в вопросе, касавшемся русско-тувинских отношений. Несговорчивость Хайдыпа в отношениях с русскими отмечают также Г.Е.Грумм-Гржимайло и Н.А.Шойжелов¹⁵⁶. Однако существуют и другие точки зрения в оценке Хайдыпа. В определенных кругах он действительно считался человеком, враждебно настроенным по отношению к русским, но народ видел в нем умного и дальновидного политика, с одной стороны, не скрывавшего, что опасается за свой малочисленный народ, который постепенно может оказаться оттесненным и подавленным, если допустить прочное оседание русских в Туве, но, с другой стороны, умевшего находить с русскими общий язык в спорных вопросах. В.Родевич отмечает, что Хайдып угерда «был справедлив, если тувинцы незаслуженно обижали русских, мог наказать провинившихся»¹⁵⁷. Сами же тувинцы вспоминают: «Хайдып часто внушал своим чиновникам, что у русского человека простая и добрая душа, он тебя никогда не оставит в беде: будешь тонуть — русский человек спасет тебя или умрет, спасая тебя»¹⁵⁸. Возможно, такая неоднозначность фигуры Хайдыпа и стала в конце концов причиной его драматической судьбы.

В литературе также высказывается версия о самоубийстве Хайдыпа, совершившееся из-за боязни предстоящего суда над ним, который готовили русские власти за то, что он самовольно передвинул государственные границы на северном склоне Саян. Покончил с собой Хайдып якобы в Пекине в марте 1909 г., что совершенно не

¹⁵³ Там же, д. 42, л. 3–6.

¹⁵⁴ Там же, д. 192, л. 14, 117–118, 142.

¹⁵⁵ Каррутерс Д. Неведомая Монголия. — Пг., 1914. — Т. 1. Урянхайский край. — С. 198.

¹⁵⁶ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1930. — Т. III, вып. 2. — С. 545; Шойжелов Н.А. Тувинская Народная Республика. — М., 1930. — С. 20–21.

¹⁵⁷ Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 22.

¹⁵⁸ Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 1990-е годы. — М., 1999. — С. 99.

соответствует действительности¹⁵⁹. Большинство информантов, в том числе лично знавших Хайдыпа, настаивают на версии об отравлении.

Перед смертью Хайдып завещал свои полномочия Буяну-Бадырғы, вопреки желанию его жены видеть преемником своего мужа их родного сына Севена. Умер Хайдып угерда весной 1909 г. По одной версии, прах его был установлен в специальном субургане во дворе Верхнечаданского хурэ, по другой — тело его, предварительно девять раз обернув белой тканью, положили в деревянный ящик на постаменте в местечке между Хендергеем и Шеми, что недалеко от его чаданской ставки. Вторая версия выглядит более достоверно, т.к. традиция устанавливать в субурганах прах наиболее отличившихся своими заслугами людей, столь хорошо известная в Тибете и Монголии¹⁶⁰, в Туве практически не имела распространения.

При жизни и после смерти Хайдыпа в народе уважительно называли «Буурул ноян» (букв. седовласый), т.е. «мудрый князь». Его популярность и влияние в обществе были значительно выше, чем у амбын-нояна, позиции которого заметно пошатнулись именно с выходом на политическую арену Хайдыпа утерды. Объективно Хайдып был первым представителем правящей элиты Тувы, власть которого перешагнула за рамки его собственного владения и породила притязания на более высокий статус-титул «Бүгүде хаан» (русс. Всетувинский хан), который при его жизни им так и не был достигнут. Возможно, это обстоятельство явилось одной из причин того, что у тувинцев не было официальной концепции государственной власти, как, например, у монголов в разработанной еще при Хубилай-хане и записанной в дошедшей до наших дней «Цагаан туух».

Вскоре после смерти Хайдыпа его сын Буян-Бадырғы съездил в Улясутай, где его официально назначили угердой Хемчикского кожууна. Личность его до сих пор оценивается неоднозначно. Как и в случае с его отцом, здесь встречаются противоположные мнения. Официально за ним закрепилась репутация очень крутого правителя, часто проявлявшего деспотизм по отношению к своим подданным¹⁶¹. Некоторые видели в нем ярого националиста, выступавшего против сближения тувинцев с русскими. Другие считали его выскочкой, который возвысился над остальными исключительно благодаря большому состоянию своего отца. Однако общественное мнение о Буяне-Бадырғы было совершенно иным. Так, в одной из характеристик говорится, что «Монгуш Буян-Бадырғы хорошо образован, имеет приличное состояние... Раньше и сейчас пользуется непререкаемым авторитетом у населения. В обращении с массами лоялен, держится всегда непринужденно, интеллигентный»¹⁶².

По свидетельству многих современников, Буян-Бадырғы вовсе не был человеком тщеславным, стремившимся к власти, но из общей массы он действительно выделялся своей образованностью, чистоплотностью и нетипичной для тувинцев внешностью. В.Мачавариани, имевший опыт личного общения с ним, сообщает, что имея европейское лицо и отсутствие монгольских скул, по отцовской и материнской линии Буян-Бадырғы все же был чистокровным тувинцем. Отмечая его хорошие манеры, В.Мачавариани пишет: «Войдя в комнату, он снял шапку и замшевые перчатки. Руки абсолютно чистые, с маленьким маникюром. Подал руку, сказал по-русски «здравствуйте» и не садился, пока не сел я»¹⁶³.

В воспоминаниях о Буяне-Бадырғы есть также немало свидетельств о его благородстве. Например, когда его родные сестры Байырды-Белек и Дембижей остались

¹⁵⁹ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 546.

¹⁶⁰ РФ ИМБТ СО РАН, инв. №846, л. 4; Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. — СПб., 1887. — С. 272; Козлов П.К. Тибет и Далай-лама. — Пг., 1920. — С. 49.

¹⁶¹ Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 38.

¹⁶² РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 212.

¹⁶³ Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Туву. — М.; Л., 1930. — С. 73–75.

сиротами, он забрал их к себе в ставку. Так же он поступил с двумя сыновьями старшего брата Чамбала, когда тот овдовел и по причине крайней бедности не мог содержать своих детей. Однажды, оказавшись по приглашению местных правителей в Бай-Тайгинском кожууне, он сурово наказал чиновников за их попытку предложить ему наложницу. С этого момента Буян-Бадьргы стал публично признавать необходимость уважительного отношения к женщине, чего до него ни один правитель не делал. Когда попытались выдать замуж за сына богатого человека его сестру Байырды-Белек против ее воли, Буян-Бадьргы не дал согласия на этот брак. В.Мачавариани вспоминает, как в одной из бесед с ним Буян-Бадьргы сказал: «Народ мы маленький, нам нужно расти. Чтоб существовать, мы должны питать достаточное уважение к женщине»¹⁶⁴.

Политика Буяна-Бадьргы по отношению к буддизму, по сути, была продолжением дела его отца. В официальных письмах, адресованных чиновникам на местах, он настаивает на необходимости осуществлять переводы буддийских текстов на тувинский язык. Для этого он предлагает организовать отбор наиболее грамотных лам, способных справиться с этой работой¹⁶⁵. Летом 1909 г. Буян-Бадьргы обращается с официальной просьбой к улясутайскому цзянь-цзюню беспрепятственно пропустить через границу верующих аратов из Тувы, которые едут в Ургу на поклонение Восьмому Богдо-гэгэну Джебцуна Дамба хутухте. В числе паломников, как утверждают источники, была и его приемная мать¹⁶⁶.

А.М.Позднеев, наблюдавший одно из таких поклонений Богдо-гэгэну, пишет: «Оно совершается на площади, перед дворцом гэгэна, летом через день, зимою несколько реже, иногда через 5 и 6 дней... Толпы поклонников усаживаются длинными рядами прямо от ворот гэгэновского дворца и в этом положении ожидают его появления. Можно удивляться, с каким благоговением смотрят все они в сторону, откуда должен появиться гэгэн народу и какая тишина царствует во все это время, длящееся для некоторых иногда два и три часа». Он объясняет причину столь высокой популярности Богдо-гэгэна следующим образом: «Сравнительная замкнутость и недоступность хутухты, равно как и та внешняя обстановка и величие, в которых он является народу, действуют на массу также поразительно. Вот почему к хутухте со всех сторон тянутся толпы поклонников и не только халхасцев, но также дербетов, тангутов»¹⁶⁷, наконец, бурят, калмыков и тувинцев.

«Паломничество бурят в Ургу на поклонение хутухте очень здесь развито, — пишет Г.М.Осокин, — начинается оно раннею весной и продолжается до глубокой осени. Уезжают паломники обыкновенно группами в 10–15 человек и более»¹⁶⁸. Наш информант Мыдыкма Мамылдай (род. в 1913 г. в Эрзинском кожууне) подтвердила, что такие поездки были популярны и среди тувинцев. Она сама, будучи ребенком, несколько раз с родителями ездила в Ургу, на дорогу у них уходило не менее 15 суток¹⁶⁹. В.Попов, наблюдавший «довольно большой караван урянхов (тувинцев. — М.М.), возвращавшихся из города Урги, куда более религиозные урянхи ездят на поклон Богдо-гэгэну», справедливо отмечал, что, отправляясь за тысячу верст, такие паломники тратили порядочные средства на дорогу и подношения¹⁷⁰. Так что паломничество в Ургу к Богдо-гэгэну было привилегией исключительно зажиточных слоев общества. Они же имели возможность отправлять своих сыновей на учебу в монастыри Монголии и Тибета.

В последние годы жизни Хайдып угерда собирался официально пригласить в свою ставку Восьмого Богдо-гэгэна Джебцуна Дамба хутухту, однако осуществить это удалось

¹⁶⁴ Там же. — С. 73.

¹⁶⁵ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 246, л. 105.

¹⁶⁶ Там же, д. 291, л. 111-116.

¹⁶⁷ Позднеев А.М. Монголия и монголы... — С. 563.

¹⁶⁸ Цит. по: Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. — Кызыл, 1992. — С. 49.

¹⁶⁹ РФ ИГИ РТ, д. 881, л. 11.

¹⁷⁰ Попов В. Через Саяны и Монголию. Очерк путешествия. — Омск. 1905. — Ч. 1. — С. 130.

уже его сыну Буяну-Бадыргы. По его приглашению в 1910 г. Туву посетил Восьмой Богдо-гэгэн. В.Родевич, проезжая через Хемчикский кожуун, стал свидетелем этого визита. Он пишет: «Для кормления и услуги гэгэна и его свиты и всего монастыря была назначена целая большая сойотская (тувинская. — М.М.) деревня, гэгэну и его желаниям вообще отказа нет, он святой и сойоты доставляют ему скот и всякое добро для отвоза в Монголию именно столько, сколько он пожелает»¹⁷¹.

Личность Восьмого Богдо-гэгэна многими исследователями оценивается неоднозначно. Предыдущий Седьмой Богдо-гэгэн умер в 1871 г. (по другим данным в 1868 г.). Через несколько лет, как это принято в тибетской традиции, по просьбе Далай-ламы XIII, поисковая группа отыскала в Тибете по определенным признакам новое воплощение Джебцуна Дамба хутухты. До 4 лет этот мальчик жил со своей матерью во дворце Далай-ламы. Потом его разлучили с ней и отвезли в Ургу, где его воспитанием и образованием занялись известные монгольские ламы.

М.Ф.Люба, много лет проработавший в российском консульстве в Урге, писал в 1912 г., что хутухта «склонен к разгулу и безумному мотовству», у русских купцов он покупает «целые склады вещей, решительно никому не нужных», имеет жену, от которой родился сын Тойн-лама, частенько выпивает и устраивает оргии. Но, несмотря на свои пороки, он, как признают многие исследователи, оказался способным политическим и государственным деятелем¹⁷². Власть его носила не только духовный, но и светский характер, о чем свидетельствует изданный им указ, в котором религия и государство сливаются в одно целое. Высокий авторитет Богдо-гэгэна некоторые объясняют тем, что за время существования этой линии реинкарнаций в Монголии было установлено полное учение буддизма — Сутра и Тантра. Это позволило причислить Богдо-гэгэна к лику святых. Его влияние на монголов было настолько неограниченным, что китайские чиновники только через его посредство могли управлять «туземными монгольскими племенами»¹⁷³.

Интересно, что вера монголов в могущество и величие Богдо-гэгэна почти всегда оставалась непоколебимой, в их благоговейном представлении он продолжал быть божеством, перед которым «можно падать только ниц в сознании своего ничтожества»¹⁷⁴.

Кутежи гэгэна, как отмечает А.М.Позднеев, нисколько не уменьшали его обаяния для народа, который на всякую эксцентричность в его поведении смотрел как на нечто загадочное и все его поступки старался объяснять на основании своих священных писаний¹⁷⁵.

В Туве Богдо-гэгэна почитали так же высоко, как в Монголии. Его роль здесь как духовного наставника была чрезвычайно велика. Однако причина такого отношения к нему, скорее всего, кроется в традиции преклонения перед властью имущими, которая сложилась на Востоке и кое-где даже приняла характер культа. Объясняя природу чинопочитания в Туве, Н.А.Шойжелов пишет: «Урянхайцы представляют собой глубоко угнетенный народ, и потому у него чувство страха выше всего. Жестокие наказания правителей и беззастенчивая расправа чиновников воспитали в урянхае такую дисциплину почтения к своим властям, что слово правителя считается законом»¹⁷⁶.

Робость тувинцев перед властями отмечают многие исследователи. В.Родевич, например, сообщает, что тувинцы по природе довольно живые и общительные люди, даже немного развязные, но перед своим начальством и незнакомыми русскими они делаются робкими и покорными¹⁷⁷. Английский путешественник Д.Каррутерс замечает, что

¹⁷¹ Родевич В. Урянхайский край и его обитатели. — СПб., 1912. — С. 161.

¹⁷² Цит. по: Белов Е.А. Россия и Монголия: (1911-1919 гг.) — М., 1999. С. 53–54.

¹⁷³ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 483.

¹⁷⁴ Там же. — С. 563.

¹⁷⁵ Там же. — С. 549.

¹⁷⁶ Шойжелов Н.А. Тувинская Народная Республика... — С. 16.

¹⁷⁷ Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 19.

тувинцы проявляют самостоятельность только вращаясь в узком кругу своих личных дел, но всегда ощущают растерянность и сильный страх, когда им приходится сталкиваться с чем-то незнакомым. Над таким народом, как он справедливо считает, с легкостью может господствовать всякий, кто имеет сильную руку или обладает, хотя бы внешне, высшим познанием¹⁷⁸.

Будучи столь забитыми и угнетенными, большинство аратов воспринимали буддизм, насаждаемый им «сверху», безропотно и пассивно. Не понимая истинного смысла учения, они ограничивались лишь поклонением Будде, часто сводившимся к бесконечному повторению мантры будды Авалокитешвары «ом мани падме хум», которая изображалась верующими везде: на скалах и утесах, на холстах и различных культовых предметах, на стенах и дверях буддийских храмов. Чтению вслух мантр и молитв в буддизме придается очень важное значение, поскольку считается, что звуки сами по себе обладают великой мощью, всепроникающей сущностью, даже если не понимать их смысла; достаточно многократно повторять их, чтобы в течение одной жизни накопить столько заслуг, сколько другие смертные могут накопить в лучшем случае за тысячу перерождений. Многолюдные собрания молящихся в храме, по представлениям буддистов, усиливают эффект, кроющийся за звуками мантр.

Буддизм, таким образом, приняв весьма простую форму выражения, уверенно шагнул в народные массы. Труднодоступность своего учения он успешно компенсировал пышной обрядовой практикой, разработанной и внедренной в свое время в Тибете и Монголии ламой-реформатором Цонкапой (род. в 1357 г.), который также выработал новый устав буддийской общины и усовершенствовал организационную структуру буддийских монастырей. Обрядовая сторона невольно вытесняла само содержание буддизма. Это в итоге привело к тому, что внешняя форма обрядов стала важнее, чем их внутреннее содержание.

Форма буддизма, сложившаяся в Туве, была его национальной разновидностью, которую он приобретал в каждой стране, куда проникал. Поэтому говорить о единой системе буддизма как мировой религии нет оснований, можно только признать многообразие его национальных форм. В то же время на уровне философии и йоги общеподдизмское единство продолжало сохраняться.

Значение Цинского периода в становлении и развитии тувинского буддизма трудно переоценить, хотя, конечно, по сравнению с тибетским и монгольским, он был менее развит. По мнению В.П.Васильева, чем больше численность лам, тем больше процветает буддизм. В этом отношении Тува, как он считает, далеко отстала и от Тибета, где, по словам Уэдделя, каждый шестой — восьмой человек — лама, и от Монголии, где число лам, по сведениям А.М.Позднеева, составляло 20% всего населения¹⁷⁹.

Однако, если сравнивать темпы распространения буддизма в Монголии и Туве, следует признать, что в Туве они были гораздо выше. Буддизму в Туве потребовалось меньше времени, чтобы пройти путь от появления первых лам-миссионеров до признания его светской властью в качестве официальной религии тувинцев. Если в Монголии прошло 700 лет со времени проникновения туда буддизма и до времени его стремительного расцвета, то в Туве — чуть более полутора веков, которые пришлось как раз на Цинский период. В его пределах можно выделить по крайней мере два этапа. На первом этапе (конец XVIII — вторая половина XIX в.) происходило прежде всего количественное накопление: рост числа буддийских храмов и появление первых монастырских комплексов, увеличение их размеров и числа служителей в них. На втором этапе (конец XIX — начало XX в.) произошли уже качественные изменения, определившие не только социальную структуру каждого монастыря, но и положение

¹⁷⁸ Каррутерс Д. Неведомая Монголия... — С. 226–227.

¹⁷⁹ Васильев В.П. Религия Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм // Журн. Министерства Народного Просвещения. — 1873. — №4. — С. 5; Ламаизм // Брокгауз и Ефрон. Энциклопедия слов. — Т. XVII. — С. 286; Waddell. Buddhism of Tibet, or Lamaism. — London, 1895.

сангхи как самостоятельной социально-политической силы, с которой считалась светская власть.

Поскольку буддизм в Туве делал первые шаги при непосредственном участии представителей правящей верхушки, стремившихся шире и глубже внедрить его в тувинскую среду, распространение его здесь происходило исключительно «сверху». Попытки пропаганды его «снизу» практически не отмечены, т.к. эти слои общества по-прежнему продолжали оставаться во власти народных верований, в первую очередь шаманства. Шаманство и буддизм в целом воспринимались как две самостоятельные религиозные системы, каждая из которых имела свою сферу действия, поэтому вопрос об их соперничестве и тем более борьбе не стоял. Соперничество между ними имело место только тогда, когда буддизм рассматривался не как религия, а как морально-этическое учение, но и в этом случае оно было вполне преодолимым благодаря умению буддизма приспособиться к традиционным культам, придать им такие формы, которые одновременно и отвечали чаяниям народа, и служили поддержанию существующего общественного порядка.

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

В узком смысле государственная идеология, как это принято понимать, есть идеология государственного управления. Так, в Тибете буддизм не только играл роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления. Применительно к Туве вряд ли можно считать, что буддизм в рассматриваемый период освящал принципы государственного строя страны, систему управления и «кадровую политику», а также основы взаимоотношений между властью и имущими и их подданными и между различными социальными группами тувинского общества. Поэтому правильнее рассматривать буддизм в Туве как государственную религию, поскольку он идеологически не подчинил себе институт власти, а сумел лишь приспособиться к существующей политической системе и стать ее если не главной, то во всяком случае существенной частью.

МОНАСТЫРИ

Строительство монастырей на территории Тувы стало важнейшим свидетельством распространения буддизма в стране. Местом расположения первых хурэ была территория Оюннарского кожууна (современный Эрзинский и Тес-Хемский кожууны), примыкающая к Северо-Западной Монголии; именно отсюда шло проникновение и распространение буддизма среди тувинцев. На карте Тувы XIX — начала XX в. вплотную к этой территории примыкает ряд храмовых строений по реке Тес-Хем и ее притокам. Первый монастырь — Эрзинский (Кыргызский) — был построен в 1772 г., другой, самый крупный в этом кожууне, Самагалтайский (Оюннарский) — в 1773 г.¹⁸⁰ Эти монастыри стали первыми очагами буддийской экспансии, и тувинские родоплеменные группы, жившие в Оюннарском кожууне, первыми были обращены в буддизм.

Распространению и утверждению буддизма весьма активно способствовал представитель местного княжеского рода, правитель Оюннарского кожууна ноян Оюн Дажы, впоследствии ставший первым тувинским амбын-нояном Тувы, до него на этом посту сменились три монгольских предшественника. По его инициативе был построен Самагалтайский хурэ, который вскоре приобрел статус родового монастыря всех тувинских амбын-ноянов. Место для его строительства, как утверждают источники, было

¹⁸⁰ РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 175-179; РФ ИМБТ СО РАН, инв. №37, л. 63.

выбрано ламами, но после строительства хурэ дисциплина лам в нем резко ухудшилась. Они перестали заучивать тексты буддийских книг, начали вести себя безнравственно и разнузданно, что обеспокоило Оюна Дажы. Решив, что это может не только дискредитировать буддийское учение, но и серьезно подорвать авторитет представителей светской власти, выступивших инициаторами этого проекта, Оюн Дажы приказал своим чиновникам и монастырской верхушке принять меры по устранению подобной ситуации.

На совете, который был созван по этому поводу, ламы, прибегнув к особым гаданиям, «установили», что место для хурэ было выбрано неудачно — хозяйкой данной местности якобы является женское божество, оно и оказывает разлагающее влияние на лам. Было решено перенести хурэ на другое место.

Во время вторичного строительства Самагалтайского хурэ ургинский Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта обратился к правителям кожууна с заявлением, в котором он обещал, что отныне ламы Сайн-нойоновского аймака Монголии будут покровительствовать ламам Самагалтайского хурэ. В честь предстоящего открытия хурэ Богдо-гэгэн передал через своих посыльных в качестве подарка бронзовую статую божества-охранителя буддийского учения Махакалы. Впоследствии при Самагалтайском хурэ был построен специальный дуган в честь этого божества¹⁸¹.

Вслед за первыми монастырями стали строиться другие, постепенно они появились во всех кожуунах Тувы. В Бейсе кожууне были построены монастыри Бай-Кара (в 1809 г.), Чаа-Хол (в 1811 г.), Сарыг-Булун (в 1824 г.); в Тоджинском — Өвгөн (в 1815 г.); в Оюннарском — Нарын (в 1850 г.); в Хемчикском — Көп-Сөөк (в 1857 г.) и Нижнечаданский (в 1873 г.)¹⁸². Остальные хурэ были построены в начале XX в.

Первоначально все монастыри представляли собой большие войлочные юрты, которые легко переносились с одного места на другое, но с течением времени за счет поборов с населения они заменялись деревянными зданиями. Со второй половины XIX и до начала XX в. во всех хурэ происходили существенные изменения в их архитектурном облике: велось расширение, обновление старых и возведение новых зданий. Фактически в этот период большинство монастырей были заново построены или реконструированы. Например, здание Көп-Сөөк хурэ в Хемчикском кожууне (современный Барун-Хемчикский кожуун) стало гнить от сырости, отчего его внешний вид становился серым и непривлекательным. Тогда правители кожууна решили обновить хурэ и заодно расширить его, для чего были созваны со всего кожууна мастера строительного дела. На ремонт и реконструкцию Көп-Сөөк хурэ ушло два с половиной года, и к 1880 г. он был полностью обновлен. На освящение хурэ были приглашены из Монголии ламы Санчай и Эринчин¹⁸³.

Неоднократно перестраивался Нарынский хурэ в Оюннарском кожууне. В первые годы своего существования он представлял собой юрту, поставленную в местечке Модкол. Но через некоторое время там начали болеть ламы. Тогда хурэ перенесли в долину реки Нарын. Здесь с помощью плотников из Монголии были воздвигнуты деревянные здания. Вскоре хурэ посетило высокое духовное лицо, которое нашло, что место вновь выбрано неудачно. Пришлось искать для него новое пристанище, на сей раз им оказалось местечко Модколин, расположенное между двумя вершинами гор. Панкын ноян, которому подчинялись все проживавшие здесь тувинцы, привез из Монголии проект плана монастыря китайского образца¹⁸⁴. Судя по сохранившимся сведениям, архитектура большинства деревянных тувинских монастырей отражала влияние традиций китайского церковного зодчества. Здесь был освоен распространенный стиль с системой пирамидально расположенных одна над другой черепичных крыш с приподнятыми углами. В своих путевых заметках П.Н.Крылов, описывая небольшой монастырь,

¹⁸¹ РФ ИГИ РТ, д. 596, л. 2, 6.

¹⁸² РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 165-179.

¹⁸³ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 84, л. 8-21.

¹⁸⁴ Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. — Л., 1979. — С. 154.

находившийся в долине реки Элегест, отмечает, что «здания хурэ деревянные, архитектуры — напоминающей китайскую. Стены храма разрисованы изображениями драконов»¹⁸⁵.

Традиционно в Туве известны два типа монастырей: сумонные и кожуунные. Первые представляли собой одиночные здания, предназначенные для разовых служб, куда по случаю больших буддийских праздников собирались ламы из близлежащих аалов и проводили пуджи. Вторые строились в виде целых стационарных комплексов, выполнявших функцию культурных, образовательных и торговых центров. Почти каждый кожуунный монастырь был завершённым архитектурным ансамблем, в котором так или иначе проявлялись традиции тувинского зодчества. Храмы в основном сооружались силами самих тувинцев, лишь изредка с участием иностранных специалистов и рабочих. Строились они круглой, многоугольной и квадратной формы; были также здания смешанной архитектуры с творческим синтезом и переработкой различных культурных традиций. Наряду с храмами имелось много других культовых сооружений, входивших в монастырские комплексы как неотъемлемая их часть.

Архитектурное искусство Тувы, вырастая в целом на местной почве, развивалось своеобразно и специфично, хотя, несомненно, было связано с архитектурными течениями соседних стран — Индии, Китая, Тибета и Монголии. Творчески используя большой опыт, накопленный зодчими этих стран, тувинские мастера разработали свои приемы строительства.

В основе храмовой планировки чаще всего лежала схема мандалы — диаграммы, символизирующей метафизическую структуру Вселенной, какой она представлялась в мифологии и религиозных системах разных народов Азии. Распространяясь из Индии по странам Азии, буддизм приносил с собой каноны строительства важнейших типов культовых зданий — ступ и храмов. Согласно легендам, оба этих типа были связаны с эпизодами из жизни Будды Гаутамы. Так, одна из легенд повествует о том, что некогда Гаутаме был задан вопрос, как увековечить память о нем и его делах. В ответ он расстелил на земле свою монашескую одежду, в центре поставил вверх дном чашу для подаяний и увенчал ее своим зонтом. Так якобы родились три обязательных элемента ступы: основание, колокол и зонт¹⁸⁶.

Ступа как неременная деталь буддийского храмового комплекса тесно связана с картой буддийского космоса — мандалой. Ступа и мандала соотносятся друг с другом как вертикальная и горизонтальная модели Вселенной. Ступа может быть изображена в центре мандалы, в таком случае она выступает как символ Вселенной, мифологический эквивалент таких понятий, как гора Сумеру, мировое дерево и т.д.¹⁸⁷

Во всех странах буддийского мира храмовые комплексы строились по «космологическому принципу»: король — центр Вселенной, «повелитель мира»; королевский двор — райская обитель, за ее пределами расположен остальной, «грешный мир», разделенный на районы, значение и важность которых уменьшалась по мере удаления от центра мира¹⁸⁸.

Круговая планировка храмовых комплексов была связана с одним из больших буддийских праздников, посвященным круговращению будды Майтреи (тув. Майдыр). Суть праздника состояла в том, что изображение будды Майдыра на колеснице, запряженной лошадью, ламы обносили вокруг комплекса. Этот ритуал символизировал объезд будущим буддой Майдыром своей будущей Вселенной.

Центральное место в монастырском комплексе занимал основной храм, самый большой и наиболее богато украшенный. Все храмы дверями ориентировались на восток, где появляются первые лучи солнца.

¹⁸⁵ Крылов П.Н. Путевые заметки об Урянхайской земле. — СПб., 1903. — С. 40.

¹⁸⁶ Ожегов С.С. Архитектура Бирмы. — М., 1970. — С. 10–11.

¹⁸⁷ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М., 1977. — С. 57.

¹⁸⁸ Там же.

Другими обязательными сооружениями в монастырских комплексах были дуганы — небольшие храмы, предназначенные для малых пудж. Они в основном сооружались двухэтажными и снабжались внутри и снаружи аксессуарами буддийской символики. При каждом хурэ могло быть одновременно несколько дуганов и они, как правило, имели свои названия, которые давались в честь конкретных божеств из буддийского пантеона или в честь человека, отличившегося своими заслугами. Например, при Эрзинском хурэ были дуганы Чоксун, Шойжун, Кызылдзагазын, Номнээ, Чамбы, Тываажан; при Самагалтайском — дуганы Махакала, Чоксун, Шойраа, Сан, Өмнээ, Шөнер, Номна, Сандуй, Ажикай. Последний был построен на средства богатого нояна Ажикая, поэтому и назван его именем¹⁸⁹.

Перед входом в храм и дуган обычно устанавливалось ритуальное хурду — колесо вероучения. «Этот прибор, — пишет И.В.Сосновский, — состоит из вращающегося на вертикальной оси при помощи рукоятки цилиндра, наполненного множеством листов, сплошь исписанных формулой „ом мани падме хум“»¹⁹⁰. По убеждению буддистов, каждое круговращение хурду равносильно прочтению всех тех молитв, которые в него заложены.

Следующей разновидностью культовых построек были субурганы (санскр. ступа) — особые сооружения, представляющие собой постамент в форме пирамиды, сложенной из плоских каменных плит.

Субурган восходит к погребальным сооружениям древности. Буддийская традиция придала ему новое значение. Так, первые восемь субурганов были построены после смерти Будды и сожжения его тела. Прах был поделен на восемь частей и захоронен в каждом из субурганов, которые располагались в памятных местах, связанных с деятельностью Будды в его земной жизни. Число «восемь» в этом случае выступало как символ восьмеричного пути спасения, предложенного Буддой своим последователям¹⁹¹. Вслед за субурганами в честь Будды их стали сооружать в честь различных буддийских бодхисатв. По своему назначению субурганы могли быть реликвиями и мемориалами. В Тибете и Монголии получили распространение субурганы-мемориалы, они обычно ставились на местах захоронения тех лиц, которым были посвящены.

Как ритуальное сооружение субурган в буддизме полисемантичен. Во-первых, он символ космического тела Будды (Дхармакайя), во-вторых, он один из символов суверенитета идеального монарха — чакравартина, усвоенный буддизмом из ранней индийской традиции.

В буддизме субурган часто рассматривается и как модель мирового дерева и соответственно вертикальная модель Вселенной, состоящая из трех основных частей: фундамента, центрального куполообразного сооружения и навершия над ним. Фундамент ассоциируется с Нижним миром, база купола — со Средним, сам купол — с Верхним, т.е. небесным сводом, а шпиль, венчающий все сооружение, осмысливается как ось мира или мировое дерево на вершине горы Сумеру¹⁹².

Оставаясь неизменными в своих основных чертах и типологических особенностях, ступы приобретали в каждой стране свой характерный облик в зависимости от местных строительных и художественных традиций. В комплексах тувинских монастырей субурганы иногда символизировали стороны света. Следовательно, при каждом хурэ полагалось в таком случае сооружать четыре субургана, но подобная система часто нарушалась в силу некоторых объективных обстоятельств. Например, при Нарынском хурэ был возведен один субурган, т.к. не хватало средств на постройку трех других. На самом верху такого субургана делали изображение солнца и луны, ниже — изображение

¹⁸⁹ РФ ИГИ РТ, д. 881, л. 8.

¹⁹⁰ Цит. по: Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 40.

¹⁹¹ Монтлевич В.М. О символике ламаистских субурганов // Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии. — Новосибирск, 1972. — Т. I. — С. 91-92.

¹⁹² Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии... — С. 87-88.

неба, состоящего из нескольких слоев, еще ниже — изображение частей света, состоящих из трех сфер: небо, земля, подземный мир. Под этими сферами находился камень, символизирующий море, из которого появились страны¹⁹³. Графические изображения субурганов часто встречаются на культовых предметах, страницах буддийских трактатов и скалах.

Другими постройками при монастырских комплексах были школы, склады, амбары для хранения культового инвентаря, хозяйственные помещения, кухни и т.д.

Все комплексы строились за счет поборов с населения и активного привлечения аратских масс к строительным работам. Р.Кабо пишет, что сооружение и поддержание в порядке кожуунных монастырей производятся на средства того кожууна, которому принадлежит монастырь, и при каждой постройке нового храма или при необходимости какой-либо поправки в нем со всего кожууна делается единовременный сбор в пользу монастыря и этими суммами покрываются издержки по тому или иному предприятию¹⁹⁴.

Когда началось строительство Нижнечаданского хурэ, правители Бейсе кожууна обязали управляющих сумонами организовать так называемый священный сбор с жителей сумона для строительства хурэ. В 1890 г. появилась необходимость ремонтных работ и сооружения дополнительных зданий в Нижнечаданском хурэ, тогда во всем кожууне был произведен вторичный «священный сбор», изъято 50 волов для транспортировки строительных материалов¹⁹⁵.

О монастырской экономике в Туве известно, к сожалению, очень мало, но те немногие сведения, которые до нас дошли, все же позволяют представить себе ее в общих чертах. Каждый кожуунный монастырь был крупным собственником, владевшим земельными угодьями, пастбищами, стадами крупного и мелкого скота. Эта собственность составляла основу монастырского хозяйства — чыза (монг. джаса). У крупных монастырей одновременно было несколько чыза; например, Самагалтайский хурэ имел чыза каждом сумоне: Иргит, Чооду, Оюн и др. У него также были чыза Нөмнээ, Шөнер, Сандуй при одноименных дуганах. Количество скота в них достигало несколько тысяч голов. У Верхнечаданского хурэ было шесть чыза, из них в самом крупном содержалось более 300 лошадей, 60 коров и свыше 700 голов мелкого скота. У крупнейшего чыза Эрзинского хурэ Тываажан одних только лошадей насчитывалось свыше тысячи голов¹⁹⁶. Количество чыза напрямую зависело от экономического положения хурэ — чем оно прочнее и стабильнее, тем больше хозяйств.

Поголовье монастырского скота увеличивалось не только в результате приплода, но и за счет регулярных поборов с населения. В начале 1890-х годов с жителей Бейсе кожууна было собрано 134 головы мелкого скота для чыза Нижнечаданского хурэ, позднее лама Хунду-Ижи собрал еще дополнительно 213 овец¹⁹⁷.

Монастыри, владевшие большими стадами, как и светские феодалы, в большом количестве сдавали монастырский скот на выпас аратам на выгодных для себя и кабальных для них условиях. Только в одном чыза Верхнечаданского хурэ было занято 60 аратских семей¹⁹⁸. Как правило, это были беднейшие семьи, которые за свою работу получали продукты питания (молоко и мясо). В случае потери скота они даже не могли компенсировать нанесенный ущерб, а потому изгонялись из рядов монастырских крепостных.

Земли, принадлежавшие монастырям, обрабатывались зависимыми от них людьми. Это могли быть как крепостные араты — шавылар, так и члены монастырской сангхи. Те

¹⁹³ Дзяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение... — С. 159.

¹⁹⁴ Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы... — С. 83.

¹⁹⁵ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 192, л. 142.

¹⁹⁶ Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы... — С. 202; РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 177.

¹⁹⁷ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 201, л. 25.

¹⁹⁸ Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа... — С. 40.

и другие принадлежали к сословию «карачал» (русск. чернь), т.е. имели наиболее низкий статус среди населения.

Крупные монастыри в целях пополнения казны практиковали ростовщичество — заем денег населению под проценты. В 1900-х годах Верхнечаданский хурэ, выдав под проценты 627 рублей, обратно получил 1103 рубля¹⁹⁹.

Другим, не менее важным источником доходов хурэ была торговля, т.к. буддийский монастырь, как отмечает Р.Кабо, «это одновременно и коммерческое предприятие, соединяющее в себе торговую контору и кредитное учреждение, обросшее в зависимости от оборотов и влияния торговыми складами, стадами крупного и мелкого скота, табунами лошадей, связанное торговыми делами с китайскими фирмами»²⁰⁰. Казначей, ведающий чыза, скупал у аратов скот, пушнину, маральи рога, струю кабарги, медвежью желчь и прочие ценности. Затем все отвозил в Монголию, преимущественно в Улясутай, где продавал их и на вырученные деньги закупал в большом количестве зеленый чай, табак, далембу, медные котлы, буддийские принадлежности и другие товары первой необходимости, которые потом выгодно перепродавал в Туве²⁰¹.

Серьезную конкуренцию в торговле монастырям составляли китайцы, которые стали активно проникать в Туву с 1895 г.; к началу 1900-х годов они уже обосновались в стране на правах постоянно проживающих граждан. В 1903 г. улясутайский цзянь-цзюнь разрешил китайцам свободно въезжать в Туву без документов, в то время как для тувинцев, желавших по делам попасть в Монголию и Китай, он не предоставил аналогичных условий. В это время на территории Тувы действовало пять крупных китайских торговых фирм: Баенбо, Ташинтафу, Пешинбоду, Ингань и Туменцзы. На них в общей сложности приходилось 30 торговых лавок, сосредоточенных в основном в местах наибольшего скопления народа, т.е. около монастырей. В ставке амбын-нояна находились три лавки, в ставке Хемчикского угерды — пять, рядом с Чаа-Хольским хурэ — четыре, еще четыре лавки рядом с хурэ Шанагаш, три — в Тапсы и четыре — в Шагонаре.

По сведениям наших информантов, самые богатые лавки принадлежали Сендихо и Янхуну в Чадане и Мэн Цзибею в Самагалтае. Они первыми начали продавать местному населению китайскую водку, которую в народе называли «кара арага» (русск. черная водка) за ее отвратительный вкус²⁰². Вообще же китайцы снискали в Туве дурную славу за свою алчность: за пачку табака они брали овцу, за плитку чая — пять шкурок соболей, за иголку — барана, а «китайская бумажная ткань суямба... продавалась „от рога до рога“: взрослый бык один раз оборачивался суямбой с таким расчетом, чтобы один конец касался одного рога, другой второго; бык переходил в руки китайца, суямба — в руки тувинца»²⁰³.

В некоторых случаях отмечены факты обирательства монастырей светскими феодалами, о чем Р.Кабо пишет: «Монастырь — это своего рода губка, которую, когда она накапливалась материальными благами, нояны выжимали в свой карман»²⁰⁴. Так, летом 1858 г. по приказу хемчикского угерды Очура в Улясутай были направлены мейрен-чангы Чамбал и лама Лопсан для получения в долг товаров у китайской торговой фирмы Чэнхэ. Приехав в Улясутай, Чамбал и Лопсан получили от фирмы 116 кусков кадака, 39 плиток чая, 3 ящика табака, 3 куска шелка, 2 пары обуви, 25 м китайского тонкого шелка, 4 фарфоровые тарелки — всего на сумму 352 лан серебра и договорились вернуть долг в течение года. Получив товары, угерда Очур приказал ламе Лопсану собрать с казны Бай-Кара и Сарыг-Булун хурэ необходимое количество скота для выплаты его долга. К концу 1859 г. Китайской фирме Чэнхэ были сданы 4 коня, 5 кобыл, 16 быков, 1 жеребенок, 66

¹⁹⁹ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 201, л. 142.

²⁰⁰ Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы... — С. 78.

²⁰¹ Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 24.

²⁰² РФ ИГИ РТ, д. 881, л. 18.; Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 24.

²⁰³ Маслов П.П. Конец Урянхая. — М., 1933. — С. 22.

²⁰⁴ Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы... — С. 84.

овец, 17 шкурок ману, 2 — соболя, 8 — лисиц и 20 — белок. Таким образом, долг угерды Очура был выплачен²⁰⁵.

Очень важную роль монастыри играли в качестве общеобразовательных центров, где традиционно в обязательном порядке изучали цанит, мамба, чурагай и чоксун — дисциплины, которые, оставаясь неизменными в своих основах, до сих пор широко изучаются в монастырях Тибета, Монголии, Бутана, Северной и Южной Индии, где исповедуется буддизм в форме Махаяны. Из них цанит является первоосновой в форме стройной философской системы, без которой освоение остальных дисциплин практически невозможно²⁰⁶.

Цанит — фундамент буддийского учения, изучает прежде всего закон кармы, т.е. причинно-следственную связь, лежащую в основе всех феноменов бытия, а также историю буддизма, включая биографии известных лиц, сыгравших в ней значительную роль (например, Тилопа, Наропа, Миларепа, Нагарджуна и др.), его направления (Хинаяна и Махаяна) и разные школы (Сакья, Гелуг, Кагью и Ньингма).

Мамба — это буддийская медицина, больше известная как тибетская. Она представляет собой синтез философии, анатомии, физиологии, биологии, химии, ботаники и фармакологии. В основе тибетской медицины лежит концепция взаимозависимого происхождения причины и следствия того или иного заболевания. Главное внимание в ней уделяется устранению причины болезни, а не вызванных ею внешних признаков.

Чурагай — буддийская астрология, рассматривающая человека как мини-модель большого Космоса, отличается целостным подходом. Чурагай — довольно точная наука, построенная на законах математики, физики, астрофизики и астрономии. Для оказания практической помощи в ней веками отработывалась система составления индивидуальных астрологических карт, основанных на точных расчетах с учетом таких параметров, как место, год, сезон, месяц, время суток рождения человека, с помощью которых определяется даже степень влияния отдельных планет и звезд на его жизнь и состояние здоровья.

Чоксун изучает историю и географию, но делает это опять-таки на основе закона кармы. Закон кармы, таким образом, лежит в основе всех монастырских дисциплин, каждая из которых, будучи самостоятельным предметом, в то же время является частью большого целостного буддийского учения.

В тувинских монастырях в обязательном порядке изучали тибетский и монгольский языки, на которые с санскрита переведены сутры. Попытки переводить их на тувинский язык предпринимались некоторыми ламами, но из-за нехватки квалифицированных переводчиков работа не была осуществлена в полном объеме. Небольшие фрагменты переводов все же имеются, они хранятся в настоящее время в фондах Республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей в Кызыле.

В школах крупных монастырей, где имелось достаточное количество лам-преподавателей, список изучаемых дисциплин был значительно шире и включал буддийскую танкопись (русс. иконография), стихосложение, каллиграфию, архитектуру и скульптуру.

Одно время в литературе высказывалось мнение о монастырской системе образования как о системе, построенной «на неэффективном, колоссальном расточении энергии и времени» и которая по своему содержанию, духу и характеру «была антинародной, антинаучной и антипедагогичной». «Целью ламских школ было воспитать ханжу-фанатика, — писал Н.А.Сердобов, — способного обкрадывать и обманывать народ в интересах любого антинародного порядка, любой эксплуататорской группы». В подтверждение сказанному он привел беседу сотрудников областного отдела образования с бывшим хуураком Чаданского и Улясутайского хурэ, ламой Тюлюшем Комбу, во время

²⁰⁵ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 30, л. 19–40.

²⁰⁶ РФ ИГИ РТ, д. 596, л. 10.

которой обнаружилось, что он «не умеет читать и писать по-тувински, не знает сложения и вычитания двухзначных чисел, очень слабо знает монгольский язык»²⁰⁷.

Однако, оценивая негативно монастырскую систему образования, многие авторы, к сожалению, не учитывали, что в свое время монастырские школы были единственным местом, где тувинские мальчики независимо от их социального происхождения могли получать образование, причем детей из беднейших слоев в них было значительно больше, чем из зажиточных семей.

Кроме образовательной функции монастыри также выполняли некоторые виды практических работ. Хурэ, имевшие богатую материальную базу, содержали небольшие мастерские, где выполнялись на заказ или на продажу несложные виды печатных работ (тексты молитв на бумаге или вырезанные на камнях или дощечках), изготавливались из местного сырья (дерева, глины, меди, серебра, кожи) скульптуры буддийских божеств, талисманы, обереги, подвески с буддийской символикой, на тканях вышивались молитвы, изображения будд и различных реликтовых объектов (ступы, субурганы, гора Меру, птица Гаруда и др.).

Несмотря на значительное число монастырей, в Туве не было единого центра, как, например, в Монголии. Поскольку буддизм проник в Туву из Монголии, все тувинские хурэ подчинялись главе монгольской церкви — Богдо-гэгэну Джебцуну Дамба хутухте и тувинские ламы, по словам Д.Каррутерса, «находятся в постоянном сношении с этим важным центром монгольской религиозной жизни»²⁰⁸.

Традиционно монастырь кожуунного значения строился в ставке правителя, т.к. это место, будучи административным и торговым центром, притягивало массу народа. Так, в ставке амбын-нояна находился Самагалтайский хурэ, в ставке тоджинского правителя — Өвгөн хурэ, в ставке хемчикского правителя — Верхнечаданский и т.д. История создания последнего интересна по нескольким причинам. Во-первых, инициатором его строительства был Хайдып угерда, чья деятельность отмечена большими заслугами в области буддизма. Во-вторых, это был единственный на территории Тувы хурэ, построенный по канонам тибетской храмовой архитектуры, что выделяло его из числа всех остальных. В-третьих, история создания Верхнечаданского хурэ широко документирована многими достоверными свидетельствами, в то время как сообщения о других монастырях за редким исключением чаще всего даже не датированы конкретным годом, и тем более не содержат данных об их основателях. Можно лишь догадываться, что подавляющее большинство их основывались правителями, т.к. успехи буддизма напрямую зависели от поддержки его властями. Поэтому высказывание А.В.Адрианова о том, что каждый влиятельный ноян стремился обзавестись собственной кумирней со штатом своих лам²⁰⁹, кажется более чем убедительным.

Задумав строительство собственного хурэ, Хайдып угерда выбрал для этого живописную долину в трех верстах от своей ставки, которая была, как отмечает К.Д.Минцлова, «вся зеленая, замкнутая со всех сторон кольцом лиственного леса, она должна была предохранять от сильных в тех местах ветров и умерять палящий зной урянхайского лета»²¹⁰. Хайдып специально пригласил из Тибета Кунтана Римпоче в качестве проектировщика будущего хурэ, предварительно построив для него небольшой деревянный дом. Активно провел подготовительные работы: подравнивал землю, закупил гвозди, пилы, краски, для транспортировки строительных материалов арендовал верблюдов, для кормления строителей закупил у китайского купца Менцзи Яна масла, муки и сахара, для подарка особо отличившимся в работе — табак и далембу. В

²⁰⁷ Сердобов Н.А. Народное образование в Туве. — Кызыл, 1953. — С. 14–15.

²⁰⁸ Каррутерс Д. Неведомая Монголия... — С. 205.

²⁰⁹ Адрианов А.В. Очерки Минусинского края. — Томск, 1904. — С. 229.

²¹⁰ Минцлова КД. Далекый край. Путешествие по Урянхайской земле. — Пг., 1915. — С. 97.

Монголию отправил хелина Балчя с поручением приобрести там мандалу — жертвенное блюдо для будущего храма — и другие культовые принадлежности²¹¹.

Весной 1905 г. в чаданскую ставку Хайдыпа прибыл Кунтан Римпоче, он привез с собой проект монастыря тибетского образца. Под его руководством широко развернулось строительство Верхнечаданского хурэ; в качестве основного строительного материала использовалась не характерная для условий Тувы глина. Строительство хурэ длилось два года и завершилось к лету 1907 г.

Д.Каррутерс пишет, что этот «белостенный квадратной формы храм стоял точно отличительный межевой знак на пространстве многих миль, безусловно, придавая характер некоторой оседлости этой кочевой по существу местности»²¹². Далее он говорит, что хурэ увенчан фризом коричневых и голубых по краям линий вперемешку с белыми, причем «с трех сторон стены лишены были окон и дверей, а вся четвертая сторона была занята портиком, поддерживаемым колоннами, между которыми внутрь храма вели проходы к четырем широким створчатым дверям. Эмблемы буддизма (надпись „ом мани падме хум“. — М.М.) возвышались по четырем углам и были даже вырезаны на дверях»²¹³.

В.Родевич, посетив новый хурэ, отмечал, что это большое четырехугольное глинобитное здание с деревянным карнизом и порталом весьма внушительного вида, по его углам гармонично звенят колышимые ветром колокольчики, а внутренность храма имеет красивую отделку и изобилует вышивками, статуями будд, резным деревом и т.д. Тут же устроена большая коллекция раскрашенных шелковых свертков и ритуальных музыкальных инструментов, библиотека, состоящая из сотен трактатов, и обилие статуй всевозможных божеств буддийского пантеона²¹⁴. Даже К.Д.Минцлова, в крайне пренебрежительном тоне писавшая о своей поездке в Туву, признала, что «величая, опрятная и хорошо содержимая пагода» нояна Хайдыпа произвела на нее хорошее впечатление²¹⁵.

Когда хурэ начал действовать, Хайдып угерда созвал съезд чиновников, на котором решили подготовить хуураков. Для этого со всех сумонов собрали 100 мальчиков восьмилетнего возраста. Обучение их монгольскому и тибетскому языкам и буддийской философии поручили кешпи (тиб. геше) Ондару Чамзы (по другим источникам — Лопсан Чамзы), старшему брату Хайдыпа, ранее обучавшемуся в Урге. Вскоре Ондар Чамзы, как сообщают одни источники, по просьбе брата стал настоятелем Верхнечаданского хурэ²¹⁶, другие же утверждают, что он был возведен на эту должность тибетским гэгэном Гундуном Чжамцаном в г. Амдо²¹⁷, что кажется малоубедительным. Но бесспорным фактом остается то, что он действительно был камбы-ламой Верхнечаданского хурэ.

За короткое время этот монастырь стал одним из престижных образовательных центров Тувы, в школе которого изучали традиционные для гелугпинской традиции дисциплины, а также, по сведениям информантов, боевые искусства, которые, вероятно, были заимствованы у китайских монахов. С момента строительства хурэ вплоть до самой смерти Хайдыпа Ондар Чамзы поддерживал с ним помимо родственных еще и партнерские отношения, осуществляя союз представителей двух ветвей власти — светской и духовной. Позже к ним присоединился приемный сын Хайдыпа Буян-Бадыргы.

В начале XX в. союз Буяна-Бадыргы и камбы-ламы Верхнечаданского хурэ Ондара Чамзы приобрел большую популярность во многом благодаря тому, что они стали первыми представителями правящей верхушки, официально и публично признавшими

²¹¹ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 201, л. 45.

²¹² Каррутерс Д. Неведомая Монголия... — С. 197.

²¹³ Там же.

²¹⁴ Родевич В. Урянхайский край... — С. 31.

²¹⁵ Минцлова К.Д. Далекый край... — С. 99.

²¹⁶ РФ ИМБТ СО РАН, инв. №846, л. 3.

²¹⁷ ГАТО, ф. Р-26, д. 15, л. 48.

необходимость и перспективность вхождения Тувы в состав России, несмотря на противников этой идеи в лице их соратника ламы Дагдана (по другим источникам — Дагданай) и ряда других влиятельных лиц.

История создания Сукпак хурэ в Бай-Тайгинском кожууне, рассказанная нам информантом Сотпа Кужугетом (род. в 1913 г.), аналогична истории Верхнечаданского хурэ. Инициатором его строительства также был местный правитель Хертек Ананда, сумевший за короткое время мобилизовать жителей кожууна на строительство хурэ, закупить в Монголии буддийские трактаты и различные культовые принадлежности, пригласить на должность камбы-ламы грамотного ламу Дуктена из Верхнечаданского хурэ, организовать сбор мальчиков для посвящения их в хуураки. Новый хурэ, как вспоминают очевидцы, буквально вырос на глазах за считанные месяцы и начал действовать в 1916 г.²¹⁸

Долгое время было принято думать, что за подобной деятельностью местных правителей стояли мотивы не только и даже не столько морально-нравственные, сколько сугубо эгоистические, направленные исключительно на сохранение их собственной власти и привилегированного положения в обществе. Между тем истинный смысл того, что многие исследователи воспринимали как проявление корыстных интересов, с точки зрения законов диалектики состоит в том, что деятельность этих правителей не была обусловлена только желанием созидания ради увековечения собственной личности, а диктовалась объективным велением времени и отвечало потребностям народа. Помимо всего, это входило и в его обычные обязанности. Поэтому правильнее думать, что правители охотно шли на укрепление позиций буддизма не в силу того, что это было им выгодно и приятно, а потому, что существовавшие в то время требования в обществе оказывали влияние на их волю.

Таким образом, буддийский монастырь в Туве к концу господства Цинов представлял собой иерархически оформленную социальную организацию, дополняющую систему государственного управления, поскольку связь между светской властью общества и религией существовала всегда. Он осуществлял административный контроль над ламами и монастырскими крепостными, а также над значительной массой тувинского населения, не являющегося монахами, но исповедующего буддизм.

САНГХА

Традиционная сангха, сформировавшаяся в Туве за годы становления буддизма, представляла собой определенную иерархическую структуру. Она не обладала столь сложной многоступенчатой системой и популярным институтом перерожденцев (тиб. тулку; монг. хубилган), как это было принято в Тибете и Монголии, хотя многое было заимствовано у этих стран. В Туве сложилась своя модель сангхи, которая отличается наличием в ней как общих черт, характерных для стран гелугпинской традиции, так и специфических, отражавших особенности тувинского буддизма.

Для объективного понимания роли и места сангхи в жизни тувинского общества необходимо прежде всего выяснить ее внутреннее содержание, что возможно сделать лишь через архивные источники и воспоминания тех немногих информантов, которые в начале XX в. жили и учились в монастырях²¹⁹.

Во избежание путаницы следует разграничить такие понятия, как административное устройство хурэ, обеты монашеского посвящения и ученые степени лам, которые суть не одно и то же, хотя в совокупности составляют внутреннее содержание сангхи.

В плане административного устройства все монастыри Тувы имели примерно одинаковую структуру. В них действовал определенный порядок старшинства в зависимости от занимаемых должностей, который выглядел следующим образом: камбы-

²¹⁸ РФ ИГИ РТ, д. 1122, л. 31.

²¹⁹ Там же, д. 596, л. 4-15; д. 881, л. 18; д. 895, л. 25-28.

лама, соржу, даа-лама, демчи, ловун, кеский, кунзат, нирба и шомба. Их функции были регламентированы внутренним уставом.

Высшим должностным лицом был камбы-лама, т.е. настоятель, за которым закреплялся круг обязанностей, связанных с обширной деятельностью всего монастыря. Ему докладывали обо всех важных событиях монастырской жизни, с его ведома и согласия совершались все мероприятия в хурэ. Часто должность камбы-ламы занимали те ламы, которые состояли в родственных связях с представителями правящей верхушки. Я.Крыжин по этому поводу, в частности, пишет, что рядом с даа-нояном «по своему значению стояли ламы-жрецы, имеющие большое влияние на народ, поэтому главный жрец, камбы-лама, всегда есть брат, сын или один из ближайших родственников даа-нояна»²²⁰. Наиболее популярным союзом, олицетворявшим единство светской и духовной власти, был хемчикский угерда Монгуш Хайдып и его брат Ондар Чамзы, бывший в то время камбы-ламой Верхнечаданского хурэ.

Заместителем камбы-ламы был соржу (монг. цорчи). В случае болезни или отсутствия настоятеля он исполнял его обязанности, функции главного администратора возлагались на даа-ламу и его заместителя — демчи. В их обязанности входила организация учебного процесса, собраний-диспутов, судебных разбирательств, религиозных праздников, ежедневных пудж и решение спорных вопросов, возникавших между ламами. Непосредственным учебным процессом в школе занимался ловун (монг. шунлайва); воспитанием хуураков (монг. баньди) и контролем за их дисциплиной — кеский (монг. гескуй). Обязанностью кунзата (монг. унзад) было чтение и распевание молитв во время пудж. А.М.Позднеев пишет: «Т.к. монастырские правила предписывают ламам всегда произносить слова молитвы одновременно с кунзатом, то кунзаты обыкновенно выбираются из лам, отличающихся силой своего голоса и обладающих густым и обширным басом»²²¹.

В главном храме, где обычно проходили все мероприятия, ламы в зависимости от должностей занимали строго закрепленные за ними места. Самое высокое сиденье квадратной формы с олбуком (подушкой) желтого цвета предусматривалось для камбы-ламы. Всем остальным ламам полагалось сидеть на полу, где вместо стульев традиционно использовались олбуки. Олбуки красного цвета предназначались для соржу и даа-ламы, коричневые — для демчи, ловуна, кеския и кунзата.

К разряду сугубо хозяйственных относились должности нирба и шомба. Первый был казначеем, в ведении которого находился чыза. В круг его обязанностей входила регулярная перепись и пополнение монастырского скота, коммерческие сделки с другими монастырями и частными торговыми фирмами, приобретение и продажа товаров, денежные операции и т.д. Второй выполнял функции завхоза: занимался мелким ремонтом, инвентаризацией, уборкой территории хурэ, подготовкой храма к пуджам и пр. Тот и другой подчинялись демчи.

Примерно такое устоявшееся административное устройство было принято в подавляющем большинстве монастырей. Редкое исключение составляли небольшие хурэ, где из-за малочисленности сангхи, одно и то же лицо занимало две должности одновременно. Или, наоборот, в крупных монастырях с многочисленной сангхой, помимо уже известных должностей, дополнительно предусматривались должности медээчи, который отвечал за информационную службу, и дуганчы, который ведал деятельностью конкретного дугана.

В отличие от Монголии, где традиционно существовало четыре обета посвящения (убаши, баньди, гецула и гелуна), в Туве были освоены три: генина, кечила (тиб. гецул) и хелина (тиб. гелонг). Первый обет в основном предназначался для мирян, не желающих вступать в монашество. Женского монашества в Туве не было, хотя пожилые женщины (тув. шываганчылар), сполна исполнившие мирские обязанности жены и матери, могли по

²²⁰ Труды Сибирской экспедиции Имп. РГО. — СПб., 1864. — С. 91.

²²¹ Позднеев А.М. Очерки быта... — С. 158.

своему усмотрению сбрить голову и посвятить себя Дхарме, т.е. Учению. Такой путь для женщины считался хорошей подготовкой к будущей жизни.

Обет генина по своему желанию могли принять как мужчины, так и женщины вне зависимости от возраста. Но его часто принимали и монахи. Он являлся первым шагом на пути духовной практики, способствующим развитию этической самодисциплины. В основе последней лежат 10 основополагающих заповедей буддизма, предписывающих воздержание от трех негативных действий тела (убийство, воровство, сексуальная невоздержанность), четырех негативных действий речи (ложь, злословие, грубость, пустая болтовня) и трех негативных действий ума (зависть, злонамеренность, неведение). Следование им в повседневной жизни считается практикой нравственности.

Монашеские обеты кечила и хелина предназначались только для хуураков, желавших продвинуться в Дхарме, особенно в ее практике. Обет кечила состоял из 36 заповедей, среди которых главными считались почитание наставника, целомудрие, отказ от алкоголя, табака, мирских развлечений, ношение соответствующей одежды. От обычного хуурака кечил отличался тем, что участвовал в пуджах, понимал смысл ритуальных действий, знал наизусть тексты молитв, совершал несложные обряды. Кечилом мог стать хуурак, достигший 15-летнего возраста.

Обет хелина предназначался для кечила, достигшего 20 лет и хорошо зарекомендовавшего себя. Он включал в себя 253 заповеди. Хелин по сравнению с кечилом имел более широкие права и полномочия. Он мог заниматься преподавательской деятельностью в монастырской школе, иметь личных учеников, а также занимать ту или иную административную должность в хурэ²²².

Принятию обетов монашеского посвящения предшествовало довольно длительное пребывание в обычных хуураках. Хуурак, попавший в хурэ, становился учеником ламы, которого ему предстояло чтить как своего духовного наставника. Культ наставника в буддизме чрезвычайно популярен, своим появлением он обязан ламе-реформатору Цонкапе, обосновавшему необходимость «благого друга», без помощи которого обретение истинного смысла жизни невозможно. Попад из Тибета в Монголию, этот культ там настолько широко распространился, что «не было ни одного арата, ни одной юрты, которые не имели бы в ближайшем монастыре своего учителя-ламу»²²³. В Туве он, преломившись на местной почве, подменил собой все, что имело отношение к просвещению. В результате словом «башкы», т.е. учитель, называли любого, кто обладал неизвестными для широких масс знаниями.

Буддизм учит, что подобно тому как линза, фокусируя лучи солнца, может зажечь огонь, так учитель необходим ученику в качестве «фокусной точки» благих качеств Будды, чтобы практикующий вдохновился к движению по пути духовного самосовершенствования²²⁴. Почитание учителя является лучшим инструментом избавления от препятствий на этом пути. Благодаря учителю, живому и плодотворному общению с ним, ученик закладывает правильное основание для практики нравственности. Если даже учитель — обыкновенный человек, но ученик воспринимает только его благие качества и рассматривает его как действительное воплощение всех будд, созерцаемых божеств и прочих прибежищ, то он получает благословение от самого Будды. Развив в себе непоколебимую веру в учителя, искренне полагая, что духовный наставник неизменно поддерживает и направляет его по верному пути, ученик, таким образом, все время опирается на свои собственные силы. Поэтому успех или неудача на духовном пути зависят исключительно от него самого, от умения настраиваться на позитивную

²²² РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 192.

²²³ Дамдин Ш. Эволюция индийского буддизма // Современная Монголия. — Улаанбаатор, 1936. — №4–5. — С. 117.

²²⁴ Цыбенова Э. Ц. Философско-этическое значение практики почитания учителя в буддизме // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. — Улан-Удэ, 1996. — С. 71.

психологическую волну, без чего обретение любого интуитивного озарения практически невозможно.

Чтобы преуспеть в своей практике, ученик должен был, как предписывает буддийская педагогика, отказаться от собственной воли и выполнять приказы учителя, «сметая как метлой свою гордость», он должен был «как собака» переносить унижения и брань, «как лодка или колесница, бездумно носиться туда и сюда», если это угодно его учителю²²⁵. Подобный метод предназначался для уничтожения эгоистической сущности ученика, его низменного «я», являющегося источником всех страданий и подверженного порокам сансарного круга²²⁶.

В повседневной жизни в обязанности хуурака входило выполнение поручений своего наставника. Он практически делал всю работу по хозяйству: заготавливал дрова, топил печь, готовил еду, носил воду, стирал, ходил за покупками, убирал и т.д. Утверждение М.А.Кроля, что хуураки заменяли ламам «прислугу, стряпок и лакеев»²²⁷, верно лишь отчасти, т.к. на самом деле безропотное исполнение воли учителя было для хуурака еще и духовной практикой, воспитывающей в нем кротость и смирение — качества праведной и набожной личности. Одно время эти нравственные добродетели ассоциировались с самоуничтожением и безвольным послушанием, чреватых рабством и лицемерием, а в конечном счете духовной смертью, хотя с точки зрения буддийской морали, они исходят из обращенного к ученику требования освободиться от собственной гордости и довольства собой. Поэтому о человеке, обладающем этими качествами, тувинцы обычно говорят «бичии сеткилдиг», т.е. «человек с маленькой душой», что в переносном смысле означает «человек с маленьким эго».

Определенные обязательства перед хуураком имел и его учитель. Прежде всего он обязан был передавать ему свои знания и практический опыт. С.С.Шашков пишет, что ламы берут к себе мальчиков с самого малолетства и учат их читать и писать по-монгольски и по-тибетски. С изучения этих языков начиналось освоение буддийской философии, которая из-за сложности не всем давалась одинаково²²⁸. Если хуурак недостаточно хорошо осваивал ее, это не служило поводом для исключения его из хурэ. По буддийским понятиям, человек приходит в хурэ, чтобы встать на единственно верный путь, ведущий к спасению, потому лишать его этой возможности было не принято. По этой причине хурэ часто становилось подходящим местом для целой армии неадаптированных к жизни иждивенцев, способных выполнять лишь мелкие поручения высших лам. По существу, это был самый низший и достаточно многочисленный слой тувинской сангхи. Они в лучшем случае могли механически заучить два-три десятка основных молитв и ритуал наиболее распространенных обрядов и пудж.

Устав сангхи в некоторых случаях предусматривал исключение из хурэ, в основном за такие провинности, как хищение монастырской казны, рукоприкладство по отношению к высшим должностным лицам, нарушение внутреннего распорядка хурэ, участие в развратных действиях и регулярное употребление спиртных напитков. За мелкие нарушения, к числу которых относились опоздания на пуджи, пропуск занятий, невыполнение домашних заданий, применялись наказания в форме словесного выговора, серьезного внушения и временного отстранения от занимаемой должности²²⁹. В целом же монастырская система образования носила более чем лояльный характер.

Во многих работах советского периода описаны случаи жестокого обращения учителя со своим учеником. Н.А.Сердобов, например, со слов ныне покойного народного

²²⁵ Дашиев Д.Б. Некоторые социально-психологические аспекты культа наставника (по тибетским источникам) // Психологические аспекты буддизма. — Новосибирск, 1991. — С. 177.

²²⁶ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. — М., 1998. — С. 53.

²²⁷ Кроль М.А. По кочевьям забайкальских бурят // Новое слово. — М., 1897. — Кн. 6. — С. 120.

²²⁸ Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии. — М., 1903. — С. 587.

²²⁹ Архив СПбО ИЭ РАН, ф. 8, оп. 2, д. 258, л. 8; Архив СПбО ИВ РАН, Р. 11, оп. 1, д. 276, л. 5; д. 389, л. 4; РФ ИМБТ СО РАН, инв. №37, л. 81–82.

артиста Республики Тыва и России Н.О.Өлзей-оола, который в свое время учился в монастыре, записал случай, как однажды зимой лама, связав руки хуурака над головой, подвесил его полураздетого во дворе хурэ. Сам одетый в теплую одежду, он стоял перед хуураком и требовал от него чтения заданных молитв. От мороза у хуурака стали замерзать руки и уши. К сказанному Н.А.Сердобов добавляет: «Часто хуураки, не выдержав унижения, убегали из монастыря. По дороге домой они нередко тонули в реках, замерзали в тайге. Родители хуураков, благополучно добравшихся домой, боялись ямского гнева, отвозили детей обратно в ненавистный для них монастырь-тюрьму»²³⁰.

Очевидно, в свете современных исторических и религиоведческих исследований к сведениям подобного рода следует относиться критично, понимая, что они призваны были обслуживать определенную идеологию. Вместе с тем факты наказания хуураков подтверждаются материалами наших полевых исследований, так что полностью отрицать их тоже не нужно. Так, в частности, наш информант Кенден Лопсан (род. в 1913 г. в Эрзинском кожууне) поведал о том, как однажды был наказан 50 розгами за невыученные наизусть молитвы, после чего он сбежал из хурэ. Ему тогда было 13 лет²³¹.

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

Тантрический буддизм в отличие от сутрического, которым занимались буквально все ламы, предназначался только для самых способных, успешно прошедших предварительную подготовку и освоивших 90 томов Данджура, специально посвященных Тантре — тайному учению, пришедшему в буддизм из брахманского культа йогов, который в VI в. был переработан буддийским монахом Асангой и включен в учение в качестве его практического аспекта²³². Приступить к ней можно было не иначе как с благословения коренного гуру, который сам должен был быть опытным мастером в медитативной практике.

Подчеркивая роль учителя в Тантре, Э.Ц.Цыбенова пишет: «Тантрическая медитация зависит в значительной степени от вдохновения, переданного в непрерывной линии преемственности через живого человека, учителя. Практикующий должен быть сперва введен в дисциплину через церемонию посвящения, которая дает силу, делает его ум восприимчивым к сложным медитативным техникам тантры, следуя которым он должен быть проведен через последовательные стадии пути опытным проводником»²³³. А регулярный медитативный опыт позволяет практикующему преодолеть обусловленность сознания, научиться не привязываться к ситуациям и не давать им овладеть собой. Это свойство сознания придает ясность переживаемой ситуации, а переживающего ее делает проницательным. И тогда в жизни практикующего становится гораздо меньше конфликтов и столкновений: ясность и проницательность делают его адекватным и гибким.

Таким образом, практика медитации в буддизме позволяет естественным образом взрастить бодхичитту — состояние сознания, характеризующееся открытостью, восприимчивостью, отзывчивостью и теплотой. В этом — основа сострадания — сердцевина всего буддийского учения.

По буддийским понятиям, медитирующий монах не должен афишировать свою практику, он должен заниматься ею, уединившись где-нибудь в горах. Во всех странах

²³⁰ Сердобов Н.А. Народное образование в Туве... — С. 14–15.

²³¹ РФ ИГИ РТ, д. 881, л. 5.

²³² Дамдин Ш. Эволюция индийского буддизма... — С. 98.

²³³ Цыбенова Э.Ц. Философско-этическое значение... — С. 68.

буддийского мира наиболее подходящим местом для этого служат пещеры. К.Д.Минцлова пишет, очевидно, не совсем правильно понимая истинный смысл буддийской медитации, что лама, решившийся на это, должен «находиться в пещере безотлучно, преодолевая мистический ужас, внушаемый ему тьмой и рассказами о подземных духах»²³⁴. И только выдержавший это испытание попадает в разряд особо чтимых народом людей. Она же приводит случай, как оказавшись в одной из таких пещер, обнаружила останки давно умершего ламы, которого тувинцы почитали как святого и в знак уважения к его мощам привязывали чалама — разноцветные лоскутки материи у входа в пещеру²³⁵. Данное свидетельство весьма интересно, поскольку дает возможность предполагать, что в прошлом среди тувинских лам были свои практики, владевшие тантрой и, возможно, достигшие определенных сиддхи.

Кстати, о ламах, совершавших нечто, что не укладывалось в обычные представления о реальности, рассказывают многие очевидцы. Например, им были известны такие ламы, которые чтением молитв могли вызвать сильный дождь в летнюю засуху или густой снегопад в бесснежную зиму. Впрочем, подобные «чудеса» могли совершать и шаманы. Некоторые ламы весьма успешно предотвращали скотокрадство, которое, по мнению большинства исследователей, было довольно распространено у тувинцев. Для этого ламе достаточно было какое-то время самому посторожить стадо, «заговорить» его, после чего оно сохранялось в целости²³⁶. В случае уже совершенной кражи лама своими молитвами, таинственными обрядами и магическими действиями мог воздействовать на вора таким образом, что тот терял контроль над собой и чистосердечно признавался в содеянном. Были также ламы, которые поражали всех своим ясновидением: они могли видеть прошлое, настоящее и будущее вплоть до мельчайших подробностей. Они же могли предотвращать неблагоприятные события или менять их ход. Но как число таких лам было незначительно, вряд ли стоит считать, что тантрический буддизм, который развивает именно неординарные способности человека, прижился в Туве. Подтверждение тому — отсутствие тантрических монастырей на территории Тувы, в то время как в Тибете их было достаточно много.

Обособленное место в сангхе занимали так называемые бадарчы, т.е. бродячие ламы. Этот феномен хорошо знаком также тибетцам, монголам, бурятам и калмыкам. Вероятно, корни его следует искать в традиции нищенствующих монахов, которая была широко распространена в Индии во время зарождения там буддизма. В несколько измененном виде она продолжает существовать там по сегодняшний день.

Бадарчы в основном занимались обрядовой практикой вне пределов хурэ, живя при этом среди народа и ведя частное хозяйство. Их предварительно готовили в хурэ по минимальной программе, поэтому особо глубокими познаниями они не обладали, хотя в глазах простолюдинов могли выглядеть вполне приличными знатоками буддийского учения. По окончании обучения им выдавали специальную одежду, снабжали предметами буддийского культа (танка, четками, колокольчиками, медными чашечками, ароматическими свечами, талисманами и пр.), которые они, кочуя по аалам, должны были продавать аратам, объясняя им их предназначение и способы использования. Вырученные деньги сдавались в казну монастыря, а бадарчы получали небольшие проценты. Они не только занимались распродажей монастырских поделок, но иногда по просьбе аратов выступали в качестве сказителей. Через их уста в народной среде распространялись буддийские притчи. В случае необходимости, например во время подготовки хурэ к большому празднику, бродячих лам засылали в народ с целью сбора пожертвований для предстоящего события. Интересно заметить, что именно бадарчы из всех представителей

²³⁴ Минидова К.Д. Далекий край... — С. 72.

²³⁵ Там же. — С. 81.

²³⁶ Булгаков А.И. Верховья Енисея в Урянхасе и Саянских горах // Изв. РГО. — СПб., 1908. — Т. XL, вып. VI. — С. 425.

сангхи являются наиболее популярными персонажами тувинского фольклора, причем они изображаются то умными и смекалистыми, то глупыми и алчными.

Очень специфичным явлением в жизни сангхи были особые служители культа, которых в народе называли «бурхан-хам» (букв. будда-шаман). Они одновременно выполняли функции ламы и шамана, что, по нашим данным, было характерно только для тувинского буддизма. Их также, как бадарчы, готовили в хурэ в течение года, после чего выдавали специальную одежду, в которой сочетались элементы одеяний ламы и шамана: головной убор представлял собой шапку ламы, по краям которой была нашита бахрома, характерная для головного убора шамана; к халату бурхан-хама полагалась накидка с текстами молитв на тибетском языке²³⁷. В зависимости от ситуации эти полуламы-полушаманы могли исполнять либо шаманские, либо буддийские обряды, а иногда совмещать их. Как своеобразный феномен культуры бурхан-хам является результатом религиозного симбиоза шаманства и буддизма.

Жизнь лам в монастырях подчинялась традиционному для школы Гелугпы уставу Винаи, который предполагал довольно сложную и разветвленную систему монашеской этики, включающей наряду с другими требованиями и обет безбрачия. Полный текст свода Винаи составляет 13 томов Ганджура. В его первоначальном варианте были отражены взгляды классического буддизма на монашескую дисциплину, предписанные самим Буддой Шакьямуни. Согласно этому своду монахам запрещалось принимать золото и серебро, им предписывалось управлять монастырем сообща, делить его имущество между собой поровну. Никаких официальных административных должностей для монахов не предусматривалось, некоторые преимущества давались только старым и наиболее ученым монахам.

Попав в Тибет и Монголию, устав Винаи был переработан в соответствии с социально-политическими условиями этих стран. В XVII в. Далай-лама V внес в свод существенные коррективы. Он, в частности, запретил молодым ламам кормиться за счет монастыря, разрешил пользоваться его имуществом только монастырской верхушке, ввел многочисленную администрацию со строгой иерархической структурой и возложил на нее решение всех монастырских дел, признал за монастырями право давать деньги в рост и заниматься торговой деятельностью. Таким образом, произошла радикальная перестройка буддийской сангхи, в результате чего взгляды на организацию и этику монашества значительно изменились. Неизменным осталось только безбрачие для лам. Однако в Туве сложилась своеобразная, более мягкая форма этой традиции, предусматривающая наличие женатого ламства, а обет «не прелюбодействуй» чаще воспринимался как «не изменяй своему спутнику»²³⁸. Это обстоятельство шокировало многих путешественников и исследователей, наблюдавших среди тувинских лам свободное и открытое сожитие с женщинами вопреки целомудрию, к которому обязывала их монашеская этика.

В советское время о ламах писали как об армии бездельников и эксплуататоров, которые «запрещая арастам мыть посуду после питья, мыть тело, истреблять паразитов, содействовали распространению заразных болезней». Они также были объявлены «распространителями венерических болезней», т.к. отказывать им в их сексуальных желаниях «считалось большим грехом». Монашеские обеты, которые они давали, «были настоящей фикцией, обманом, ибо ламы на каждом шагу своей паразитической жизни попирали и нарушали эти обеты. Они пьянствовали, вели распутный образ жизни и нагло грабили тувинский народ»²³⁹. П.Е.Островских, например, пишет, что большинство лам «живет за счет приношения своей паствы, с которой они берут за разные требы и ежегодно еще объезжают самые отдаленные уголки и получают подарки шкурками соболей, лисиц, белок»²⁴⁰. С.Р.Минцлов пополняет картину: «Бич божий для края — это

²³⁷ Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение... — С. 170.

²³⁸ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 49.

²³⁹ Сердобов Н.А. Народное образование в Туве... — С. 13–14.

²⁴⁰ Островских П.Е. Оленные тувинцы // Северная Азия. — М., 1927. — Кн. 5–6. — С. 88.

ламы. Как только они узнают, что имеется в юрте умирающий, сейчас же они являются целыми стаями для свершения молитв и в продолжение многих дней буквально обжигают и обдирают хозяев: такие молитвы и похороны зачастую даже богатых людей превращают в нищих»²⁴¹. Нелестную оценку тувинским ламам дает и Г.Е.Грумм-Гржимайло, отмечая, что их образовательный и нравственный уровень невысок, а роль в политической жизни страны совершенно ничтожна²⁴². На фоне подобных высказываний создавалось впечатление, «что пороки чуть ли не единственные характерные черты ламства, предопределившие его историческую роль в судьбах народа»²⁴³.

По всей вероятности, непозволительно однобоко оценивая моральный облик тувинских лам, большинство исследователей упустили из виду вполне очевидную вещь: любой лама — это прежде всего обычный человек, которому ничто человеческое не чуждо, в том числе пороки и слабости. По характеру он может быть добродетелен, что крайне желательно при его статусе духовного наставника, либо порочен, что дискредитирует его в глазах общественности, но в любом случае он далек от совершенства, которое может быть присуще только единицам, достигшим качественного преобразования сознания благодаря своему упорству и регулярной духовной практике. Впрочем, и сам буддизм учит, что высокая нравственность, моральная чистота, которые должны отличать духовного наставника от обычных людей, достигается главным образом за счет его личных духовных усилий. Внешние действия, пусть и полезные для окружающих, но не одухотворенные его стремлением к добродетели, остаются лишь формальным обрядом. Более того, любые его достоинства — богатство, положение в обществе, известность и т.д. — могут быть как добром, так и злом в зависимости от того, как он переживает свой конкретный опыт «освоения» этих достоинств в отношении к идеалу, к высшему благу, которое в буддизме трактуется как забота о благе всех существ.

Кроме того, необходимо учитывать фактор социальной дифференциации внутри самой сангхи. Несомненно, что различие между верхушкой сангхи и рядовыми ламами было достаточно существенным, т.к. их социальный статус до посвящения в монахи был неодинаков, и, следовательно, можно допустить наличие каких-то противоречий между ними. Верхушка монастыря которая занималась идейным развитием буддизма и управление делами сангхи, не могла идти ни в какое сравнение с основной неграмотной массой ламства, состоящей из вчерашних аратов. Для них уход в монахи был привлекателен тем, что они оказывались вне непосредственной экономической зависимости от своих удельных князей, освобождались от налогов и повинностей и получали возможность приобщиться к знаниям.

В совершенно ином положении находились лица, принявшие монашество не из экономических и вообще каких-либо корыстных соображений, а из-за самого учения. Они как раз составляли элиту буддийской сангхи, незначительную по своей численности. Из их среды выходили наиболее известные и яркие личности, сыгравшие заметную роль в истории тувинского народа. Когда речь идет о роли и влиянии сангхи в тувинском обществе, то имеется в виду главным образом ее интеллектуальная элита, поэтому вполне обоснованно замечание Ф.Кона о том, что по отдельным ламам, ведущим себя недостойно, не следует судить обо всей сангхе, что делали многие авторы на протяжении нескольких десятилетий. Среди тувинских лам, по утверждению того же Ф.Кона, были очень образованные люди, некоторые из них прекрасно владели тибетским, хорошо разбирались в тибетской медицине и многие болезни лечили довольно успешно²⁴⁴.

Н.Леонов пишет об одном ламе, к сожалению, не упоминая его имени, который произвел на него большое впечатление своей богатой внутренней жизнью, широким кругозором, любознательностью и искренней заботой о благе своего народа: «Прежде

²⁴¹ Минцлов С.Р. Секретное поручение. Путешествие в Урянхай. — Рига, 1915. — С. 208–209.

²⁴² Грумм-Гржимайло Т.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 151.

²⁴³ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 49.

²⁴⁴ Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 34–35.

всего меня поразило в нем его бескорыстие, отсутствие личной заинтересованности и свойственной нам суеты. Одна мысль о том, как бы помочь танну-тувинскому народу, наладить его жизнь, постоянно владела целостной душой старого ламы. В этом отношении он был изумительным „однолюбом“, служителем одной идеи. Это благородное однолюбие сочеталось в нем с национальным своеобразием, с глубоким знанием людей и внутренним сродством с жизнью скотоводческого народа»²⁴⁵.

В.Мачавариани весьма положительно отзывался о бывшем ламе Кууларе Дондуке, который к его приезду в Туву занимал пост председателя Совмина ТНР. В это время не было личности более популярной, чем Дондук, о нем ходила слава как о выдающемся государственном деятеле, «одном из упорных строителей действительно независимой Тувы», «передовике не только в политике, но и в быту», человеке, в котором «чувствуется огромная настойчивость и руководительская воля — качества, редкие в тувинской действительности»²⁴⁶.

В.Мачавариани также выделяет ламу Сивена, который вместе с Дондуком работал над созданием тувинской письменности под руководством ламы Верхнечаданского хурэ Монгуша Лопсан-Чимита. Они создали тувинский алфавит, «не имеющий ничего общего с монгольским и в то же время охватывающий все звуки тувинского языка»²⁴⁷. Лама Сивен был известен еще и тем, что искусно лечил людей, считался прекрасным знатоком тибетской медицины.

От одностороннего освещения в литературе пострадала не только сангха, но и само буддийское учение — оно было искажено до неузнаваемости. Мнение о том, что буддийская религия созерцательна, пассивна, а потому малоэффективна, господствовало в отечественной историографии довольно долго. Например, Б.Н.Мельниченко считает, что воспитание в буддийском духе «с детства прививало человеку социальную пассивность, уводило в мир самосовершенствования личности путем накопления „заслуг“, учило приспособляться к условиям жизни в мире природы и в мире людей, а не пытаться изменить эти условия»²⁴⁸. Эту же мысль развивает Н.В.Ребрикова: «Буддизм, помогая индивиду приспособиться к социальному порядку, не активизировал социальной деятельности масс, обеспечивая для господствующего класса „готовую к употреблению“ массу подданных»²⁴⁹.

Причина столь ошибочных выводов отчасти кроется в том, что подлинные буддийские трактаты, в которых учение излагалось во всей полноте, были доступны лишь немногим, потому сведения, поступавшие из третьих рук, представляли собой смутное полужнание, ведущее к искажениям и предрассудкам. Со временем эти неполные знания стали достоянием толпы, в результате чего и появилась теория, известная на Западе как «восточный фатализм», хотя на самом деле буддизм учит своих последователей совершенно иному. Это, пожалуй, и стало поводом для того, чтобы многие авторы увидели в нем антисоциальное учение, основным принципом которого является идея о необходимости освобождения от пут профанического «земного» существования. Между тем в основе учения лежат благородные истины, рассказывающие о том, что есть страдание (первая истина), причина страдания (вторая истина), прекращение страдания, т.е. нирвана (третья истина) и путь, ведущий к прекращению страдания, т.е. срединный путь (четвертая истина). Они легли в основу закона кармы — краеугольного камня всего буддийского учения.

²⁴⁵ Леонов Н. Танну-Тува. Страна голубой реки. — М., 1927. — С. 36.

²⁴⁶ Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Туву... — С. 76–77.

²⁴⁷ Там же. — С. 85–87.

²⁴⁸ Мельниченко Б.Н. Буддийская община и государство в традиционном тайландском обществе в XV–XIX вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. — М., 1987. — С. 215–216.

²⁴⁹ Ребрикова Н.В. Таиланд: Эволюция социальной структуры в XIII–XVIII вв. // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. — М., 1982. — С. 239.

Состояние отсутствия, преодоленности страданий в буддизме обозначается как нирвана (санскр. затухание), но в литературе часто ее содержание описывается только негативно — как отсутствие желаний, страстей, уход от мира, т.е. полная бессодержательность. Д.Каррутерс усматривает в буддизме с его идеей о нирване причину экономической и культурной отсталости тувинцев. По его мнению, мальчишки, отданные в монастырь, постепенно привыкают к ленивой, бесполезной жизни и впадают в зависимость от других людей, тогда как при иных условиях они могли бы оставаться независимыми и самостоятельно заботиться о своем существовании. Он считает, что беспечность, царящая в монастырях, распространяется в конце концов на жизнь народа, поэтому инертность — характерная особенность тувинцев. Он сравнивает жизнь монголов и тувинцев с жизнью таких же кочевников-киргизов, но исповедующих мусульманство, и делает вывод, что уровень благосостояния последних несравненно выше, т.к. киргизы не являются последователями буддизма, который «учит индифферентному отношению к вопросам прогресса, знаний, предприимчивости и успеха» и обладает лишь «способностью подавлять честолюбие», а потому всегда влечет за собой пассивность, пессимизм, безропотность и непротivление злу²⁵⁰. Неправильность такой точки зрения, вероятно, основана на недопонимании истинного смысла буддийского учения и его конечной цели — нирваны.

В действительности под нирваной в самом общем смысле понимается такое состояние человеческой завершенности, когда индивид преодолевает свою двойственную природу, которая является источником всех его страданий, и достигает состояния единства, т.е. гармонии с самим собой, когда он полностью доволен и не хочет ничего другого, когда он, образно говоря, может просто остановить часы, ибо он — вне времени и ничего лучше, что он уже имеет, не бывает. Нирвану можно охарактеризовать как покой в непривязанности, т.е. нирвана абсолютно свободна от желаний, страстей, душевной боли²⁵¹. Достигнуть нирваны означает стать буддой, т.е. просветленным.

Состояние будды есть высшая цель буддизма, достижению которой, по понятиям классического учения, должны посвятить себя представители сангхи. Приблизиться к ней можно тогда, когда жизнь человека наполнится нравственным смыслом, будет подчиняться закону любви, понимаемому как ненасилие. Не отвечать злом на зло, не противиться злу насилием — таково основное требование буддийской программы достойной жизни. Поэтому для лам очень важным считалось стать искренним буддистом не в церковном, а в этическом смысле этого слова, чтобы иметь моральное право вести за собой народ, показывать ему путь, ведущий к прекращению страданий и обретению полноты жизни. В этом отношении учение Будды не только нравственно, но и благоразумно, оно учит не делать глупостей в жизни. Если усердно следовать ему, человек может преодолеть в себе вражду и чувственную привязанность к миру и станет одинаково благосклонно относиться ко всем живым существам.

Актуальность буддийского учения состоит в том, что нравственные ценности, которые он провозглашает, императивны безусловно, что означает необходимость следовать им не при каких-то условиях, а всегда, в отношениях со всеми людьми, а не только с ограниченным кругом родственников, друзей и соплеменников. Нравственные императивы буддизма, как и утверждаемые им моральные ценности, имеют надситуативный и безличный, т.е. универсальный, характер. Это, к сожалению, осталось вне поля зрения тех исследователей, которые ограничились лишь односторонним подходом к роли и месту буддизма и буддийской сангхи в жизни общества.

Между тем значение буддизма в истории Тувы весьма существенно, поскольку он сыграл большую роль в становлении тувинской государственности. Буддийская сангха, будучи самостоятельной, иерархически оформленной социальной организацией, довольно успешно дополняла систему политических институтов государственной власти и служила

²⁵⁰ Каррутерс Д. Неведомая Монголия... — С. 335.

²⁵¹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. — М., 1998. — С. 61.

вспомогательным средством управления народными массами. Ее взаимоотношения со светской властью в целом характеризовались тем, что ламы признавали верховную власть своих правителей и служили им по мере необходимости, а правители, со своей стороны, покровительствовали сангхе, активно принимая личное участие во всех мероприятиях религиозного характера и проявляя уважение к буддизму как учению.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ

Конфессиональная ситуация в Туве в рассматриваемый период отличалась достаточной пестротой. В это время в стране были распространены как древние народные верования, так и проникшие извне идеологические системы — буддизм и христианство, которые в основном сосуществовали мирно.

Если буддизм был привнесен в Туву монголами и тибетцами, то христианство пришло сюда вместе с русскими, которые со второй половины XIX в. начали осваивать тувинские земли. Первоначально это были купцы, решившиеся наряду с китайцами вести торговлю с местным населением. В 1863 г. купец Е.Веселков первым снарядил небольшой караван, снабдив его товарами на сумму около 4 тыс. рублей. Торговля с тувинцами принесла ему хорошую прибыль. Вслед за ним приехали купцы Сафьянов и Бяков; впоследствии они осели в Туве и открыли здесь свои фактории. Затем последовали крестьяне-кулаки из числа усинских старообрядцев; наиболее известными торговцами среди них были Вавилин, Медведев и Сватиков. В 1883 г. торговой деятельностью в Туве занимались 13 русских купцов²⁵².

Русские продавали тувинцам в основном ткани, галантерейные изделия, самовары, тазы, железные печи, чайники, котлы, сельхозинвентарь и табак. Однако ассортимент китайских товаров оказался более приспособленным к кочевому быту тувинцев, и они, несмотря на склонность китайцев к спекуляции, за которую их прозвали «желтые черти» (тув. сарыг азалар), все-таки предпочитали русской торговле китайскую. Самыми ходовыми товарами были далемба, табак и зеленый чай. М.Сафьянов, имевший личный опыт торговли в Туве, отмечал, что китайская торговля идет намного успешнее, поскольку китайцы предлагают тувинцам подходящую для них одежду и обувь, принадлежности к сбруе и седла, без которых немислима их жизнь, а также соответствующие их вкусам украшения и посуду и, наконец, предметы буддийского культа, занимающего в жизни тувинцев господствующее положение²⁵³.

П.Е.Островских наблюдал, как некоторые ламы, принадлежащие к низшему и среднему сословию сангхи, нанимались в качестве работников на русские фактории, где они косили сено, ухаживали за лошадьми, сторожили торговые объекты²⁵⁴. Параллельно с русской торговлей в Туве развивалась и золотопромышленность, в которой в основном было занято также русское население.

Благодаря русским в Туве распространилось православие, появились объединения евангельских христиан-баптистов и община старообрядцев-беспоповцев. Местами их компактного проживания стали Каа-Хемский, Пий-Хемский, Улуг-Хемский, Тандынский, Дзун-Хемчикский (Хемчикский) и Тоджинский кожууны. Первый православный храм в Туве появился в Туране в 1910 г., а в 1914 г. была построена Троицкая православная церковь в Кызыле²⁵⁵.

Весьма неоднозначно обстояла ситуация с древнейшим религиозным пластом в Туве, который был представлен к тому времени различными верованиями, восходящими к эпохе первобытнообщинного строя. Он характеризовался переплетением таких древних форм религии, как тотемизм, анимизм, магия, фетишизм, культ природы, которые хотя и

²⁵² Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы... — С. 318–319.

²⁵³ Сафьянов М. Колониальная политика торгового капитала в Танну-Туве // Новый Восток. — 1928. — №23–24. — С. 160, 163.

²⁵⁴ Островских П.Е. Оленные тувинцы... — С. 88.

²⁵⁵ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 101.

не были генетически связаны с шаманством, но часто оказывались в поле его деятельности, и потому при рассмотрении тувинского шаманства они обычно включаются в его состав.

Народные верования всегда играли в Туве очень большую роль, причем они занимали важное место в религиозном комплексе даже на рубеже XIX-XX вв. Иногда исследователи пытаются обозначить их расплывчатым термином «язычество», что вряд ли применимо к ним. По морфологической классификации народные верования тувинцев отражали разные стороны их общественной, производственной и идеологической жизни, а с исторической точки зрения представляли собой стадийно различные уровни общественного развития и соответственно религиозного сознания. Так, племенные культы доклассового общества были представлены у них культами, характерными для всех кочевых народов Азии, а именно: неба, земли, огня, ландшафтных божеств (духов-хозяев гор, рек, озер, тайги и других природных объектов) и промысловыми культами.

Все вместе они, хотя и не представляли собой единой системы, тем не менее охватывали различные стороны общественной жизни тувинцев и удовлетворяли нужды разных социальных слоев общества. Если культы неба и земли носили общенародный характер, то культ ландшафтных божеств — территориально-родовой, что значительно уже в социальном плане. Еще более социально ограниченным был культ огня, носивший семейно-родовой характер, но при этом имевший повсеместное распространение. Промысловые культы определялись хозяйственно-культурным типом той или иной группы тувинского этноса: у скотоводов преобладали скотоводческие культы, у охотников — охотничьи.

Наряду с этим таксономическим рядом культов у тувинцев существовал также достаточно развитый институт шаманства. Он представлял собой довольно четкую систему, благодаря которой выделился в самостоятельную форму религии, но не по объекту, на который направлены ритуальные действия, как в случаях с племенными культами (небо, земля, огонь, ландшафтное божество и т.д.), а по особому, специфическому способу общения его жрецов, попавших в эту касту по принципу наследственного шаманского дара или особого божественного избранничества, с тонким миром, т.е. миром духов, путем погружения в состояние шаманского экстаза. Д.Каррутерс пишет, что тувинцы скорее боятся своих шаманов, нежели любят их, т.к. они держат народ в своей власти; только шаманы обладают способностью поддерживать добрые отношения со злыми духами и только им знакомо искусство устанавливать связь между живыми и умершими²⁵⁶.

Именно наличие жрецов позволяло шаманству оставаться одной из основных религий и в классовом обществе, а определенная его гибкость помогала ему в зависимости от конкретной исторической и политической ситуации сравнительно легко менять свою тактику. В тот период, когда в Туве наблюдался процесс зарождения и укрепления феодальных отношений (XVII-XVIII вв.) шаманское жречество не только сохранило свои позиции, но и значительно расширило свои функции. Позже, во времена утверждения буддизма (XVIII-XIX вв.), шаманство своевременно отступило с занимаемых позиций и резко сузило сферу своего влияния. В тех районах, где эта религия сумела выжить — преимущественно в Тоджинском и Монгун-Тайгинском кожуунах — она оставила за собой чрезвычайно узкую ритуальную область, которая ограничивалась лишь родовыми культами, поскольку шаманство и родовые связи содействовали сохранению друг друга. В тех районах Тувы, где родовые отношения намного раньше начали утрачивать свою былую силу, в частности в центральных и граничащих с Монголией, победа буддизма оказалась более быстрой.

В Цинский период помимо официального монастырского культа, привнесенного буддизмом, существовали также и немонастырские формы религиозной жизни, куда

²⁵⁶ Каррутерс Д. Неведомая Монголия... — С. 266.

входило отправление семейно-бытовых обрядов и ритуалов, связанных с территориальным объединением людей. Хотя буддизм в это время имел достаточно прочные позиции в Туве, доказал свою силу и жизненность, обеспечил себе официальное признание и покровительство господствующих классов, тем не менее ему пришлось столкнуться с наиболее сильным конкурентом в системе народных верований тувинцев — шаманством, поскольку, как замечает В.П.Васильев, «замена одной религии другой никогда и нигде не происходит легко; жрецы старой веры никогда не соглашались добровольно перейти в другую религию или уступить ей свои интересы»²⁵⁷.

История острой и длительной борьбы представителей буддийской сангхи против шаманского жречества нашла отражение в народном фольклоре тувинцев. Ф.Кон приводит легенду о борьбе проповедника буддийского учения монгольского ламы Шаретты против шамана Тунгустея и его матери. В результате этой борьбы шаман Тунгустей умер, могущественный лама силой своих молитв обрушил на него глыбы утеса Хайыракан. Мать Тунгустея отомстила утесу, накликав на него грозу. Несколько дней свирепствовала стихия, а когда буря и гроза утихли, часть утеса навсегда побелела²⁵⁸.

В.П.Дьяконова приводит рассказ о противостоянии шамана Сонома Царина с ламой. Сонам Царин часто ссорился с ламой, и их ссоры иногда завершались дракой. Лама и шаман, каждый своим способом, старались одержать победу друг над другом. Получилось так, что раньше умер Сонам. Лама чтением сутры отправил душу шамана на седьмое небо, жить же без нее, исходя из бытовавших представлений, было невозможно, и Сонам вскоре кончался. «Чаще всего победа одного служителя культа над другим, — пишет В.П.Дьяконова, — отражала большую приверженность свидетелей или рассказчиков к буддизму, чем к шаманизму»²⁵⁹. По всей вероятности, это объясняется тем, что, несмотря на устойчивое сохранение старых религиозных представлений и авторитет шаманов, ламы все же объективно превосходили последних в обрядовой и лечебной практике.

Свою неприязнь к шаманам ламы порой выражали тем, что разрезали ножом шаманский бубен и сжигали его на огне. Подобное наблюдалось также среди бурят и алтайцев, где распространение буддизма сопровождалось гонением на шаманов и публичным сжиганием их атрибутов. В Монголии борьба с ними вошла даже отдельным пунктом в официальное законодательство страны и предусматривала меры их уголовного преследования²⁶⁰. По мнению ряда исследователей, конфликт между буддизмом и шаманством существовал только вначале, но затем он смягчился и между ними установились мирные контакты²⁶¹. Очевидно, это произошло благодаря веками отработанной буддизмом системе приспособления, трансформации, усвоения сложившихся в обществе сакральных традиций, управляющих повседневной жизнью народа.

Что касается простого народа — аратов, то среди них в значительной степени продолжали бытовать шаманские и дошаманские представления о душе и ее загробном существовании. Одни исследователи считают, что тувинцы переживали стадию, когда устои одного мировоззрения расшатаны, начала же другого еще не усвоены; другие видят у них полное смешение «желтой» и «черной» веры; третьи утверждают, что буддизм не помешал им по-прежнему оставаться усердными шаманистами²⁶².

²⁵⁷ Васильев В.П. Материалы по истории китайской литературы. — СПб., 1891. — С. 57–58.

²⁵⁸ Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 37.

²⁵⁹ Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение... — С. 176.

²⁶⁰ Heissig W.A. Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century // *Anthropos*. — Wien, 1953. — Vol.48, fasc. 1–2, 3–4. P. 514–517.

²⁶¹ Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 36; Сафьянов И. Прошлое и настоящее сойотского народа // *Сибирский архив*. — 1905. — №1. — С. 9.

²⁶² Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // *Изв. Вост.-Сиб. отд-ния РГО*. — 1903. — Т. 1, вып. XXXIV. — С. 6; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — С. 467; Островских П.Е. Оленные тувинцы... — С. 86; Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 15.

Однако все они единодушны в том, что конфессиональная ситуация в Туве в начале XX в. характеризовалась чрезвычайной пестротой и носила несколько запутанный характер.

В.Попов отмечал, что все жители Тувы, не исключая лам, почитают известных шаманов и без их участия не проходит ни одно событие в жизни тувинца, а по признанию К.Д.Минцловой, народ относится к ним с уважением, куда большим, чем к ламам²⁶³. По наблюдению И.Сафьянова, практичные ламы, чтобы успешнее конкурировать с шаманами, ввели в обряд богослужения бубны наподобие шаманских и под их красивые таинственные звуки ловко опутывают верующих. Ф.Кон добавляет, что у постели больного, где раньше безраздельно господствовали шаманы как непревзойденные мастера в борьбе со злыми духами, овладевшими телом больного, все чаще стали появляться ламы-лекари²⁶⁴.

Тесное взаимодействие буддизма и шаманства довольно отчетливо прослеживалось в повседневной жизни народа. Н.Леонов приводит весьма любопытный факт: в устье реки Тапсы он встретил ламу, жена которого была известной в округе шаманкой²⁶⁵. Судя по тому, что подобная ситуация встречается только у тувинцев, можно отнести ее к разряду специфических черт тувинского буддизма. Этот феномен подтверждается также полевыми исследованиями В.П.Дьяконовой: «...известная в свое время шаманка Матпа Ондар, проживавшая в Дзун-Хемчикском районе была замужем за ламой. После смерти она была похоронена по обряду, характерному для шаманов, но в то же время на месте ее погребения имелись и культовые ламаистские вещи»²⁶⁶.

Иногда шамана приглашали в буддийский храм, чтобы он совершил жертвоприношения духам и тенгриям по своему обряду²⁶⁷. Бывало, что лама обращался к шаману с просьбой изгнать из его юрты злых духов²⁶⁸. Кроме этого, «ламы считают естественным в случае заболевания или какого-либо несчастья обращаться к шаманам, мало того, за отсутствием шамана даже некоторые из шаманских процессов исполняются ламами; хамбо (тув. камбы. — М.М.) Салчакского хурэ, живой святой, обращается часто к шаманам»²⁶⁹. П.Е.Островских был свидетелем случая, когда лама, вывихнув руку, лечился разными тибетскими лекарствами, обращался к ламам-лекарям, наконец, приехал за помощью к шаману. Он же отмечает и обратный факт, когда шаман ездил к ламе лечиться тибетскими лекарствами²⁷⁰.

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

²⁶³ Попов В. Через Саяны и Монголию... — С. 57; Минцлова К.Д. Далекий край... — С. 22.

²⁶⁴ Сафьянов И. Прошлое и настоящее сойотского народа... — С. 9; Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 38.

²⁶⁵ Леонов Н. Танну-Тува... — С. 32.

²⁶⁶ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — С. 64.

²⁶⁷ РФ ИМБТ СО РАН, инв. №846, л. 3; инв. №37, л. 64.

²⁶⁸ Сафьянов И. Прошлое и настоящее сойотского народа... — С. 9; Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 38.

²⁶⁹ Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. — Минусинск, 1900. — С. 120.

²⁷⁰ Островских П.Е. Саянские хищники. — М.; Л., 1927. — С. 7; Он же. Оленные тувинцы... — С. 86.

изображением Будды, что, по его мнению, свидетельствовало о «поразительной путанице в религиозных идеях»²⁷¹.

Постепенно буддизм настолько ловко приспособился к нуждам тувинцев, что вскоре стал их народной религией. Термин «народная религия» впервые был введен О.О.Розенбергом для определения одного из уровней в буддизме, употребляли его в том же значении, в каком этнографы и религиоведы используют понятия: народная бытовая религия, массовый уровень религиозного сознания, религия народных масс²⁷². Все они отражают одно и то же явление, присущее любой мировой религии, — возникновение внутри нее специфической формы, основанной на сплаве официальной догматики и культа с народными верованиями, которая становится в итоге религией народных масс²⁷³.

За время своего становления в Туве буддизм синтезировал все бытовавшие в шаманской и дошаманской практике культы, дополнив их буддийскими идеями о перерождении, карме, нирване, просветлении, создав тем самым видимость нравственного совершенствования людей под влиянием новой религии. Философия и логика буддизма, как и его различные медитативные техники, были доступны лишь очень ограниченному кругу высших представителей сангхи, в то время как для основной массы верующих он выступал в виде прежних, веками отправлявшихся культов, поэтому вполне справедливо замечание В.Родевича о том, что в буддизме тувинцы понимают очень мало²⁷⁴.

В целях обеспечения себе прочных позиций буддизм в первую очередь ассимилировал наиболее социально значимые культы: неба, земли, огня, промысловые и ряд других. Большинство из них восходят к древнетюркскому периоду (VI-VIII вв.), о чем свидетельствуют многочисленные письменные источники: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву приносят лошадей, быков и мелкий скот»²⁷⁵. Л.Р.Кызласов, основываясь на орхонских руноподобных памятниках, утверждает, что древние тюрки — исторические предки современных тувинцев — обожествляли Көк дээр — Синее небо и Чер-суг — Землю и Воду. Почитание этих объектов под этими же названиями сохранилось у них, а также у соседних тюрков — алтайцев и хакасов — вплоть до начала XX в.²⁷⁶

Культы неба и земли у монголов впервые упоминаются в «Сокровенном сказании» и описаниях европейских путешественников и миссионеров Плано Карпини, Гийома Рубрука, Марко Поло. В «Сокровенном сказании» говорится, что «Вечное Синее Небо» умножает силу и мощь, оказывает помощь, помогает победить врагов, а Земля-Мать пронесла на груди великих монгольских полководцев Тоорил-хана и Джамуху в битве с меркитами и помогла им одержать победу²⁷⁷.

Д.Банзаров, Л.Н.Гумилев, В.Хайсиг, Н.Л.Жуковская неоднократно писали о сложности понятия «Вечное Синее Небо» у монголов, в котором, по их мнению, сочеталось абстрактное начало с персонифицированным верховным божеством²⁷⁸. Д.Банзаров пишет также о культе Солнца, Луны, планет и созвездий у монголов, которые,

²⁷¹ Островских П.Е. Оленные тувинцы... — С. 87; Адрианов А.В.Шагаа (Сойотский Новый год). Этнографический набросок из урянхайской жизни. — Томск, 1917. — С. 17; Каррутерс Д. Неведомая Монголия... — С. 270.

²⁷² Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма (по японским и китайским источникам). — Пг., 1918. — Ч. П. Проблемы буддийской философии. — С. 48.

²⁷³ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии... — С. 173.

²⁷⁴ Родевич В. Очерк Урянхайского края... — С. 15.

²⁷⁵ Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. — М., 1969. — С. 49.

²⁷⁶ Там же.

²⁷⁷ Сокровенное сказание. — М.; Л., 1941. — С. 105, 153, 159, 161, 162.

²⁷⁸ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов. — СПб., 1891. — С. 6–13; Гумилев Л.Н. Древнемонгольская религия // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. — Л., 1968. — Вып. 5. Этнография. — С. 34–36; Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск, 1978. — С. 28; Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucoi C, Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. — Stuttgart, 1970. — S. 350–352.

кстати, встречаются и у других народов Центральной Азии и Сибири, в том числе и у тувинцев. Он считает их следствием почитания неба, но Н.Л.Жуковская полагает, что приводимые Д.Башаровым материалы свидетельствуют, скорее о наличии этих обрядов в мифологии, нежели о том, что они являются объектами религиозного почитания²⁷⁹.

Мать-Земля (монг. Этуген, тув. Чер-ие) почиталась у народов-кочевников как прародительница-родоначальница, олицетворение добрых и злых сил, давшая людям тело, в то время как Небо (монг. Тэнгэр, тув. Дээр-ада) вдохнуло в них душу²⁸⁰. Будучи вторым после Неба верховным началом, Мать-Земля часто фигурирует в народном фольклоре тувинцев, преимущественно в благопожеланиях, но объектами именно религиозного почитания, выражавшими суть культа земли, оказались ландшафтные божества — хозяева отдельных местностей: гор, рек, озер, вершин, перевалов. В народной мифологии они получили название «хозяева земли» (тув. чер ээлери) и «хозяева воды» (тув. суг ээлери).

Многие исследователи единодушно считают, что почитание хозяев земли и воды тесно связано с культом оваа (монг. обо) — кучи камней, которые на ранних стадиях существования культа осмыслялись, с одной стороны, как жертвоприношение духу — каждый прохожий присоединял к груде свой камень, с другой — как жилище духа, предтеча будущих храмов в честь божеств в религиях классового общества²⁸¹. Культ оваа достаточно хорошо изучен на материалах тюрков и монголов и о нем много написано²⁸². Мнения ученых по поводу его происхождения расходятся. Н.Л.Жуковская, например, считает, что в его основе лежит культ хозяина местности, ландшафтного божества, обитавшего в самой характерной точке окружающей местности и строго персонифицированного. По мнению В.П.Дьяконовой, в нем отражено почитание природы, носящее родовой характер. Раньше определенные территории находились в монопольной собственности у отдельных родов, поэтому В.П.Дьяконова полагает, что оваа на территории того или иного рода было родовым культовым сооружением. Л.Л.Викторова связывает этот культ с кровно-родственными отношениями, имевшими в древности религиозное значение и определявшими все стороны социальной структуры. Она считает, что эти отношения положили начало культу предков, который со временем слился с вошедшим в практику буддизма культом оваа²⁸³.

Каждое мнение по-своему достаточно интересно, и хотя авторы придерживаются разных точек зрения, в одном они единогласны — в буддизации культа оваа.

На наш взгляд, мы имеем дело с древним обычаем, состоящим из нескольких пластов, каждый из которых отражает определенную социальную, а соответственно и религиозную эпоху. Самый ранний пласт в культе оваа связан с традицией почитания природы и предков. Позднее, с развитием шаманистских представлений, а затем и с распространением буддизма, этот культ слился с новыми, постепенно образовав религиозный симбиоз.

По буддийскому и шаманистскому вероучениям, от воли божества, восседающего на оваа, зависит все: местный климат, травостой, урожай, благополучие скота, людей, здоровье детей, удача в пути и т.д. «Каждый урянх, — пишет В.Попов, — считает себя обязанным принести горному духу жертву, бросая в общую кучу камня или ветви деревьев и навешивая на окружающие деревья узкие ленты белой, желтой или синей материи. Такое жертвоприношение урянхи делают во всех трудных и опасных местах своего пути. Так, мы часто встречали такие же лоскутки материи, повешенные по

²⁷⁹ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм... — С. 28.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Там же. — С. 29.

²⁸² Кагаров Е.Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сб. МАЭ. — Л., 1927. — Т. 6. — С. 115–124; Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. — Улан-Удэ, 1969. — Вып. 5. — С. 105–144.

²⁸³ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии... — С. 35–37; Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. — Л., 1977. — С. 189; Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. — М., 1980. — С. 62–63.

деревьям на берегу рек, в местах переправ и бродов, и на высоких подъемах и спусках»²⁸⁴. Этот культ хозяина местности является локальным проявлением культа природы. В.Родевич отмечает факт использования его ламами: «На перевалах, на приметных вершинах, непременно сложены жертвенные кучи камней — обоо, нередко торчит рядом деревце или куча хвороста, украшенная ленточками. Внутри такой хворостяной кучи бывает ход, и в середине на камне поставлены буддийские бурханчики, писанные молитвы, иногда грубые изображения из дерева домашнего скота»²⁸⁵.

Под влиянием буддизма культы неба и земли были значительно переосмыслены и дополнены новыми идеями, которые условно можно назвать принципами неба, земли и человека, представляющими собой единый способ описания естественной иерархии. Эти принципы на самом деле являются лишь отражением буддийского понимания космического мира — более великого мира, частью которого являются все люди. В них выражен взгляд на то, как можно слить воедино и в порядке естественного мира человеческую жизнь и общество. Наиболее полно и ясно содержание этих принципов раскрыто известным тибетским мастером Чогьям Трунгпой: «Согласно традиции, небо есть обитель будд, самое священное пространство. Поэтому символически принцип неба представляет собой любой высокий идеал или переживание беспредельности и священного... С другой стороны, земля символизирует практичность и восприимчивость. Это почва, которая поддерживает жизнь и помогает ей. Земля может казаться прочной и плотной, но можно проникнуть внутрь нее, на ней можно работать... Правильные взаимоотношения между небом и землей — вот что делает принцип земли пластичным. Хотя о небесном пространстве принято думать как об очень безразличном и концептуальном; но с неба приходит тепло в виде солнечных лучей. Небо является источником дождя, который падает а землю; таким образом небо сохраняет симпатическую связь с землей. Когда эта связь установлена, земля начинает поддаваться становится мягкой, уступчивой и податливой, так что на ней могут существовать зеленые растения и человек обретает возможность выращивать их для себя». В основе принципа человека Чогьям Трунгпа видит жизнь в гармонии с небом и землей. Он считает, что, когда люди сочетают свободу небес с практицизмом земли, они могут жить в согласии друг с другом, образуя хорошее человеческое общество. Традиция утверждает: если люди живут в гармонии с принципами неба и земли, четыре времени года и мировые элементы также работают совместно и гармонично. Тогда не существует никакого страха, и люди начинают объединяться в этом мире, как они того заслуживают»²⁸⁶.

Буддизм привнес в культ неба и земли также идею об идеальном правителе — чакравартине, способном объединить небо и землю в хорошем человеческом обществе. По традиции, если выпадали обильные дожди, если растительность и урожай оказывались богатыми, это указывало на то, что правитель являлся подлинным, о нем в народе говорили как о «кежиктиг», т.е. удачливом, или «салымныг», т.е. имеющем предназначение быть правителем человека. А когда возникала засуха, голод, падеж скота и нищета, происходили наводнения, пожары, землетрясения, власть правителя ставилась под сомнение и его характеризовали как «кежик чок», т.е. не имеющий удачи, или «салым чок», т.е. не имеющий на то предназначения. Когда народом правил такой человек, люди теряли доверие к небу и земле, свою связь с ними, и тогда в обществе царил социальный хаос и природные бедствия. Однако идея о том, что гармония в природе связана с гармонией в делах людей, не является исключительно буддийской концепцией, она встречается также и в других мировых религиях.

Другим культом, попавшим в сферу влияния буддизма, был культ огня, занимавший важное место в обрядовой практике ряда монголо- и тюркоязычных народов.

²⁸⁴ Попов В. Через Саяны и Монголию... — С. 57.

²⁸⁵ Родевич В. Урянхайский край и его обитатели... — С. 31.

²⁸⁶ Чогьям Трунгпа. Преодоление духовного материализма. Миф свободы и путь медитации. Шамбала: Священный путь воина. — Киев, 1993. — С. 465–466.

У монголов мать-огонь, мать очага, мать — богиня огня, младшее женское божество огня — разные названия одного и того же персонифицированного женского божества огня²⁸⁷. Мать огня — божество разноплановое. Она, как считают исследователи, покровительствует не только домашнему очагу, но и молодоженам, плодородию, смене времен года. С почитанием ее был связан весьма разработанный ритуал жертвоприношения, совершавшийся в последний день года, а также ряд запретов в обращении с домашним очагом, которые можно проследить у монголов, бурят, калмыков и тувинцев: втыкать нож в огонь, вынимать ножом мясо из котла, бросать в огонь волосы, лить воду или молоко, оставлять вблизи огня топор, поскольку подобные действия «отнимают голову» у огня²⁸⁸. Кочевники, начиная семейную трапезу, считали обязательным плеснуть немного чая или молока и бросить кусочек жира хозяйке домашнего очага. С распространением буддизма они уже делали это жертвоприношение бурхану, т.е. Будде. Образ Будды, постепенно ставший в представлении людей универсальным божеством, заменил собой и хозяйку очага. Это было чисто механической заменой, т.к. культа огня как такового в буддизме нет²⁸⁹.

Следующая сфера религии, где буддизм вытеснил шаманство, касалась духов — охранителей рода, семьи и отдельных ее членов — бывших шаманских ээренов. Если первоначально ээрены изготовлялись только шаманами, то впоследствии их стали делать ламы. По своему внешнему оформлению они были весьма разнообразны. Например, особой популярностью у тувинцев пользовался ак-ээрен. Согласно легенде, один охотник застрелил зайца-беляка и снял с него шкуру. Жена охотника посоветовала сделать из него ээрен. Его сделали, набив травой, и поставили напротив входа в юрту. Однажды старик заболел и пригласил шамана. Тот стал камлать, и ак-ээрен явился к нему. С той поры тувинцы почитают ак-ээрен²⁹⁰.

Другой ээрен представлял собой березовый сучок с тремя разветвлениями. Обычно он втыкался в землю около жилища. На разветвленные ветки привязывались перья орла или совы, и получалось что-то наподобие священного дерева.

Широкое распространение имели специальные ээрены, которые почитались теми, у кого не было детей или умирали маленькие дети. Такой ээрен был сделан в виде четырехугольного лоскута, на который нашивали маленьких куколок с руками и ногами, к их головкам пришивали меховые шапки, на лицах тремя бисеринками отмечали глаза и нос, а к животу пришивали пучок чалама — разноцветных ленточек. Обычно этот ээрен подвешивался специальными шнурками к решетке юрты (тув. өреге) между столиком с буддийскими божествами и изголовьем кровати, и для него ставили маленькие блюдца с молоком и маслом²⁹¹.

Функция всех ээренов была одна — защищать семейный очаг, обеспечивать благополучие всех членов семьи, особенно новорожденных и малолетних детей. В западных районах Тувы ээрены делали по рекомендации шамана, в южных районах они могли быть изготовлены как шаманом, так и ламой. Следовательно, видеть и понимать хорошее или плохое «поведение» семейного охранителя по отношению к его владельцам мог только тот, кто его рекомендовал и изготовлял.

Термином «ээрен» (иногда «онгут» у южных тувинцев) обозначались также духи — помощники шаманов и лам. С точки зрения канонических установок буддизма подобный факт непонятен. Объяснить его можно только тем, что буддизм вобрал и впитал

²⁸⁷ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм... — С. 29; Pope N.N. Zum Feuerkultus beiden Mongolen // Asia Major. — Leipzig, 1925. — Vol. 11, fasc. 1. — S. 130–145.

²⁸⁸ Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини. — СПб., 1857. — С. 18; Poppe N.N. Op. cit. — S. 142–143.

²⁸⁹ Жуковская Н.Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. — М., 1968. — С. 225.

²⁹⁰ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. — СПб., 1883. — Вып. 4. — С. 95.

²⁹¹ Там же. — С. 99.

в себя многие шаманские понятия и обряды. В.П.Дьяконова приводит весьма любопытный пример, когда лама за год до смерти собрал и сжег семейные ээрены, которые сам изготовил, заодно также распорядился и теми, что были сделаны не им, а шаманом, к тому времени уже умершим. Эта акция объяснялась им так: после его смерти этими ээренами уже никто не сможет руководить и управлять²⁹².

Чисто шаманский характер носил у тувинцев «ыдык» — обычай освящать животных с целью снискания благополучия для скота. Такие освященные животные считались принадлежащими духу местности. С распространением буддизма, масть освящаемого животного стал устанавливать лама, он же читал молитвы над животным, повязывал на шею, рога или вплетал в гриву ленты. С этого момента животное считалось принадлежащим одному из буддийских божеств.

Буддийско-шаманский синкретизм прослеживается у тувинцев также в их мифах о создании, устройстве и конце мира. В них, как правило, одновременно действуют персонажи: Курбусту-хан (монг. Хормуста), Эрлик, Очирвани, Мандзуши, Майтрея. Очирвани и Мандзуши — бодхисатвы в пантеоне северного буддизма, а Майтрея — Пятый Будда в человеческом облике. Курбусту-хан и Эрлик — более архаичные персонажи.

Хормуста является в мифологии ряда тюрко-монгольских народов верховным небесным божеством шаманистского пантеона, владыкой верховного мира. Имя его этимологически восходит к Ахура Мазда (перс. Мудрый бог), что свидетельствует о переднеазиатском происхождении этого божества. Примечательно, что в мифологии шаманистов — бурят, монголов, калмыков, тувинцев — образ Хормусты имеет двойственную природу: с одной стороны, он был небесным божеством, с другой — самим небом. Об этом свидетельствует тот факт, что Хормуста стал главой многочисленных небожителей — тенгриев, которые одновременно были олицетворением многих небесных слоев. Так, в монгольском шаманстве он выступает как глава 33 «белых духовных тенгриев» либо как предводитель 55 западных тенгриев²⁹³. Хормуста упоминается в шаманских легендах; в XVI в. он был воспринят монголами-буддистами, а затем и тувинцами.

Более сложен образ Эрлика — владыки царства мертвых, он формировался у тюрко-монгольских народов по крайней мере с древнетюркских времен. Исследованиями С.Г.Кляшторного установлено, что Эрклик (Эрлик) неоднократно упоминается в древнетюркских рунических текстах, где он явно соотносится с подземным миром²⁹⁴. В шаманской традиции Эрлик рисовался черными красками уже в силу своей принадлежности к подземному, Нижнему миру в соответствии с дуалистической концепцией: верх — низ, добро — зло, белое — черное.

Мир Эрлика считался доступным для шаманов. По пути в подземное царство шаманы видят «обширные болота, озеро, наполненное слезами людей, живущих на земле, когда они оплакивали умерших, затем красное озеро, образовавшееся из крови убитых или случайно порезавшихся, а также самоубийц»²⁹⁵. Перейдя по мосту из конского волоса через бездонное черное озеро, шаман попадает в область, где живут умершие люди.

В дальнейшем Эрлик был включен в пантеон северного буддизма, он являлся богом смерти и входил в разряд дхармапала. Имя его — эпитет индийского божества Ямы, хозяина буддийского ада²⁹⁶. В уйгурских буддийских текстах именем Эрлика

²⁹² Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение... — С. 176.

²⁹³ Банзаров Д. Собрание сочинений. — М., 1955. — С. 262.

²⁹⁴ Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. — М., 1977. — С. 125–131.

²⁹⁵ Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л., 1976. — С. 278.

²⁹⁶ Мифы народов мира. — М., 1982. — С. 667.

обозначается Яма²⁹⁷. М.А.Дэвлет полагает, что буддизм, ассимилируя древние культы Центральной Азии и Сибири, включил в свой пантеон и местных духов, в том числе прототип тюрко-монгольского Эрлика, который стал чрезвычайно популярным божеством в буддизме²⁹⁸.

Таким образом, Хормуста и Эрлик заняли прочное место в пантеоне буддизма и фольклорной традиции тувинцев. Особняком стоял Будда в народной мифологии, но его образ у подвергшихся буддийскому влиянию шаманистов отнюдь не затмил собой всех бесчисленных божеств и духов, положительных и отрицательных, их влияния на жизнь людей. Г.Е.Грумм-Гржимайло отмечает: «...новые боги не заменили им (тувинцам. — М.М.) старых, но заняли лишь место наряду с ними, увеличив пантеон, и сойот все еще продолжает чувствовать себя во власти тех же духов, которые в представлении его предков населяли вселенную»²⁹⁹.

Первоначально Будду тувинцы называли «бурхан», но по мере дальнейшего распространения буддизма это слово стало собирательным названием целого ряда божеств. В результате «бурханом» тувинцы могли назвать любое божество из необычайно богатого и пестрого пантеона, представлявшего собой симбиоз шаманских и буддийских верований.

Особого внимания заслуживает судьба одного божества из ранга «хозяев земли» — Ак ирея (монг. Цагаан өвгөн) — Белого старца. Как справедливо замечает Н.Л.Жуковская, он по своему социальному статусу был выше рядовых ландшафтных божеств, поскольку почитался монголами, калмыками, бурятами и тувинцами как хозяин не какой-то конкретной местности, а всей земли³⁰⁰. Основная функция Белого старца состояла в покровительстве долголетию и плодородию, но под влиянием буддизма его образ был несколько переосмыслен. Появилась легенда о его встрече с Буддой и последовавшем за ней превращении Цагаан өвгёна в защитное божество буддизма. На буддийских танках его изображали в виде добродушного, лысого, немного комичного старца « в белом одеянии, с посохом в руке, прикосновением которого он избавлял людей от грядущих несчастий; позже он стал одним из основных действующих персонажей Цама — буддийской мистерии торжества над врагами веры. Аналогичные Белому старцу культовые персонажи встречаются у китайцев (Шоу Син), тибетцев (Пехар) и японцев (Дзюродзин).

На основании вышеизложенного можно считать, что распространение буддизма среди тувинцев положило начало сложным процессам взаимовлияния привнесенной идеологической системы и местных религиозных традиций. Н.Л.Жуковская, исследуя эти процессы на монгольском материале, пишет: «Легкость взаимной адаптации буддизма и шаманства отчасти обязана тому, что некоторые самые общие представления, восходящие к древнейшим религиозным слоям, были в равной степени присущи как южно-сибирскому и центрально-азиатскому шаманству, так и той родственной ему древнеиндийской системе, в рамках которой формировались все индийские религии»³⁰¹.

Однако справедливости ради следует сказать, что буддизм адаптировал только самые основные, наиболее популярные в народе культы. В итоге именно они стали основным содержанием буддизма в глазах народа, а смена одной исторической эпохи другой привели к тому, что истоки обрядовой практики буддизма стали постепенно забываться и происхождение ее больше увязывалось с теми или иными событиями буддийской истории, деятельностью отдельных личностей, сыгравших ведущую роль в истории буддизма, а также различных персонажей буддийского пантеона.

²⁹⁷ Анисимов А.Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. — Л., 1963. — С. 90.

²⁹⁸ Дэвлет М.А. Петроглифы Мугур-Саргола. — М., 1980. — С. 225.

²⁹⁹ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 133.

³⁰⁰ Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм... — С. 32.

³⁰¹ Жуковская Н.Л. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме // Советская этнография. — 1970. — №6. — С. 36.

По аналогичной схеме развивались отношения буддизма и народных верований у многих народов Азии. У каждого из них сформировалась своя форма буддизма с присущей только ему национальной спецификой, но это не мешает говорить о буддизме как о религии в целом, имеющей общие черты и закономерности у всех народов, ее исповедующих³⁰².

Если же говорить о конфессиональной ситуации, сложившейся в Туве в Цинский период, то, очевидно, что именно в это время произошло историческое становление и формирование обрядовой практики, с одной стороны, буддизма, приверженцами которого в основном были местные тувинцы, с другой — православия, проникшего в Туву вместе с русскими, впоследствии осевшими здесь и пустившими свои корни. Не утратило своего влияния на массы и шаманство, которое хотя и подверглось мощному воздействию со стороны буддизма, но все же «сохранилось в более яркой и цельной форме, чем у остальных народностей Саяно-Алтайского нагорья»³⁰³. С тех пор шаманство, буддизм православие стали традиционными для Тувы конфессиями.



Ритуальные чалама на пути к руинам Верхнечаданского хурэ. Конец XX в.

³⁰² Кочетов А.Н. Ламаизм. — М., 1973.

³⁰³ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 135–136.



Шаманский костюм.

ГЛАВА III

БУДДИЗМ В ПЕРИОД СУЩЕСТВОВАНИЯ ТУВИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ (1921-1944 гг.)

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

использовании пастбищ ноянов, угоне скота у богачей, бегстве из сумона или кожууна, неуплате албана, уклонении от различных повинностей, открытых выступлениях против произвола и насилия тувинских чиновников, поджоге их юрт-канцелярий и т.д. Постепенно социальный протест принял массовый характер и доходил порой до вооруженных столкновений. В 1870–1880-х годах выступления аратов переросли в народное восстание против полуторавекового ига маньчжурских захватчиков и местных правителей — наместников китайского императора. В архивных источниках содержится немало свидетельств о восстаниях аратов против феодалов во главе с Самдынчыком, Сотпа, Самбажыком и женщиной Өнер³⁰⁴. Наибольшую известность получило восстание под руководством арата-бедняка Самбажыка в западных кожуунах Тувы, которое позже вошло в историю как восстание 60 богатырей — по первоначальному числу его участников, хотя на самом деле, как утверждают источники, их было значительно больше. Однако это первое крупное восстание было жестоко подавлено: отрубленные головы его руководителей были вывешены на столбах для устрашения народа³⁰⁵.

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

Начало XX в. ознаменовалось первой русской революцией 1905–1907 гг.; она послужила толчком для развития революционного и национально-освободительного движения в странах Востока. Начавшись в октябре 1911 г. в Китае, оно привело к свержению Цинской империи в январе 1912 г. Иноземное иго удалось сбросить как монгольскому, так и тувинскому народам.

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

В феврале 1912 г. амбын-ноян Тувы Комбу Доржу и несколько его чиновников направили от имени тувинского народа обращение к правительству России, в котором говорилось: «Мы, урянхи Танну, были подданными маньчжурского хана и следовали своей религии буддистов, но в последнее время маньчжуры и китайцы стали обращаться с нами бесчеловечно и притеснять, доводя нас до разорения, а в настоящее время маньчжуры, китайцы и халха разделились, образовав отдельные улусы (государства). Мы же, урянхи, остались на произвол судьбы, не имея государя, а потому мы... с общего согласия... амбына Комбу Доржу, имеющего от Дайцинского государя чин корпусного командира и павлинье перо и от Великого Российского государства белого государя — одну золотую медаль для ношения на шее и орден Св. Станислава второй степени, избрали главой правления». Далее выражалось намерение тувинской стороны «держаться буддийской религии и одинаково с Халхой выбрать себе представителя духовной власти, объявить Урянхай отдельным и просить покровительства и защиты Великого Российского государства». Обращение заканчивалось просьбой, адресованной «белому государю», не отказывать Туве в своем покровительстве и во избежание беспорядков, могущих произойти в стране, «по возможности скорее занять своими войсками по своему

³⁰⁴ ЦГА РТ, ф. 115, оп. 1, д. 36, 37, 39, 41, 62, 67, 68, 69, 70, 86, 87, 88, 99, 100, 117, 128.

³⁰⁵ Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. — Кызыл, 1971. — С. 254; Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. — М., 1998. — С. 64.

усмотрению заселенные пункты среди урянхов, а также для охраны поставить пикеты по границе»³⁰⁶.

В 1914 г. Тува под названием «Урянхайский край» была присоединена к России. К этому времени численность русского населения в крае достигла 12 тыс. человек, проживающих в основном в Тандинском, Пий-Хемском, Каа-Хемском кожуунах. Среди них, как и среди тувинцев, имело место классовое расслоение. Более половины русских крестьянских дворов Тувы составляли батрацкие и бедняцкие хозяйства, середняцких было около 40%, кулацких — всего 6–7%³⁰⁷.

Ранее засекреченные архивные документы по этому периоду, выявленные Н.П.Москаленко, свидетельствуют, что установление протектората, предопределившего дальнейшую судьбу Тувы и геополитическую ситуацию в центре Азии, было прежде всего результатом весьма успешной российской внешней политики в этом регионе. Она заключалась, с одной стороны, в активной поддержке сил, боровшихся с маньчжуро-китайскими захватчиками, как в Туве, так и в Монголии и Тибете, с другой — в усилении российского экономического влияния в Туве, а также в привлечении на сторону России тувинской политической элиты, включая высших представителей сангхи³⁰⁸.

В марте 1917 г. в Туву пришло сообщение о свержении царского самодержавия в России и установлении советской власти; 11 июня 1918 г. открылся V съезд русского населения края, а 13 июня — съезд представителей тувинского народа. Газета «Известия Минусинского Совета» писала: «В Танну-Тове (Урянхае) открылись съезды — урянхайский и русский. Эти съезды должны решить судьбу края. Особенно важным является съезд урянхайский. До сих пор за урянхайцами не признавалось право на самоопределение. Только советская власть, защитница прав угнетенного человечества, стала на иную точку зрения и признала за урянхайцами право самим определить свою судьбу, а вместе с тем также и то, кому должен принадлежать Урянхайский край — России, Китаю, Монголии или быть самостоятельным государством. Вопрос о самоопределении Урянхия составляет главный пункт в порядке дня урянхайского съезда, созванного Краевым Советом депутатов»³⁰⁹.

18 июня 1918 г. состоялось совместное заседание русского и тувинского съездов, на котором единодушно был принят Договор о самоопределении Тувы, дружбе и взаимной помощи русского и тувинского народов. Текст Договора выработала специальная комиссия, созданная обоими съездами. В нем говорилось: «...урянхайский народ объявляет, что отныне он... будет управляться совершенно самостоятельно и считает себя свободным, ни от кого не зависимым народом. Русский народ, приветствуя такое решение урянхайского народа, находит его справедливым и немедленно же возвращает все отобранные у кожуунов царскими чиновниками кожуунные печати». В Договоре были разрешены вопросы политических и экономических отношений между русским и тувинским народами. «Объявляя себя независимым, — говорилось в нем, — урянхайский народ не должен нарушать прав русских граждан и во имя долголетней дружбы предоставляет русским в постоянное пользование занятые ими земельные участки.» В Договоре также упоминалось о совместной борьбе с врагами как русского, так и тувинского народа: «В случае опасности с какой-либо стороны для урянхов и русских обе народности должны давать дружный отпор, защищая свои интересы общими силами»³¹⁰.

В середине 1921 г. как международное, так и внутреннее положение Тувы требовало решения вопроса о самоопределении. В Советской России к тому времени

³⁰⁶ РФ ИГИ РТ, д. 72, л. 15–16.

³⁰⁷ История Тувы. — М., 1964. — Т. II. — С. 14–16.

³⁰⁸ Москаленко Н.П. Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 2000. — С. 9.

³⁰⁹ История Тувы... — Т. II. — С. 31.

³¹⁰ ЦГА РТ, ф. 112, оп. 1, д. 340, л. 16–17.

завершилась гражданская война. Вся ее территория, кроме Дальнего Востока, была очищена от интервентов и внутренней контрреволюции. В соседней с Тувой Монголии под руководством народно-революционной партии и при активной помощи частей Красной Армии успешно завершалась борьба с унгерновскими войсками. В Туве были разгромлены интервенты и белогвардейские подразделения. Для защиты от возможного вторжения остатков унгерновцев из Западной Монголии в крае находились части Красной Армии и объединенный партизанский отряд.

Несмотря на революционные события и национально-освободительное движение в крае, тувинским населением по-прежнему продолжали управлять нояны, государственная машина старой феодальной власти не была сломлена окончательно. Однако теперь, в новых условиях, власть прежних феодалов и чиновников была расшатана и ослаблена. Тувинские амбын-нояны, которые ранее управляли несколькими кожуунами края, в годы революции, по существу, сложили с себя полномочия. Институт амбын-ноянства, таким образом, был изжит³¹¹.

В июне 1921 г. в центре западных кожуунов — Чадане — состоялось совещание с представителями двух хемчикских кожуунов, Даа и Бээзи (Бэйсе), где проживало большинство тувинского народа. На нем был поставлен вопрос о национальном самоопределении тувинцев. Совещание вынесло следующее постановление: «Мы, представители двух хемчикских кожуунов, находим, что единственным, самым верным и лучшим путем дальнейшей жизни нашего народа будет именно путь достижения полной самостоятельности нашей страны. Решение вопроса о самостоятельности Урянхая в окончательной форме мы переносим на будущий общий урянхайский съезд, где будем настаивать на нашем теперешнем постановлении. Представителя Советской России просим поддержать нас на этом съезде в нашем желании о самоопределении»³¹².

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

На повестке дня Учредительного Хурала основными были вопросы о самоопределении Тувы, о Конституции, об укреплении дружественных отношений с народами России и Монголии. Всетувинский Хурал принял историческую резолюцию о создании самостоятельного тувинского государства. «Народная Республика Танну-Тува, — говорилось в резолюции Хурала, — является свободным, ни от кого не зависящим в своих внутренних делах государством свободного народа, в международных же отношениях Республика Танну-Тува действует под покровительством Российской Социалистической Федеративной Советской Республики». На второй день заседания была провозглашена независимая Республика Танну-Тува. Столицей республики был объявлен город Кызыл, до этого именовавшийся Белоцарском (переименован в сентябре 1920 г. на X съезде русского населения Тувы)³¹³.

Учредительный Хурал утвердил Конституцию Народной Республики Танну-Тува. Конституция состояла из 22 статей, в которых кратко излагались завоевания революции и законодательно закреплялось образование республики. Всетувинский Хурал обратился к советскому правительству с просьбой об оказании всесторонней помощи и поддержки в укреплении и развитии молодой республики. Советское правительство направило через народного комиссара по иностранным делам РСФСР Г.В.Чичерина обращение к тувинскому народу, в котором говорилось: «В настоящее время, когда рабочие и крестьяне России свергли ненавистное деспотическое царское правительство и совершенно отстранили от власти царских чиновников, рабоче-крестьянское

³¹¹ История Тувы... — Т. II. — С. 74.

³¹² РФ ИГИ РТ, д. 42, л. 313.

³¹³ История Тувы... — Т. II. — С. 78–80.

правительство России, выражающее волю трудящихся масс, торжественно объявляет, что отнюдь не рассматривает Урянхайский край как свою территорию и никаких видов на него не имеет»³¹⁴. Признавая самостоятельность Тувинской Народной Республики, советское правительство гарантировало всестороннюю экономическую и культурную помощь в ее дальнейшем развитии. В связи с этими событиями некоторые современные исследователи опровергают принятую в исторической литературе концепцию о сущности Тувинской национально-освободительной революции 1921 г., приведшей к созданию ТНР. На основе имеющихся источников, они показывают, что создание ТНР было вовсе не следствием так называемой национально-освободительной революции, а результатом политического развития событий в России после Октябрьской революции.

Первой Конституцией ТНР устанавливалась свобода вероисповедания. Буддийская сангха лишалась своего прежнего руководящего положения в политической жизни страны, а представители ее низших слоев, имевшие личное хозяйство, уравнивались в правах и обязанностях с остальными гражданами. Но вместе с тем высшие слои сангхи и монастырские хозяйства освобождались от несения государственных повинностей и налогов. В этих условиях монастыри как самостоятельные хозяйственные единицы, владевшие своим имуществом, земельными угодьями, скотом, пастбищами и крепостными работниками, продолжали функционировать, более того, число их увеличилось. Если до революции в Туве было 22 монастырских комплекса, то позже были построены новые хурэ Дагылган (1922) и Инек-Даш (1925) в Каа-Хемском кожууне; Эртине-Булак (1922), Межегей (1923) и Чагытай (1926) в Тандынском кожууне; Тарлашкын (1922), Торгат (1925) и Баир-Нур (1925) в Эрзинском кожууне и Сарыг-Булун (1926) в Барун-Хемчикском кожууне³¹⁵.

До революции в Туве не было светских общеобразовательных школ, а следовательно, и системы народного образования. Существовали только монастырские школы, в которых получили образование почти все представители первых трех составов тувинского правительства. Например, первый Председатель Совмина ТНР Монгуш Буян-Бадыргы был учеником монгольского ламы Оскала Уржута, благодаря которому он стал одним из образованнейших людей своего времени. Впоследствии он занимал руководящие посты в высших эшелонах власти: был Генеральным секретарем ЦК ТНРП, министром иностранных дел ТНР. Позже он стал директором своего кооператива. Второй Председатель Совмина Куулар Дондук получил образование в Монголии, имел ученую степень кешпи, был одним из ведущих лам Верхнечаданского хурэ. Третий Председатель Совмина Сат Чурмит-Дажы учился в Верхнечаданском хурэ, где его обучал вышеупомянутый лама Оскал Уржут. Председатель Госбанка ТНР Оюн Танчай тоже имел монастырское образование. Последний амбын-ноян Тувы Соднам Балчыр занимал пост министра юстиции ТНР.

Многие другие руководящие и канцелярские работники периода ТНР были выходцами из ламской среды³¹⁶. Именно под их руководством осуществлялись мероприятия по социальному, экономическому и культурному преобразованию ТНР. Вопрос о роли ламской элиты в тувинской государственности в 1920–1930-х годах довольно подробно рассматривается в работе Н.П.Москаленко. По ее мнению, привлечение части буддийской сангхи для государственного управления на первоначальном этапе истории ТНР было не политической ошибкой, как считали некоторые авторы, а весьма продуманной мерой новых властей, руководимых Советской Россией. Ибо она позволила в условиях почти всеобщей неграмотности опереться на образованных лам и создать предпосылки для подготовки новой партийно-государственной элиты из числа «революционно настроенных» тувинских аратов,

³¹⁴ Там же. — С. 83.

³¹⁵ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 244, л. 4; д. 252, л. 5; д. 1803, л. 35, 227; РФ ИГИ РТ, д. 56, л. 29.

³¹⁶ ЦГА РТ, ф. 689, оп. 1, д. 1, л. 14–15, 19–22; д. 2, л. 29, 36–37; История Тувы... — Т. II. — С. ПО; Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 71–72.

которые обучались в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВ) в Москве³¹⁷.

Летом 1924 г. советник советского посольства в Туве П.Медведев посоветовал руководителям ТНРП взять решительный курс на изживание религии как пережитка прошлого. Однако это предложение было корректно отвергнуто Буяном-Бадыргой и его соратниками под тем предлогом, что буддизм является неотъемлемой частью тувинской культуры и образа жизни, поэтому крайние меры в этом деликатном вопросе не могут быть допущены. В подобном подходе проявлялась лояльность политики ТНРП по отношению к религии³¹⁸.

На одном из заседаний ЦК ТНРП, состоявшемся в декабре 1924 г., рассматривался вопрос о состоянии буддийской религии и мерах по улучшению ее положения. Для решения этого вопроса были приглашены представители 15 хурэ, среди которых были шесть кешпи, три хелина, один даа-лама, остальные — рядовые ламы. На заседание пригласили также советника советского посольства П.Медведева и секретаря районного бюро РКП(б) И.Чугунова.

В результате коллегиального обсуждения были вынесены следующие решения. Во-первых, в целях оздоровления и очищения рядов сангхи запретить молодым ламам вступать в брак. На старых и женатых лам это требование не распространялось. Во-вторых, лам, употребляющих спиртные напитки и ведущих не соответствующий их сану образ жизни, подвергать либо штрафу в размере 30 лан серебра, либо тюремному заключению сроком на 30 суток. В-третьих, хуураков, сбежавших из хурэ, возвращать обратно и вести с ними разъяснительную работу; ежегодно в каждом хурэ проводить небольшой набор новых послушников. В-четвертых, ремонт старых хурэ осуществлять за счет самих верующих; сбор средств с населения для этой цели производить через бадарчы, т.е. бродячих лам³¹⁹.

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

В 1927 г., т.е. за год до созыва съезда, на одном из заседаний Совета Министров ТНР впервые серьезно заговорили о роли и положении буддизма в обществе, о проблемах тувинской сангхи. С докладом по этому вопросу выступил Председатель Совмина Куулар Дондук. В его речи прозвучали слова, которые можно считать ключевыми для понимания обстановки того периода: «В настоящее время мы, тувинский народ, являемся свободной республикой, но в силу некоторых обстоятельств и принятой нами Конституции, где говорится, что в целях обеспечения за трудящимися свободы совести, церковь отделяется от государства и религия объявляется частным делом каждого гражданина, значительная часть населения как бы отделена и находится почти вне закона»³²⁰. Такая постановка вопроса стала поводом для созыва буддийского съезда. С этой целью была создана специальная комиссия в составе Председателя Совмина Дондука, сотрудника Управления государственного военно-политического отдела (УТВПО) Нацова, заместителя председателя Инспекции Шагдыра, Генерального секретаря ЦК ТНРП Соднама, члена ЦК Ревсомола Цахара и сотрудника МВД Шыырапа, на которую возлагалась ответственность за подготовительную работу, т.е. сбор сведений о положении сангхи, монастырей и их хозяйствах, утверждение состава делегатов будущего съезда и т.д.

Съезд открылся вечером 8 марта в здании Тувинского клуба. Для участия в работе съезда прибыли 33 ламы-делегата, представляющие все хурэ Тувы. Из них 12 имели

³¹⁷ Москаленко Н.П. Основные проблемы... — С. 16.

³¹⁸ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 122, л. 13–14.

³¹⁹ Там же, д. 124, л. 65–68.

³²⁰ РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 144.

ученую степень кешпи, 9 были ламами-лекарями, 5 — ламами-астрологами. Владели монгольским разговорным языком — 16 человек, монгольским письменным — 7, читали по-тибетски — 33, тибетским разговорным владел 1 человек.

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

Национальный состав делегатов съезда был однородным, за исключением двух лам-монголов³²¹. В качестве почетных гостей были приглашены известные деятели буддизма из Тибета, Монголии, Бурятии и Калмыкии. Тибетский буддизм представлял Агван Доржиев, монгольский — Бадма Гарба, бурятский — Мункужапов, калмыцкий — Тенжин. Агван Доржиев (1854–1938) был известен немалыми заслугами в распространении буддизма в России и строительством под руководством Далай-ламы XIII Тубтена Гьятцо буддийского храма Гунзэйчойнэй в Санкт-Петербурге в 1915 г.³²²

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

Съезд открыл Генеральный секретарь ЦК ТНРП Соднам. В своем докладе он подчеркнул: «Сегодня перед нами встал вопрос о религии. Мы все знаем, что религию нужно сделать чистой, эта задача лежит на делегатах данного съезда»³²³. Таким образом, основным вопросом, обсуждаемым на съезде, стал вопрос обновления религии, перестройки ее в соответствии с происходившими в стране политическими изменениями, поиск путей взаимодействия государства и сангхи, сотрудничество между ними в вопросах воспитания и образования, сохранения национальных традиций и обычаев.

В докладах многих участников съезда звучала мысль о том, что интеллектуальный и морально-нравственный уровень тувинской сангхи оставляет желать лучшего, поэтому съезд должен был «дать всему правильное направление, разрешить вопрос о правильном понимании, что такое религия, ее задачи. Очистить религию от ненужного мусора и сделать ее более прогрессивной»³²⁴. В своем докладе лама Сивен сделал акцент на том, что «хотя ламы приняли обет желтой религии, они не соблюдают его, т.к. имеют связи с женщинами и девицами, пьют вино, курят табак, торгуют, обманывают, занимаются воровством и поступают в несколько раз хуже, чем миряне»³²⁵. Несоответствие между поведением значительной части сангхи и теми нравственными принципами, которые они должны были проповедовать и прежде всего соблюдать сами, вызывала серьезную обеспокоенность у ламского руководства. Отмечались также участвовавшие случаи самовольного ухода лам из хурэ, в связи с чем съезд постановил воспретить свободную отлучку лам и хуураков из хурэ, а лиц, желающих снять с себя монашеский сан, впредь подвергать тюремному заключению сроком до двух месяцев или штрафу до 35 лан серебра в месяц³²⁶. По справедливому замечанию О.М.Хомушку, данный документ, регламентирующий внутреннее положение монастырей, являлся отражением двойственной ситуации в которой находились в то время монастыри. С одной стороны, они по-прежнему играли довольно значительную роль в социально-экономической жизни

³²¹ Там же.

³²² Монгуш М.В. Свет вечных истин // Тувинская правда. — 1991. — 5 июля.

³²³ РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 146.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Там же, л. 213.

³²⁶ Там же, л. 211

Тувы, оставаясь крупными частными собственниками, с другой — уже утратили прежнее политическое влияние, поэтому были вынуждены для решения своих внутренних вопросов прибегать к помощи светских властей³²⁷.

Представители высших слоев сангхи были весьма озабочены проблемами преемственности, воспитания и обучения молодежи в хурэ. В выступлениях делегатов съезда неоднократно звучала мысль, что основной задачей монастырей является обучение подрастающего поколения в духе буддийских традиций, для чего необходима поддержка со стороны правительства. Таким образом, наряду с установками на воспитание будущих последователей буддизма, были даны ориентиры и по вопросам нравственного воспитания молодежи, которое тогда связывалось с возможностью сохранения и приумножения основ буддийского вероучения³²⁸.

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

Критической оценке была подвергнута антиправительственная деятельность сангхи. В одном из докладов говорилось, что «имеются случаи, когда ламство вставляло палки в колеса и в экономическую жизнь населения в Туве». Осуждая попытки сангхи вмешиваться в политическую жизнь страны, съезд четко определил положение представителей сангхи как духовных наставников и не более, давая понять им, что они уже не имеют того монопольного влияния на все сферы функционирования общества. Это, естественно, вызвало со стороны сангхи вопрос, не отделяются ли таким образом ламы от государства, на который последовал ответ: «Отделение церкви от государства — это один вопрос, а отделение лам — другой. Ламы — люди тувинской национальности и считаются тувинскими гражданами, и говорить об их отделении не приходится»³²⁹. Эти слова принадлежали бывшему ламе, а затем председателю Совмина ТНР Куулару Дондуку; в них явственно выражается позиция руководящих партийных органов, которые еще не взяли курс на отмежевание от религии, объявления ее «пережитком прошлого», от которого надо избавляться³³⁰.

Первый Всетувинский буддийский съезд стал, безусловно, знаменательным событием, показавшим, во-первых, что существует возможность взаимодействия сангхи и государства, во-вторых, что сангха готова к сотрудничеству с правительством по вопросам, связанным с воспитанием и образованием подрастающего поколения, сохранением духовных традиций и обычаев. Но эти намерения так и не были востребованы в дальнейшем, хотя, как считает О.М.Хомушку, именно в это время возможность консолидации светской и духовной власти была вполне реальной. По ее мнению, одной из причин столь быстрого разрушения всего буддийского комплекса в Туве было отсутствие института перерожденцев — хутухт, хуулганов, гэгэнов и, как следствие этого, отсутствие четко регламентированной церковной организации и единого буддийского центра в стране³³¹.

Оценивая события того времени, не следует упускать из виду крайнюю противоречивость сложившейся ситуации. Два месяца спустя после буддийского съезда (в мае 1928 г.) Малым Хуралом ТНР был принят закон, подтверждающий свободу вероисповедания, но вместе с тем ограничивающий деятельность религиозных

³²⁷ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 77.

³²⁸ Там же. — С. 76.

³²⁹ РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 143.

³³⁰ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 77.

³³¹ Там же. — С. 45, 81.

организаций. «Правительство, разрешая учиться священному писанию, — говорилось в нем, — требует в каждом отдельном случае испрашивать особое на это разрешение, докладывая о причинах, влияющих на это желание»³³². Такая формулировка уже подразумевала регламентацию тех или иных проявлений религиозности граждан. В начале 1930-х годов произошел поворот к жестким репрессивным мерам против хурэ и представителей сангхи. Курс на это был дан январским Пленумом ЦК ТНРП 1929 г., после которого Президиумом Малого Хурала было принято специальное постановление, согласно которому монастыри лишались своей собственности, а сангха — поддержки органов народной власти и прав юридического лица³³³.

Позже последовал указ, запрещающий ламам, не достигшим 18 лет, присваивать духовное звание. Это расценивалось как «прямое нарушение полноправия, завоеванного в результате народной революции»³³⁴. Несовершеннолетних также запрещалось обучать религиозным трактатам как индивидуально, так и в группе. Родителям и буддийским монахам запрещалось привлекать их к мероприятиям религиозного характера³³⁵. Согласно постановлению Президиума Малого Хурала от 19 февраля 1930 г., обучение в монастырских школах разрешалось только тем, кто достиг 18 лет. Таким образом, возможность получать духовное образование фактически была сведена к минимуму. Зато появились так называемые народные школы, которые работали по принципу «овладев грамотой, помоги своему соседу». Благодаря этим школам за сравнительно короткий срок грамотность среди взрослого населения возросла на 40%³³⁶. Детей бывших лам и феодалов принимали «такие школы в очень ограниченном количестве»³³⁷.

В октябре 1930 г. в Кызыле открылся VII Великий Хурал ТНР на котором была принята новая четвертая Конституция республики, отражавшая вступление страны на социалистический путь развития. По ней избирательных прав лишались ламы, шаманы и прочие служители культа, для которых это занятие являлось профессией. При этом шаманы не рассматривались как злейшие враги трудовых батрацко-бедняцких и середняцких аратских масс, поскольку в основной своей массе они были выходцами из народа и не представляли собой серьезную политическую оппозицию народно-революционной власти. Поэтому борьба с ними чаще всего ограничивалась конфискацией шаманских атрибутов и запретом проводить шаманские камлания³³⁸. Не отмечены также случаи вступления шаманов в ряды ТНРП, как это наблюдалось среди бывших представителей феодально-теократической прослойки³³⁹.

Несколько иначе поступали с ламами. Одной из своих основных задач партия считала борьбу с сангхой. Буддийские монастыри рассматривались как трибуны, откуда ламы могут провозглашать свои реакционные идеи³⁴⁰. Во многих партийных документах того времени встречались установки следующего характера: «...если ламы чрезмерно усердствуют не считаясь с духом нового времени, то они должны быть привлечены к ответственности»³⁴¹. ЦК ТНРП поручал партийному и ревсомольскому активу постоянно держать под контролем деятельность сангхи, обеспечивать партийные органы исчерпывающей информацией о доходах монастырских хозяйств, составлять списки лам и шаманов, имеющих частную культовую практику. Ламам запрещалось носить монашескую одежду. Для проведения религиозных мероприятий требовалось иметь

³³² ЦГА РТ, ф.92, оп. 1, д. 352, л. 14.

³³³ Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. — Кызыл, 1972. — С. 85.

³³⁴ ЦГА РТ, ф.92, оп. 1, д. 50, л. 18.

³³⁵ Там же, д. 352, л. 2.

³³⁶ История Тувы... — Т. II. — С. 177.

³³⁷ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 290, л. 15.

³³⁸ Там же, д. 784, л. 6.

³³⁹ РФ ИГИ РТ, д. 1122, л. 30.

³⁴⁰ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 290, л. 116; д. 784, л. 5.

³⁴¹ ЦГА РТ, ф.92, оп. 1, д. 29, л. 14.

специальное письменное разрешение местных органов власти³⁴². Лам, которые не соглашались с решением властей, ссылали в другие кожууны. И наконец, был наложен запрет на проведение традиционных обрядов, связанных с культом природы, в которых обычно принимали участие ламы и шаманы. Запретили также праздновать традиционный Новый год — Шагаа. Вместо старых праздников стали вводить новые, имеющие иную идейную окраску.

Вслед за этими мерами последовало ужесточение режима, волна репрессий прокатилась по всей Туве. Под давлением сверху стали закрываться многие монастыри, а ламы разъезжались по своим аалам. Так, в Дзун-Хемчикском (в бывшем Даа) кожууне действовало два крупных и, пожалуй, наиболее влиятельных на тот период хурэ, Нижнечаданский (осн. в 1878 г.) и Верхнечаданский (осн. в 1907 г.). Если в 1929 г. в обоих монастырях жили и дались культово-обрядовой практикой 350 лам, то в 1930 г., т.е. год спустя после принятия специального постановления, их осталось всего 36, в 1931 г. — 3, а в 1932 г. уже не было ни одного ламы³⁴³. Численность лам в других монастырях также стала резко сокращаться. Например, в Эрзинском и Тес-Хемском кожуунах, где традиционно всегда была самая многочисленная сангха, в 1934 г. насчитывалось всего 129 лам; в 1936 г. их число уменьшилось до 77. Если на рубеже 1929–1930 гг. в Туве было 2 200 лам, то к 1936 г. их осталось всего 594³⁴⁴.

В рядах ТНРП и в высших эшелонах власти началась активная чистка, которая по мере осуществления набирала все больший размах. За приверженность буддизму, за соблюдение религиозных обрядов семейно-бытового характера со своих должностей были сняты посол Тувы в Монголии Шагдыр и его секретарь Дирчинчап. Положение последнего осложнялось еще и тем, что он был сыном известного ламы. Вместо них послом назначили Оюна Карсыга, секретарем — Күрү-Базыра³⁴⁵.

В это же время в Туве состоялся ряд громких судебных процессов над отдельными представителями сангхи и бывшими членами тувинского правительства. Очень драматично сложилась судьба первого и последнего настоятеля Верхнечаданского хурэ кешпи Ондара Чамзы. История его жизни достаточно подробно отражена в архивных источниках, но еще лучше она сохранилась в памяти народа.

Ондар Чамзы родился в 1857 г. в местности Үстүү-Ишкин Дзун-Хемчикского (современный Сут-Хольский) кожууна. Получив духовное образование в одном из монастырей Тибета, предположительно в Лавране, он вернулся в Туву весьма грамотным человеком, обладавшим глубокими знаниями в области философии и обрядовой практики буддизма, тибетского и монгольского языков. Он быстро снискал уважение народа как истинный буддийский монах, безукоризненно соблюдающий все обеты, в том числе и обет безбрачия, которому следовали лишь самые верные своему выбору ламы.

В 1917 г. (по другим источникам в 1919 г.) он по совету своего племянника и наследного нояна Монгуша Буяна-Бадыргы совершил поездку к адмиралу Колчаку, предварительно согласовав этот вопрос с его представителем в Туве А.Турчаниновым. В поездке Ондара Чамзы сопровождали Семис Чамыян, Күнзен, хелин Дары и переводчик Самбу.

В архивных источниках содержатся весьма противоречивые сведения о цели этой поездки. В «Истории Тувы» об этом написано скупое, в духе господствовавшей официальной идеологии: «Чамзы камбы-лама в 1919 г. ездил в Омск и выпросил у правительства Колчака подачку в 20 тысяч рублей серебром для сколачивания контрреволюционных сил в крае»³⁴⁶. Есть другое предположение, высказанное самими участниками этой поездки. По их мнению, Ондар Чамзы поехал к Колчаку, чтобы

³⁴² Там же, ф. 144, оп. 2, д. 138, л. 19, ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 290, л. 83; д. 401, л. 8.

³⁴³ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 1397, л. 22–25.

³⁴⁴ Там же, д. 784, л. 5; д. 1362, л. 3.

³⁴⁵ Там же, д. 682, л. 91–92.

³⁴⁶ История Тувы... — Т. II. — С. 47.

обсудить с ним возможность вхождения Тувы в состав России, поскольку они с Буяном-Бадыргой с самого начала вынашивали эту идею и искали пути ее осуществления³⁴⁷. Еще раньше в официальной переписке с А.Турчаниновым Ондар Чамзы признавал, что единственное спасение Тувы состоит «в тесном сближении с Россией и ее покровительстве»³⁴⁸.

При личной встрече Колчак вручил тувинскому гостю орден Св. Анны третьей степени и преподнес в качестве дара легковую машину и моторную лодку. Завершив визит, члены делегации не стали возвращаться в Туву, т.к. обнаружили слежку, устроенную за ними антиколчаковскими силами. Они направились в соседнюю Бурятию, где провели год в Хурен дацане, затем еще год в Монголии, в одном из дархатских монастырей. Вернулись они в Туву в начале 1920-х годов³⁴⁹.

За связь с Колчаком, а также за принадлежность к высшему духовному сословию на VIII съезде ТНРП, состоявшемся осенью 1929 г., было принято решение о физическом уничтожении камбы-ламы Верхнечаданского хурэ Ондара Чамзы. Это предложение внес делегат съезда Тарбий-оол, его единодушно поддержали все остальные³⁵⁰.

Узнав о вынесенном приговоре, Ондар Чамзы попытался скрыться, но был задержан и арестован. Его связанного везли на лошади из Чаdana в Кызыл, расстояние между которыми свыше 200 км. Доехав до местности Адар-Теш, он, измученный пытками и долгой дорогой, попросил привести приговор в исполнение. Его расстреляли в мае 1930 г. По одной версии, это сделал некий Кара Лопсан, по другой — Балдан Агбан-оол. Ночью на место происшествия прибыли ламы, они забрали тело Ондара Чамзы и тайно предали земле. Ему было 73 года. В некоторых источниках он значится как «хуулган» т.е. перерожденец³⁵¹.

Позже был репрессирован Семис Чамьян, который проходил по делу Ондара Чамзы сначала как свидетель, затем как обвиняемый. Стенографический отчет его допроса носит явно фальсифицированный характер.

В мае 1932 г. были репрессированы бывшие члены тувинского правительства Монгуш Буян-Бадыргой, Куулар Дондук, лама Верхнечаданского хурэ Шагдыр и глава администрации сумона Хөндергей Дзун-Хемчикского кожууна Бойдаа³⁵².

Несколькими годами позже были обвинены в контрреволюционных взглядах и в попытке присоединить Туву вместе с Монголией к империалистической Японии бывший председатель Совмина Сат Чурмит-Дажы и бывший председатель Госбанка ТНР Оюн Танчай. К их группировке были причислены лама Кара-Сал Биринлей и Ховалыг Тоткан. На судебном процессе, состоявшемся в октябре 1938 г., все члены группировки и еще пять человек (за пособничество), были приговорены к высшей мере наказания³⁵³.

В 1941 г. был репрессирован известный лама Монгуш Лопсан-Чимит, разработчик одного из вариантов тувинской письменности³⁵⁴. Из-за изменений в политической обстановке и репрессий в отношении представителей сангхи его имя было надолго вычеркнуто из истории тувинского народа. Между тем биография Лопсан-Чимита имеет немало ярких страниц. Родился он в 1888 г. в местности Ак Барун-Хемчикского кожууна в семье состоятельных родителей. Духовному образованию он посвятил 18 лет своей жизни, причем обучался сначала в монгольском Гандан хурэ, затем в тибетском Лавране.

³⁴⁷ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 1827, л. 3, 5, 10; РФ ИГИ РТ, д. 1131, л. 8–9.

³⁴⁸ Белов Е.А. Россия и Монголия: (1911–1919 гг.). — М., 1999. — С. 165.

³⁴⁹ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. И, л. 2–6.

³⁵⁰ Там же, д. 594, л. 108.

³⁵¹ Там же, д. 600, л. 7.

³⁵² Там же, д. 1343, л. 18.

³⁵³ ЦГА РТ, ф. 689, оп. 1, д. 1, л. 14–15, 19–22; д. 2, л. 29, 36–37.

³⁵⁴ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 154; д. 263, л. 1–4; д. 290, л. 34–35; д. 292, л. 1, 16, 20, 26, 38; д. 456, л. 6, 7; д. 465, л. 37; д. 615, л. 9; д. 675, л. 5; д. 906, л. 4; д. 861.

Получение образования сразу в двух странах по тем временам было крайне редким явлением. В Туву Лопсан-Чимит вернулся в звании кешпи³⁵⁵.

Незадолго до официального введения тувинского алфавита в июне 1930 г. группа лам Верхнечаданского хурэ во главе с кешпи Лопсан-Чимитом создала свой вариант тувинского алфавита. Пока его проект проходил экспертизу в Москве, в Туве им уже начали пользоваться. Работа Лопсан-Чимита представляла собой двухтомное учебное пособие под названием «Основы тувинской письменности» (тув. Тыва араттаң үндезин сөзүнүң үжүү), к которому прилагались переводы на русский и монгольский языки³⁵⁶.

Прежде чем приступить к составлению собственно тувинского алфавита, Монгуш Лопсан-Чимит ознакомился с письменными традициями Месопотамии, Индии, Китая, Тибета, Монголии и некоторых европейских стран, в частности Англии, Германии и Франции. Составлением национальной письменности он занимался по поручению тувинского правительства. На одном из заседаний ЦК Политбюро ТНРП в 1929 г. специальным постановлением на него была возложена ответственность за эту работу, а Министерству иностранных дел ТНР поручен контроль за ее исполнением, включая обеспечение своевременной доставки первого отпечатанного тиража учебников из Москвы в Туву³⁵⁷. Однако вскоре на VIII съезде ТНРП в ноябре 1929 г. официально прозвучало: «...составление письменности ламой считать совершенно недопустимым как с моральной точки зрения, так и с политической»³⁵⁸. Так был положен конец работе Лопсан-Чимита и его помощников.

Параллельно появился другой проект тувинской письменности на основе латинизированного алфавита, авторами которого были советские ученые во главе с известным тюркологом А.Пальмбахом. До недавнего времени считалось, что это был единственный вариант тувинского алфавита. Официально он был введен 28 июня 1930 г. декретом правительства ТНР, и это событие, по существу, положило конец монастырской системе образования, где «давались знания, ненужные для аратов, но знания, укрепляющие религиозность и темноту масс»³⁵⁹. Монгольский и тибетский язы. ки, таким образом, объявлялись языками реакционного ламства не несущими пользу тувинскому народу. На смену им пришел русский язык.

Политические репрессии, захлестнувшие Туву в 1930-е годы унесли наиболее яркую и передовую часть тувинского населения. Если внимательно изучить биографии репрессированных, то нельзя сказать, что они принадлежали к одному сословию и придерживались какой-то одной идеологии. Каждый из них по-своему был связан со своей социальной средой. Монгуш Буян-Бадырғы, выросший и воспитывавшийся в княжеской семье, рьяно защищал интересы богачей и лам, хотя будучи истинным патриотом своего края, он не чуждался интересов и простых аратов. Пришедший на смену ему Куулар Дондук был сыном зажиточных аратов, принадлежал к так называемому среднему звену формирующейся тувинской интеллигенции. В своих взглядах и политических убеждениях он придерживался золотой середины, желая объединить в одно целое положительный опыт старой культуры и веяния нового времени. В отличие от них Сат Чурмит-Дажы был аратомбедняком, «до революции гроза богачей». Из бедных слоев вышел и Ховалыг Тоткан, который хотя и был ламой, но выступал «категорически против всякой религии».

Еще при жизни Буян-Бадырғы признал: «настало время аратов, они правят страной, а нам надо уходить». Свое будущее в изменившихся условиях он видел более чем скромно: «Я буду рад, если мне разрешат и далее писать законы для Тувинской республики». Однако история распорядилась иначе, подтвердив пророческие слова

³⁵⁵ Монгуш Б.Д. Тыва араттың үндезин сөзүнүн үжүү // Башкы. — 1999. — №4. — С. 82.

³⁵⁶ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 263, л. 1–4; д. 290, л. 34–35.

³⁵⁷ Там же, д. 263, л. 1–2; д. 456, л. 67; д. 465, л. 37; д. 615, л. 9.

³⁵⁸ Там же, д. 675, л. 5; д. 906, л. 4.

³⁵⁹ РФ ИГИ РТ д. 11, л. 3.

В.Мачавариани: «...хотя у Буяна-Бадырғы и Дондука чистота в домах, часы и граммофоны, будущее принадлежит тем, в чьих юртах сегодня дымит дикарский пастуший очаг»³⁶⁰.

Драматическим коллизиям подверглась жизнь и тех, кто, не сумев приспособиться к новой действительности, по собственному желанию покидали страну. В начале 1930-х годов эмигрировал в Монголию бывший соратник Буяна-Бадырғы и камбы-ламы Ондара Чамзы лама Дагдан, всегда питавший симпатии к этой стране, поскольку там находился Богдо-гэгэн, которого он считал знаковой фигурой в судьбе тувинского народа. Одно время лама Дагдан выступал за присоединение Тувы к Монголии, из-за у него возникли разногласия с Буяном-Бадырғы и Ондаром Чамзы³⁶¹.

Осенью 1935 г. на территорию Китая в район Синьцзяна под псевдонимом Чойган проник сотрудник секретной службы Комитета госбезопасности ТНР с целью сбора информации о тувинцах, оказавшихся там в результате бегства из Тувы.

В местности Шара Суме на Алтае он обнаружил тувинского ламу Идама Сюрюна, который по-прежнему продолжал носить монашеское одеяние. Он имел при себе несколько буддийских трактатов и изображение божества Чамзырын, которые вывез из Тувы. Идам Сюрюн был женат на овдовевшей алтайке, у которой от прежнего брака остался сын. Они имели одного коня и свыше 10 голов овец и коз.

Недалеко от Идама Сюрюна в местности Хандагаты жили братья Түндүү и Төөнек. Внешне они выглядели благополучно, носили добротную одежду, имели двух крепких лошадей, но при этом сильно скучали по Туве. Түндүү был известен как шаман, к нему за помощью обращались местные жители³⁶².

В 1999 г. во время научной стажировки в Индии, оказавшись на юге страны, где сосредоточено большинство тибетских беженцев, мы услышали от настоятеля Гоман дацана геше-лхарамбы Цультама Пунцока об одном ламе из Тувы, который приехал в Индию в начале 1960-х годов вместе с тибетцами. Он всю жизнь прожил в Дхарамсале, на севере страны, где климат отдаленно напоминает тувинский. Скончался он в начале 1990-х годов. Живя среди тибетских монахов, он легко ассимилировался, хотя о его нетибетском происхождении многим было известно. К сожалению, нам не удалось уточнить его имя, т.к. для этого требовался поиск конкретных людей, знавших его лично. Однако это не стало поводом для того, чтобы отрицать достоверность самого факта. Можно предположить, что этот лама, когда-то уехавший из Тувы в Тибет на учебу, не стал возвращаться обратно, узнав о положении лам в своей стране; он предпочел остаться среди тибетцев, пока не пришлось с ними бежать в Индию.

Ужесточившиеся репрессии часто вынуждали людей, особенно молодых, более восприимчивых к новым идеям и ценностям, в одночасье перестраиваться и полностью изменять свой образ жизни. Наш информант Базыр Монгуш (род. в 1938 г. в Дзун-Хемчикском кожууне) рассказал историю своего отца Даваа Монгуша, которая довольно типична для представителей молодежи того времени.

Даваа Монгуш родился в 1909 г. в многодетной семье. В девятилетнем возрасте родители отправили его в Монголию в Гандан хурэ, где он проучился 11 лет. Вернувшись в Туву, он год преподавал монгольский и тибетский языки в Верхнечаданском хурэ. Вовремя поняв, что дальнейшее пребывание в духовном сане малоперспективно и небезопасно, он счел целесообразным записаться в ряды аратской революционной партии, которая считалась в то время достойным местом для молодых людей. Там Даваа Монгуш, будучи человеком грамотным, устроился на должность канцелярского работника. Его примеру последовал его друг лама Кара-Сал Дамдын.

Иногда ламы покидали хурэ не столько из-за инстинкта самосохранения, сколько по идейным соображениям. Ламы Нижнечаданского хурэ Тинлей и Сотпа, например,

³⁶⁰ Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Тува. — М.; Л., 1930. — С. 70, 73, 78.

³⁶¹ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 11, л. 3.

³⁶² Там же, д. 1803, л. 28–29.

устроили бунт, публично заявив, что религия является обманом, за что были отправлены монастырской верхушкой на принудительные работы в одно из хозяйств монастыря. Отбыв наказание, они по-прежнему продолжали пропагандировать еретические взгляды. Ламы этого же монастыря Тойжи, Мартан-оол и Хайдырба, связавшись с ревсомольской организацией, стали часто отлучаться из хурэ и посещать различные партийные собрания³⁶³. Лама Чанзан принимал активное участие в уничтожении Көк-Сөөк хурэ, в котором он долго служил и достиг определенного положения в его руководстве. Однако вскоре после этого он заболел тяжелой психической болезнью³⁶⁴. Подобные факты отражали сложные изменения, происходившие как в индивидуальном, так и в общественном сознании, причем они носили в то время необратимый характер.

Репрессии и преследования представителей сангхи сопровождались, с одной стороны, активным разрушением монастырских комплексов, с другой — строительством новых буддийских храмов в разных кожуунах, что не противоречило официальному курсу, т.к. Малый Хурал ТНР принял в 1930 г. постановление, 16-й пункт которого гласил: «...сооружение новых храмов, дуганов, молитвенных домов допускается беспрепятственно, но за счет самих верующих»³⁶⁵. Однако строительство новых храмов шло не так успешно и крупномасштабно, как разрушение старых, во многом из-за того, что религия со своими институтами была отделена от государства и, следовательно, не могла рассчитывать на материальную поддержку со стороны правительства.

Другим важным фактором являлось то, что социальная база для процесса уничтожения храмов к тому времени уже созрела, о чем свидетельствуют происходившие события. Разрушением хурэ занимались не столько карательные органы, сколько молодежь, оказавшаяся наиболее восприимчивой к псевдореволюционным идеям, часто выражавшимся в противозаконных и хулиганских действиях. Именно она разрушала монастыри, сжигала культовые принадлежности и библиотеки. Поэтому не совсем верна часто высказываемая в литературе мысль о том, что хурэ закрывались из-за потери своих приверженцев и благодаря успешной атеистической пропаганде, а с самоликвидацией монастырей исчез организационный очаг распространения религиозных взглядов³⁶⁶.

На самом деле монастыри сначала закрывались, затем разрушались по распоряжению сверху. В 1930 г. был разрушен Самагалтайский хурэ, несколько его дуганов уничтожались постепенно. В конце концов от целого комплекса остался всего один дуган, в котором жил хелин Дүктүг. Он сторожил дуган до тех пор, пока его не снесли полностью.

Летом 1934 г. по инициативе нескольких оставшихся лам в Эрзинском хурэ был проведен праздник круговращения будды Майтреи, который стал последним. Вскоре хурэ разрушили, а его руины трактором сравнивали с землей³⁶⁷.

Параллельно с разрушением этих хурэ в кожууне шло возведение трех новых буддийских храмов. Они были построены в 1934 г. в разных местах. По данным на январь 1935 г., в них находилось 56 лам, а к концу года их стало 41. Один из храмов был сооружен недалеко от озера Бай-Хөл, известный в народе как Бажан-Нурский хурэ, принадлежавший нояну Талаа Сюрюну. Инициаторами его строительства были ламы Калзан, Палдан, Кынырын, Арья, Оюн и Сарыг-оол³⁶⁸.

От информанта Балгана Кужугета (род. в 1913 г. в Бай-Тайгинском кожууне) мы получили сведения о последних годах существования Сукпак хурэ в сумоне Кара-Хөл Бай-Тайгинского кожууна. В 1928 г. после девятилетнего обучения из Монголии вернулся лама Чалзан в звании кешпи. Застав Сукпак хурэ в состоянии упадка, он собрал лам

³⁶³ РФ ИГИ РТ; д. 11, л. 192–193.

³⁶⁴ Там же, д. 1080, л. 16.

³⁶⁵ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 761, л. 6.

³⁶⁶ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 84.

³⁶⁷ РФ ИГИ РТ, д. 881, л. 14, 20, 25.

³⁶⁸ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 1803, л. 37, 227.

Чымба, Шыырапа, Карма и Быдаачы и вместе с ними возобновил ежедневные пуджи в храме, но это длилось недолго. Развернулась кампания по уничтожению хурэ, в результате которой ламы были разогнаны, а главный храм превращен в «красный уголок», где каждый вечер собиралась молодежь, устраивала собрания, диспуты и вечера танцев. Во дворе хурэ отвели специальное место, куда складывали буддийскую литературу, принадлежности храма, шаманские бубны и обереги, чтобы затем демонстративно сжигать их³⁶⁹.

В 1930 г. были сосланы в другие кожууны последний камбы-лама Тоджинского хурэ Тонгут и его помощник лама Нарын-Кежик. Вместо них в кожуун прислали партийного работника Тонгурака, который вместе с местным руководителем Түмен-Баиром созвал жителей из пяти сумонов и приказал им уничтожить здания хурэ и сжечь культовые принадлежности. Позже действия Тонгурака и Түмен-Баира были осуждены руководством ТНРП как чрезмерные и настраивающие аратов против партии и правительства³⁷⁰.

Чтобы лучше понять сложность и противоречивость исторических событий тех времен, достаточно сопоставить следующие факты. Если на рубеже XIX-XX вв., в период наибольшего расцвета буддизма в Туве, добровольное участие в строительстве монастырей считалось священным долгом каждого верующего арата, а особо отличившимся в этом деле выдавали в качестве вознаграждения небольшой кусок хадака, пачку чая, табака, соли и прочие мелочи, то в период ТНР таким же образом поощряли уже тех, кто активно участвовал в уничтожении буддийских комплексов, что воспринималось не иначе как проявление высокой гражданской сознательности. Многие пожилые информанты признаются, что за свою жизнь им приходилось сначала строить храмы, а несколькими десятилетиями позже разрушать их же. Достигнув более зрелого возраста и живя в иных исторических условиях, они весьма критично оценивали свои поступки, считая их ошибочными и недальновидными, хотя признавали, что в то время подобная политика казалась обоснованной и правомерной. В сущности, эти люди, устроившие жестокую расправу над монастырями и глумившиеся над религиозными чувствами своих соотечественников, искренне верили, что совершают благое дело, пусть и сопряженное с мучениями других людей.

Перегибы в то время имели место на всех уровнях без исключения, иногда доходя до полного абсурда. Во многих источниках зафиксированы случаи, когда любого наголо стриженного мужчину принимали за ламу и автоматически лишали его избирательных прав³⁷¹. Известен случай, когда в 1936 г. у ламы-лекаря Идикчи из Монгун-Тайгинского кожууна конфисковали имущество за то, что он не признавал европейскую медицину и продолжал лечить людей тибетскими методами и средствами. В 1938 г. был репрессирован директор школы сумона Хендерге Улуг-Хемского кожууна за то, что самовольно, без согласия высших партийных инстанций принимал на учебу детей так называемых классовых врагов³⁷².

В 1930 г. вышел правительственный указ, требующий добровольной сдачи бурханов и иных культовых принадлежностей, имеющих в личном пользовании³⁷³. Для выполнения этого указа создавались специальные группы из молодых ревсомольских работников, которые ходили по аалам и конфисковывали у аратов их семейные реликвии, буддийскую литературу и т.д. Чтобы оградить себя от подобного вмешательства в частную жизнь, араты прятали такие вещи в пещерах. Так, в начале 1950-х годов в пещере горы Хараганныг-Даг в Бай-Тайгинском кожууне были найдены тексты сутр на тибетском и старописьменном монгольском языках, изображения божеств буддийского пантеона,

³⁶⁹ РФ ИГИ РТ, д. 1122, л. 44–45.

³⁷⁰ Там же, д. 1098, л. 6–10; ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 837, л. 20; д. 1363, л. 6.

³⁷¹ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 1363, л. 5.

³⁷² ЦГА РТ, ф. 689, оп. 1, д. 3, л. 2–6, 27.

³⁷³ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 401, л. 8.

вышитые на шелках, медные чашечки для жертвоприношения и колокольчики³⁷⁴. Очень правильно об этом времени пишет О.М.Хомушку: «Трагизм этой ситуации заключался в том, что в обыденном сознании абсолютизация одних каких-то понятий была доведена до абсурда, хотя и не воспринималась при этом как абсурд. Именно это поколение — поколение молодых революционеров на себе ощутило противоречивость и двойственность данного времени — разрыв между здравым смыслом и теми идеологическими установками, которые пришли на смену старым»³⁷⁵.

О том, насколько быстро происходил процесс смены мировоззрения, свидетельствуют впечатления австрийского ученого О.Менхен-Хельфена, посетившего Туву в 1929 г., о тувинских студентах, обучавшихся в КУТВе в Москве: «Сотни юных восточников — якуты, монголы, тувинцы, узбеки, корейцы, афганцы, персы воспитываются там в продолжение трех лет для того, чтобы у себя на родине взорвать все старое. В три года шаманисты становятся атеистами, поклонники Будды — поклонниками трактора. Эти славные ребята со скудным знанием русского языка, начиненные боевыми словами и лозунгами, настроенные столь же фанатично, как это требовалось от миссионеров, получают задачу продвинуть своих соотечественников в XXI столетие»³⁷⁶.

Наряду с этими фактами имеются и другие, которые, наоборот, свидетельствуют о живучести религиозных стереотипов в общественном сознании. Архивные источники содержат сведения об обращении отдельных членов ТНРП и руководящих работников за помощью к ламам и шаманам. Большинство из них являются доносами, поэтому долгое время они хранились в фондах под грифом «совершенно секретно» и не были доступны для исследователей. Обращает на себя внимание то, что значительная их часть составлена одним и тем же человеком — начальником секретной службы Комитета госбезопасности ТНР под псевдонимом Сенгил, который, надо полагать, имел широкую агентурную сеть в каждом кожууне³⁷⁷. Политический сыск в Туве в то время достиг своего апогея.

В августе 1935 г. житель сумона Эжим Улуг-Хемского кожууна, член ТНРП Судай-оол, тяжело заболев, обратился за помощью к шаману Тырбылды. Житель сумона Чыргака Дзун-Хемчикского кожууна, также член ТНРП, Онгак-Керттик попросил хелина Кара вылечить от болезни, внезапно сразившей его. Хелин Кара совершил сложный обряд «хүрүм салыр» с целью изгнания духа болезни, в результате которого Онгак-Керттик поправился. Житель сумона Эдегей Барун-Хемчикского кожууна, член ТНРП Биче-оол обратился к хелину Мунзуку с просьбой помочь его заболевшей жене, поскольку сам не верил в эффективность европейской медицины. Глава администрации Тес-Хемского кожууна Нурзат пригласил ламу Калзана для своей дочери, страдавшей от эпилепсии.

Летом 1935 г. у жены жителя сумона Эжим Улуг-Хемского кожууна Калзана начались схватки. Он обратился за помощью к Самданчыку, одному из местных руководителей, члену ТНРП пользовавшемуся репутацией хорошего тудугжу, т.е. повитухи и гадальщика одновременно. Предварительно погадав по бараньей лопатке, Самданчак предсказал неблагоприятный исход родов, но тут же совершил специальный предохранительный обряд. Этот факт интересен тем, что в нем один и тот же человек предстает сразу в нескольких ипостасях. Он и руководящий работник, и член партии, и повитуха, и гадальщик, и заклинатель злых духов, что по тем временам было если не распространенным, то во всяком случае обычным явлением.

Другой интересный факт, свидетельствующий о сохранении суеверий, имел место в сумоне Нарын Эрзинского кожууна. Там неожиданно в народе пошли слухи о том, что местный шаман Куулар Чанзан собирается «проглотить» молодого парня Соама. Вскоре

³⁷⁴ РФ ИГИ РТ, д. 1080, д. 18.

³⁷⁵ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 86–87.

³⁷⁶ Цит. по: Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 85.

³⁷⁷ ЦАДПОО, ф. 1, оп. 1, д. 1803, л. 224–250.

Сонам тяжело заболел и умер. У его родственников и односельчан не было сомнений, что это дело рук шамана Чанзана³⁷⁸.

Подобные примеры говорят о том, что люди в своей повседневной жизни испытывали естественную потребность в вере, сопряженной не только с нравственным совершенствованием, но и с желанием с помощью магических обрядов и ритуалов заручиться поддержкой высших сил природы, вступить с ними в контакт ради избежания неблагоприятных или, напротив, притягивания благоприятных предзнаменований. Однако партийные структуры, боровшиеся с пережитками прошлого, только на основании фактов закрытия хурэ и упразднения их как экономических единиц спешили рапортовать перед высшим руководящим органом — ЦК ТНРП — об успешной антирелигиозной пропаганде, в результате которой якобы араты добровольно порывали с религией навсегда.

Другим явлением, с которым велась не менее острая борьба, была тибетская медицина. Известно, что до революции в Туве широко практиковались народные методы лечения, накопленные эмпирическим путем; лечение с использованием культово-обрядовой практики, основанной на вере в существование вредоносных духов и другие мистические силы; и, наконец, смешанная форма, сочетающая народные методы и магические обряды и ритуалы. Функции врачевания в равной мере принадлежали как шаманам, так и ламам. Первые лечили больных камланием, вторые — средствами растительного и животного происхождения, а также молитвами и специальными обрядовыми и ритуальными действиями.

Распространение европейской медицины, внедрение широкой сети медицинских учреждений способствовало десакрализации сферы народного здравоохранения, в результате чего положительный опыт тибетской медицины, накопленный тысячелетиями, отвергался на основании абсурдных доводов типа «настоящим революционером может стать только тот, кто, отвергая тибетскую медицину, расстался с жизнью, а кто, прибегая к ее помощи, остался жив, должен принять на себя пятно позора и его надо с проклятьем выставить из партии»³⁷⁹. Поражает то, что высказывания подобного рода брали верх над разумными доводами, которые высказывались отдельными членами ТНРП: «...тибетская медицина имеет неоспоримые факты излечения некоторых болезней, не излечимых средствами европейской медицины»³⁸⁰. Отсутствие здравого смысла в действиях тех, от кого зависела судьба народа, — это, пожалуй, одна из ярких черт того времени.

Таким образом, период существования Тувинской Народной Республики оказался наиболее драматичным в истории тувинского буддизма. Характерной особенностью его стала секуляризация, т.е. высвобождение из-под влияния религии различных сторон и уровней общественного сознания и бытия, выразившееся, во-первых, в массовом уничтожении монастырских комплексов и преследовании представителей сангхи, во-вторых, в официальном принятии новой тувинской письменности на основе латинизированного алфавита, повлекшим за собой ликвидацию монастырской системы образования, в-третьих, во введении европейской медицины, пришедшей на смену тибетской, которая существовала как часть буддийского учения, в-четвертых, в освобождении различных общественных институтов и правовых отношений от контроля религиозных организаций, что отразилось в законодательных актах ТНР, в-пятых, в смене религиозного мировоззрения масс марксистско-ленинским.

Секуляризация — процесс объективный и закономерный в общественном развитии; его интенсивность, сферы действия и темпы различны в зависимости от конкретных исторических условий³⁸¹. О.М.Хомушку отмечает, что в Туве в 1924–1944 гг.

³⁷⁸ Там же, л. 224, 225, 229, 249, 250.

³⁷⁹ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 85.

³⁸⁰ РФ ИГИ РТ, д. 11, л. 6.

³⁸¹ Религия и церковь в современную эпоху. — М., 1976. — С. 55–116; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. — М., 1985. — С. 160–203.

он в основном сводился к принятию решений, направленных на изоляцию церкви и ее служителей от общественно-политической жизни страны, к ограничению их влияния на людей. Но полностью это сделать не удалось, т.к. переоценивалась роль волевых решений в духовной жизни народа, не изучалось состояние верований на местах, учитывались только внешние показатели: наличие действующих хурэ, служб, количество лам и шаманов, отправляющих религиозные культы³⁸².

В период ТНР были созданы предпосылки для отхода народных масс от религии. Негативный взгляд на нее привел не столько к отрицанию и забвению положительного опыта, содержащегося в ней, сколько к полному искажению основных нравственных принципов буддийского учения, а также к дискредитации лучших представителей сангхи, которые были действительно достойными наставниками для своего народа. По отношению к последним сначала преобладал подход «сами-то ламы неплохи, но плохо то, чему они учат», который позже сменился на другой: «ламы и есть то, чему они учат». И тут не осталось никаких возможностей для компромисса. Сложность ситуации состояла еще и в том, что в Туве процесс секуляризации протекал в период национального самоопределения тувинцев, укрепления тувинской государственности. К сожалению, в это время религия как хранительница этических нормативов общества была отодвинута на задний план, уступив место идеологическим структурам государства, взявшим на себя функцию нравственного воспитания народа.



Храм Ташипанделинг в Кызыле.

³⁸² Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев... — С. 92.



Внутреннее убранство храма Ташипанделинг.

ГЛАВА IV

БУДДИЗМ В СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ (1944-2000 гг.)

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

Состоявшийся в апреле 1941 г. XII внеочередной съезд ТНРП принял историческое решение о национальной письменности. Чтобы закрепить исторически сложившуюся связь тувинского языка с русским и сблизить тувинскую письменность с письменностями народов Советского Союза, съезд постановил перевести ее с латинизированного алфавита на русский. Постановлением ЦК ТНРП и Совета Министров ТНР от 8 июля 1941 г. был утвержден новый алфавит на основе русского. Перевод тувинской письменности на русский алфавит открыл для тувинского народа возможность изучения русского языка как языка межнационального общения в СССР и в значительной степени способствовал сближению тувинского народа с народами Советского Союза и прежде всего с русским. С этого времени Тувинская народно-революционная партия стала руководствоваться в своей деятельности марксистско-ленинской идеологией, что фактически означало окончательный поворот к социалистическому развитию.

В эти годы в Туве наметились некоторые позитивные перемены. Так, улучшение условий жизни, повышение материального благосостояния, развитие здравоохранения привели к росту численности тувинского населения с 64,9 тыс. человек в 1930 г. до 81,1 тыс. в 1944 г., а общая численность в стране за это время возросла с 82,2 тыс. до

95,4 тыс. человек³⁸³. Большинство кожуунных и сумонных центров республики стали оседлыми населенными пунктами. Количество жителей административного и хозяйственно-культурного центра республики — Кызыла — за 30 лет увеличилось более чем в 10 раз.

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

Еще до начала Великой Отечественной войны, 26 апреля 1941 г., ЦК ТНРП и правительство Тувинской Народной Республики, выражая интересы тувинского народа, обратились в ЦК ВКП(б) и в Президиум Верховного Совета СССР с просьбой принять тувинский народ в состав СССР. Но в связи с вероломным нападением фашистской Германии на Советский Союз практическое решение этого вопроса было отложено.

На Чрезвычайной VII сессии Малого Хурала трудящихся ТНР, состоявшейся в августе 1944 г., по поручению ЦК ТНРП и правительства ТНР с докладом о стремлении тувинского народа к вхождению Тувы в состав СССР выступил член Президиума Малого Хурала С.Тока. В докладе говорилось о многовековых исторических связях тувинцев с русским народом, о совместной борьбе под руководством российского пролетариата за освобождение от социального и национального гнета, об общности исторического развития на пути к социализму, о всесторонней помощи Советского Союза ТНР. Кроме депутатов на сессии присутствовало более 100 представителей трудящихся из кожуунов и Кызыла, делегации СССР и Монголии. Участники сессии единодушно высказались за вхождение Тувы в состав СССР, считая, что это полностью соответствует интересам и чаяниям тувинского народа. Сессия единогласно приняла декларацию «О вхождении Тувинской Народной Республики в состав Союза Советских Социалистических Республик». Так, идея, когда-то принадлежавшая Монгушу Буян-Бадыргы и камбы-ламе Ондару Чамзы, была претворена в жизнь политиком новой волны Салчаком Тока, который, кстати, в свое время подверг их жесткой критике за контрреволюционные взгляды.

Роль личности С.Тока в истории Тувы оценивается по-разному. Наиболее объективным выглядит мнение Н.П.Москаленко, которая считает, что С.Тока был умным и удачливым политиком, порожденным сталинской эпохой, принявшим правила ее игры, тем самым обеспечив себе редкое в то время политическое долголетие. В годы руководства Тувой он сделал немало полезного для своей родины, но в то же время на нем лежит ответственность за многие негативные процессы, происходящие в республике в то время³⁸⁴. Его попытка присоединить Туву к России, предпринятая в начале пути, оказалась успешной, и именно это обстоятельство определило его дальнейшее восхождение на политический олимп.

Президиум Верховного Совета СССР, всесторонне рассмотрев и обсудив просьбу трудящихся ТНР, принял 11 октября 1944 г. «Указ о принятии Тувинской Народной Республики в состав Союза Советских Социалистических Республик». Вступление Тувы в состав СССР явилось поворотным событием в жизни тувинского народа, началом качественно нового этапа в его истории, могучим ускорителем социального, экономического и культурного развития общества.

В полном соответствии с Конституцией СССР и Конституцией РСФСР были реорганизованы органы власти и органы управления в Туве. Малый Хурал трудящихся ТНР был преобразован в областной Совет депутатов трудящихся Тувинской автономной

³⁸³ История Тувы. — М., 1964. — Т. II. — С. 233.

³⁸⁴ Москаленко Н.П. Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 2000. — С. 17.

области. На внеочередной VIII сессии Малого Хурала и Совета Министров ТНР в ноябре 1944 г. был избран исполнительный комитет областного Совета депутатов трудящихся, отделами и управлениями которого стали бывшие министерства ТНР. Полпредство бывшей ТНР в СССР было преобразовано в представительство Тувинской автономной области при Совете Министров РСФСР. С 1 января 1945 г. на территории Тувы была введена в обращение советская валюта.

В Туве шла также перестройка партийных и общественных организаций. Еще в августе 1944 г. IX Пленум ЦК ТНРП постановил обратиться в ЦК ВКП(б) с просьбой принять Тувинскую народно-революционную партию в состав Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). В октябре этого же года просьба была удовлетворена³⁸⁵. С этого времени все социальные, экономические и культурные преобразования в Туве происходили в полном соответствии с российскими, что и определило для молодой республики положение сателлита Российской Федерации.

Став полноправными гражданами Советской социалистической державы, вчерашние скотоводы-кочевники за сравнительно короткий срок сменили не только кочевой образ жизни на оседлый, но и традиционное мировоззрение, основанное на народных верованиях, на марксистско-ленинское с присущими ему атеистическими установками. В новых исторических условиях сделать это оказалось несложно, т.к. в период ТНР уже были созданы предпосылки для этого. Поэтому процесс массовой атеизации, протекавший повсеместно в Российской Федерации и союзных республиках СССР, в который теперь была вовлечена и Тува, стал продолжением ранее начатого процесса секуляризации, но на этот раз он протекал довольно быстро и сравнительно безболезненно. К началу 1940-х годов на территории Тувы практически не осталось ни одного хурэ. Исключением были Верхне- и Нижнечаданский, которые, несмотря на то что здания их были полностью разрушены, продолжали функционировать, благодаря небольшой группе оставшихся лам. Очевидцы рассказывают, что несколько лам пытались сохранить хурэ, перенесли его на другое место. В местности Теве-Хая, что недалеко от Чаданской долины, они поставили шесть юрт для жилья и построили два молитвенных дома, в которых стали принимать людей, отправлять службы и религиозные обряды³⁸⁶. Инициатором этого проекта был лама Монгуш Чымба. На момент создания молитвенных домов (1946 г.) там было всего шесть лам; к 1947 г. их число увеличилось до девяти. С 1946 по 1953 г. камбы-ламой этого своеобразного хурэ был лама Хомушку Амырта (род. в 1893 г.), уроженец Барун-Хемчикского кожууна, сын известного ламы, обучавшийся в хурэ с восьмилетнего возраста, а в 1913–1926 гг. служивший в одном из уланбаторских (ургинских) монастырей. После его смерти на эту должность пришел лама Чамдылай Тюлюш (род. в 1912 г.), уроженец Чаа-Хольского кожууна, имевший монашеское посвящение хелина. Он руководил хурэ с 1953 по 1958 г. Его сменил лама Тюлюш Терек-Комбу (род. в 1897 г.), уроженец Чаа-Хольского кожууна, имевший ученую степень кешпи³⁸⁷.

В 1960 г. верующими Дзун-Хемчикского кожууна была собрана значительная по тем временам сумма — 45 тыс. рублей — на строительство храма. Но т.к. хурэ официально не был зарегистрирован как самостоятельная религиозная организация, разрешения вышестоящих инстанций на его постройку не было получено, несмотря на растущую популярность проводившейся в нем культовой практики и неоднократную просьбу самих лам о регистрации их хурэ. Между тем деятельность местных лам постепенно выходила за пределы Тувы, они установили дружеские контакты с бурятской сангхой. В знак поддержки Центральное Духовное Управление буддистов России (ЦДУБ), находившееся в Улан-Удэ, передало безвозмездно Чаданскому хурэ коллекцию культовых предметов, буддийские трактаты и прочую атрибутику. Тувинская сторона направила в

³⁸⁵ История Тувы... — Т. II. — С. 247.

³⁸⁶ РФ ИГИ РТ, д. 1104, л. 19; д. 1122, л. 55–56.

³⁸⁷ Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. — М., 1998. — С. 97–98.

Иволгинский дацан Бурятии своего ламу Хомушку Кендена, который был зачислен в его штат. Позже Хомушку Кенден постоянно приезжал в командировки в Туву, курируя работу местных лам.

Возрастающая активность тувинских лам, число которых к этому времени достигло 20 человек, вызвала серьезную обеспокоенность у государственных органов, отвечающих за атеистическое воспитание народных масс. Обвинив лам в несоблюдении содержащегося в законодательстве запрета проводить религиозные обряды, партийные и советские органы провели ряд агитационных мероприятий «по разоблачению деятельности лам». В республиканских средствах массовой информации печатались специальные статьи, призывающие усилить борьбу с влиянием буддийской религии на умы и сердца людей. В Дзун-Хемчикском кожууне было проведено «64 собрания, где присутствовало 9 600 человек» и с осуждением деятельности лам выступило 320 человек. В результате подобной политики уменьшилось число людей, обращающихся за помощью к ламам чаданских молитвенных домов. Если до 1959 г. количество посещающих эти дома составляло в среднем 60–100 человек в месяц, то после 1959 г. — всего 25–30 человек³⁸⁸.

На основании того что количество верующих значительно уменьшилось, в начале 1960 г. ламам молитвенных домов было отказано в регистрации их хурэ и предложено выехать на постоянное место жительства в другие кожууны республики. В июне этого же года прошло собрание лам, на котором было сообщено о прекращении дальнейшей деятельности молитвенных домов. Все их культовое и хозяйственное имущество было передано в местные колхозы, а денежные суммы (41 375 рублей) перечислены в областной бюджет. Параллельно с этим решением в ЦДУБ направили указания о том, что «впредь нежелательно командировать в Туву из Иволгинского дацана ламу Хомушку Кендена, поскольку его приезд будет возбуждать часть лам к возобновлению деятельности»³⁸⁹.

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

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

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

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

³⁸⁸ Там же. — С. 99–100.

³⁸⁹ Там же. — С. 100.

В сумоне Кызыл-Даг Бай-Тайгинского кожууна жил лама Дамба Салчак (род. в 1900 г.). Он занимался траволечением, отправлением несложных обрядов семейно-бытового характера, а также ежегодно принимал участие в ритуале освящения тайги (тайга дагылгазы), который, несмотря на то что официально был запрещен, полулегально проводился по инициативе местных жителей. Люди, близко знавшие Дамба, отмечают, что он был человеком глубоко верующим, но отнюдь не слепым фанатиком. Всячески приветствуя достижения европейской медицины, он тем не менее оставался приверженцем тибетской. Чтобы не утратить эти знания, он постоянно ездил в Монголию, где общался с ламами-лекарями, получал от них советы и рекомендации. Умер Дамба Салчак в 1980 г. Очевидцы вспоминают, что проводить его в последний путь пришли очень много людей и среди них партийные работники, отвечавшие за атеистическую пропаганду.

Очень известным ламой был Александр Очуржап (род 1908 г.), живший в сумоне Кара-Тал Улуг-Хемского кожууна. Восьмилетним мальчиком он был отдан родителями в хуураки. Проучившись семь лет в монастырской школе Ак-Тал (Тюлюш) хурэ он еще три года доучивался в Верхнечаданском монастыре. Имел посвящение кечила. После упразднения церкви Очуржап закончил фельдшерские курсы, но по-прежнему продолжал заниматься частной культовой практикой. Часть средств, которые поступали к нему в виде добровольных пожертвований, он отвозил в Иволгинский дацан³⁹⁰.

В сумоне Серлиг Тоджинского кожууна проживал известный шаман Чолдак Кырган, камлавший буквально до самой смерти. Умер он в 1989 г.³⁹¹

У шаманки Хертек Серен-Долумы, жившей в сумоне Кара-Хөл Бай-Тайгинского кожууна, еще в 1930 г. конфисковали шаманский бубен, но это не стало поводом для прекращения ее деятельности. Она камлала для лечения больного, а также устраивала «разговор и встречу» с душой умершего на 7-е и 49-е сутки. Когда Серен-Долума умерла в 1990 г., она была похоронена по шаманскому обряду³⁹².

В сумоне Шекпээр Барун-Хемчикского кожууна жила шаманка, которую в народе звали Белекмаа. Ни один из информантов не знал ее точного имени, но все они в один голос утверждали, что шаманка камлала без бубна, что с точки зрения традиционного шаманства было труднообъяснимо. Белекмаа сознательно отказалась от использования бубна, чтобы не подвергать себя насильственной конфискации ритуальной атрибутики³⁹³.

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

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

³⁹⁰ РФ ИГИ РТ, д. 1122, л. 22–23; д. 881, л. 10.

³⁹¹ Там же, д. 1098, л. 1.

³⁹² Там же, д. 1122, л. 24, 39.

³⁹³ Там же.

представители буддийской сангхи, оставалась довольно прочной на протяжении всего советского периода³⁹⁴.

Ситуация заметно изменилась лишь в середине 1980-х годов, когда в Советском Союзе под руководством ЦК КПСС началась перестройка — эпоха радикальных изменений и критического переосмысления пройденного страной и народом исторического пути. Новые тенденции в обществе сопровождались появлением социальной апатии, изменением соотношения добра и зла, склонившегося в сторону потенциальной открытости злу, внутреннего хаоса. Именно в эти годы в Туве, как и в других субъектах Российской Федерации, начался резкий рост преступности и социального неблагополучия, накалились национальные отношения, что вызвало отток русскоязычного населения из республики. В этой ситуации перед обществом встала задача сделать правильный и достойный выбор, который бы положил начало новому направлению в социальном развитии. Как ни парадоксально, идеология массового атеизма, господствовавшая несколько десятилетий, вдруг сыграла позитивную роль, став благоприятным условием для пробуждения у народа интереса к своей религии. Так, массовый атеизм постепенно начал трансформироваться в полную свою противоположность.

Каждый народ, проживающий на территории Российской Федерации, получил право на возрождение своей традиционной культуры. Для буддийских регионов России — Калмыкии, Бурятии и Тувы — это стало еще и поводом для восстановления давно утраченных исторических и культурных связей с Тибетом, в частности с высшим иерархом тибетского буддизма Далай-ламой XIV Тензином Гьятцо, которого российские буддисты считали своим духовным наставником.

В жизни тибетского народа за это время также произошли значительные изменения. В 1959 г. после оккупации Тибета Китаем и народного восстания против китайских войск Его Святейшество Далай-лама XIV покинул Тибет и со 100 тыс. беженцами отправился в изгнание в Индию. С тех пор буддизм процветает в Индии в общине тибетских беженцев, все важнейшие монастыри, институты и образовательные центры восстановлены и успешно функционируют там, хотя в самом Тибете положение до пор остается не столь благополучным.

Сближению с Тибетом предшествовали некоторые события, которые, по сути, стали предпосылкой для смены одного мировоззренческого уровня другим. Так, в январе 1990 г. на основании решения Совета по делам религии при Совете Министров Туvinской АССР было официально зарегистрировано действующее буддийское общество «Алдын Богда». На период регистрации в его рядах насчитывалось 25 человек. По своему социальному и возрастному составу общество было неоднородным. Вскоре по его инициативе в Туvinском управлении жилсоцбанка был открыт специальный счет для сбора добровольных пожертвований на строительство буддийского храма в столице республики³⁹⁵.

Летом 1990 г. начали официально проводиться некоторые религиозные обряды, которые до этого были запрещены. В июле этого же года состоялось освящение Кызыл-Тайги в Сут-Хольском кожууне. Обряд «тайга дагылгазы» совершил 95-летний лама Сивен Доржу³⁹⁶. Позже обряд освящения оваа (оваа дагылгазы) в Монгун-Тайгинском кожууне был совершен ламой К.Сандаком³⁹⁷. Постепенно обряды, связанные с почитанием и освящением природных объектов, стали проводиться во всех кожуунах республики. Наряду с этим в праздничный календарь туvinцев вновь был включен традиционный Новый год — Шагаа. Его возрождение, как, впрочем, и других традиционных обрядов и обычаев, происходило достаточно сложно, т.к. сказывались

³⁹⁴ Хомушку О.М. Религия в истории культуры туvinцев... — С. 103–106.

³⁹⁵ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. — Кызыл, 1992. — С. 119.

³⁹⁶ РФ ИГИ РТ, д. 1104, л. 16.

³⁹⁷ Туvinская правда. — 1991. — 5 июня.

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

Первый буддийский храм, ознаменовавший возрождение буддизма в Туве, появился в конце 1990 г. в сумоне Кызыл-Даге Бай-Тайгинского кожууна. Инициаторами его строительства были местные художники-камнерезы Саая Көгел и Сергей Кочаа. Министерство просвещения Тувинской АССР выделило тогда средства под строительство школьных мастерских в Кызыл-Даге, но местные власти, учитывая чаяния своих односельчан, распорядились ими по-своему. Строительство объекта осуществлялось в максимально сжатые сроки: начали в июне 1990 г., а закончили в декабре того же года. Когда работы были полностью завершены, весь первый этаж отдали камнерезам и их воспитанникам, а небольшой молельный зал разместился на втором этаже. Здание выполнено в архитектурном стиле буддийского храма. Его молельный зал обставлен изделиями местных мастеров-плотников, ремесленников и художников. Торжественное открытие храма состоялось 27 декабря 1990 г., обряд его освящения совершил бывший лама, 94-летний Куулар Шымбай-оол, учившийся в свое время в Верхнечаданском хурэ. Летом 1991 г. в храме состоялся праздник, посвященный круговращению будды Майтреи. Для совершения обрядов были приглашены бывшие ламы Сотпа Кужугет из Кара-Холя и Куулар Орус из Баян-Тала³⁹⁸.

В мае 1991 г. в свет вышел первый номер газеты «Эреге» — печатного органа буддийского общества «Алдын Богда» общим тиражом 4 тыс. экземпляров. По приглашению этого же общества Туву посетили монгольские ламы Дажравжаа Равжаа и Даш Цултэм³⁹⁹. В это же время в Кызыле на правом берегу Енисея были поставлены несколько юрт-молелен, в которых жили ламы, приглашенные из разных кожуунов Тувы для отправления несложных обрядов и небольших пудж. Эти юрты-молельни действовали только в теплое время года, что объяснялось сложностью их отапливания и содержания зимой⁴⁰⁰. Позже на этом месте был построен первый в Кызыле небольшой храм Тувдан чойхорлинг.

Летом 1991 г. Бурятию посетил духовный лидер Тибета Далай-лама XIV и провел несколько встреч с жителями республики. На встречу с Далай-ламой из Тувы выехало 100 человек, среди которых были не только члены буддийского общества, но и простые верующие.

Осенью этого же года произошло историческое событие, во многом изменившее судьбы народов СССР. В Беловежской пуще лидерами России, Белоруссии и Украины без предварительного соглашения с лидерами других республик был подписан акт о распаде Советского Союза, в результате чего все бывшие союзные образования были объявлены самостоятельными государствами. Тува осталась в составе Российской Федерации, однако статус ее изменился — она стала Республикой Тыва. С этого времени начался новый, постсоветский период в истории народов бывшего СССР. Это событие ускорило процесс возрождения буддизма в Туве. Его популярность в это время, как правильно замечает

³⁹⁸ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 122.

³⁹⁹ Там же. — С. 120.

⁴⁰⁰ Там же.

О.М.Хомушку, росла на фоне прогрессирующего падения доверия народа к правительству, не способному решать многие социальные, экономические и политические проблемы, обрушившиеся буквально в одночасье после распада СССР⁴⁰¹.

Интересную точку зрения на события тех лет в Туве предлагает Н.П.Москаленко, утверждающая, что в них немаловажную роль сыграла историческая память народа, которая привела к изменению психологической ориентации тувинского населения республики. Она исходит из того, что историческая память многослойна, что позволяет ей как в общественном, так и в личном сознании быть не только ситуационно-избирательной, но и многофакторной в формировании в сознании народа образа прошлого⁴⁰². На начальном этапе постсоветской истории Тувы национальные лидеры в своих выступлениях активизировали только те слои исторической памяти, которые содержали воспоминания об ущемлении прав тувинцев в советское время, проводившуюся русификацию и перегибы в национальной политике. В наступивших условиях резкого ухудшения социально-экономического положения как городского, так и сельского населения, снижения уровня жизни большинства тувинцев были востребованы совершенно иные слои исторической памяти, а именно связанные с традиционной культурой, в частности с буддизмом. Потребность возродить его в новых исторических условиях была продиктована желанием народа, возможно, не в полную меру им осознанным, ухватиться за него как за спасительную соломинку. Так идея, овладев массами, стала постепенно претворяться в жизнь.

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

Первый визит Далай-ламы в Туву хотя и был кратковременным, но послужил мощным толчком в деле возрождения буддизма — важной составной части традиционной национальной культуры тувинского народа. Он не только дал четкое и ясное направление развитию буддизма в Туве, но также стал поводом для закладки нового фундамента в тувинско-тибетских культурных связях. Таким образом, 1992 год вошел в историю тувинского народа как особо знаменательный и переломный, положивший начало новой эпохе, настроивший умы и сердца людей на духовное возрождение путем постепенного возврата к некогда утраченной традиционной модели духовности.

В начале 1993 г. в Москве был создан Центр тибетской культуры и информации, который начал действовать под патронажем Его Святейшества Далай-ламы XIV. Одной из основных целей его деятельности являлось оказание помощи в возрождении духовной культуры народов России — калмыков, бурят, тувинцев, — на протяжении веков исповедовавших тибетскую форму буддизма⁴⁰³. Для осуществления этой цели Центр организовал летом 1993 г. первую поездку официального духовного представителя Далай-ламы в России геше Джампа Тинлея в Калмыкию, Бурятию и Туву. Цель его визита состояла в передаче учения Будды жителям этих республик.

После первого визита геше Джампа Тинлея произошло заметное оживление в духовной жизни тувинского общества. Так, вскоре после его отъезда в Кызыле была официально создана религиозная буддийская организация Дхарма-центр «Далай-лама».

⁴⁰¹ Хомушку О.М. От «опиума для народа» до «возрождения духовности» // Слово. — 2000. — №4. — С. 4.

⁴⁰² Москаленко Н.П. Основные проблемы... — С. 23.

⁴⁰³ Тензин Гьятцо Далай-лама XIV. Сострадание и всеобщая ответственность. — М., 1992. — С. 44.

Вначале именно этот центр занимался организацией визитов тибетского учителя в Туву, которые с тех пор стали проходить регулярно, не менее 2–3 раз в год.

Важнейшим направлением деятельности геше Джампа Тинлея является чтение лекций по буддийской философии. Аудитория его слушателей, разнообразная по возрастному и социальному составу, с каждым годом расширяется. Если раньше тувинцы не особенно вникали в философию буддизма и ограничивались лишь следованием его канонам, проводя обряды у домашних алтарей, на вершинах гор, у целебных источников, на службах и празднествах в храмах, то сейчас их больше интересует как раз научная, философская сторона учения, его богатейшая и древнейшая литература. Лекции тибетского учителя помогают освоить и практически использовать опыт буддийской религии для исследования различных феноменов, лежащих в основе бытия и прежде всего человеческого сознания. Эти лекции, как отмечает З.Анайбан, «всегда проходят с неизменным успехом и не будет преувеличением сказать, что в последние годы жители республики, независимо от возраста и социального положения, в таком количестве, с таким желанием и энтузиазмом, пожалуй, не посещают ни одно мероприятие» Однако, по ее мнению, массовый поворот населения Тувы к религии больше связан с интересом к обрядовой стороне, чем к сути самого учения, с чем можно согласиться лишь отчасти, поскольку образовательный уровень современных тувинцев все же позволяет вникать в сложные аспекты буддийской философии гораздо глубже, нежели это делали их предки⁴⁰⁴.

За период с 1993 по 2000 г. геше Джампа Тинлей провел также несколько посвящений, имеющих важное значение для тех, кто принимает обет Прибежища. За это же время в свет вышли его книги, в основу которых легли лекции, прочитанные им перед жителями Москвы, Санкт-Петербурга, Омска, Новосибирска, Красноярска, Элисты, Улан-Удэ и Кызыла. В последнее время особой популярностью в Туве стала пользоваться не столько буддологическая, сколько буддийская литература, которая издается пока только на русском языке. Для российского читателя, в том числе и тувинского, уже доступны Ламрим, автобиографические труды Далай-ламы и других известных иерархов тибетского буддизма. В перспективе сотрудниками Института гуманитарных исследований Республики Тыва планируется перевод буддийской литературы на тувинский язык, что должно способствовать более глубокому пониманию учения сельскими жителями республики, слабо владеющими русским языком.

Общаясь со своей многочисленной аудиторией на протяжении нескольких лет, геше Джампа Тинлей отмечает: «Впервые побывав в Калмыкии, Туве и Бурятии, я встретил людей, которые считают себя буддистами, но имеют весьма смутное представление об учении Будды. А вот сегодня уже можно говорить о начале религиозного возрождения: люди имеют возможность ознакомиться с учением Будды — они слушают лекции, читают книги по буддизму... Мои ученики говорят мне, что произошла смена их жизненных ориентиров, они перестали ставить во главу угла свое „я“, эгоистические интересы, что так свойственно современному человеку, они стали добрее и внимательнее к другим живым существам»⁴⁰⁵. Очевидно, эти позитивные перемены произошли во многом благодаря тому, что в буддизме большое значение придается не внешним, а внутренним техникам, воздействующим на ум и сердце людей. Это видно на примере таких ключевых выражений буддийской философии, как «развитие доброго сердца», «развитие мудрости для видения реальности» и т.д.

Возрастающая популярность буддизма не только среди самих буддистов, но и людей другой конфессиональной принадлежности объясняется еще и тем, что многие его положения подтверждены данными современной науки. Исследования ученых в различных областях все чаще стали перекликаться с буддийским учением, и это убеждает многих атеистов в том, что развитие естественно-научных знаний отнюдь не опровергает

⁴⁰⁴ Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 1990-е годы. — М., 1999. — С. 242–243.

⁴⁰⁵ Наука и религия. — 1997. — №11. — С. 37.

положений буддийской философии, напротив, помогает постигать их. Одной из первых этот факт признала известная академик Н.П.Бехтерева. Она пишет: «Наука вошла в ту фазу, когда она нередко подтверждает, прямо или косвенно, по крайней мере ряд положений религии и ее истории, которые в период младенчества науки не принимались или могли быть приняты только на веру». Она также критически высказывается относительно недавно господствовавшей идеологии: «Атеизм, как кажется его приверженцам, способствует науке. На самом деле вера может способствовать больше, чем атеизм. Атеизм как мировоззрение очень обедняет духовную жизнь человека и ставит преграды возможностям его познания»⁴⁰⁶.

Многие науки уже сейчас готовы признать правомерность подобных выводов. В физике, например, давно обнаружено, что в пустом пространстве при определенных условиях появляются частицы, которых прежде там не было, из чего следует, что вещество есть пространство и наоборот.

Эти открытия обнаруживают область соприкосновения науки и буддийской теории мадьямики о Пустоте. В сущности, она подтверждает, что сознание и материя существуют отдельно, но взаимозависимо.

Закон кармы, лежащий в основе буддийского учения, согласно которому причины счастья и страдания, успехов и неудач как на индивидуальном, так и на общественном уровне создаются не Богом, поскольку буддизм не признает существование единого Творца, а самим индивидом или обществом, воспринимается современными людьми как вполне научно обоснованное положение.

Те открытия, которые сделал буддизм в области медицины и психологии, также помогают людям расширить знания о себе и мире. А некоторые медитативные техники работы с сознанием довольно успешно используются современными людьми и не только буддистами. Однако в отличие от современной науки и системы образования, которые ставят целью сбор, накопление и передачу знаний, буддизм помогает человеку понять природу своего собственного сознания, причины проблем, а также учит, как достигать внутреннего мира и гармонии, т.е. того, что обогащает жизнь человека.

Е.Блаватская, серьезно изучавшая древнюю религию тибетцев — бонпо и буддизм, в свое время высказала точку зрения, которая категорически была отвергнута в научных кругах. Сейчас же к ее трудам возвращаются многие исследователи, и в свете современных научных изысканий они не отрицаются столь категорично. В них, в частности, красной нитью проходит мысль о том, что человек по своей сути является «микрокосмом макрокосма» и способен аккумулировать в себе огромную по мощности космическую энергию, которую современные физики называют «тонкой». Мощность такой энергии была рассчитана академиком А.В.Акимовым, получившиеся при этом цифры пока выглядят фантастическими: если бы все человечество использовало в течение 10 лет только тонкую энергию, то был бы израсходован всего 1 см² главного атрибута этой энергии — физического вакуума⁴⁰⁷. Подобные выкладки современных ученых все больше наталкивают на мысль, что религии, в первую очередь буддизм, вовсе не являются примитивным изобретением первобытного человека; в них заложен глубокий смысл, кем-то и когда-то определенный и внедренный в сознание людей в аллегорической, религиозной форме. Поэтому неудивительно, что все больше людей, особенно практикующих различные духовные техники и принимающие посвящение в то или иное божество буддийского пантеона, склонны думать, что легенды о бодхисатвах и буддах имеют глубокий смысл. А буддийская теория о реинкарнациях, которая во времена массового атеизма расценивалась не иначе как «плод темного религиозного сознания», в новых исторических условиях становится предметом специального научного исследования. Наиболее серьезно этим феноменом занимаются сотрудники Института мозга Российской Академии наук.

⁴⁰⁶ Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни. — М., 1999.

⁴⁰⁷ Аргументы и факты. — 2000. — №48.

Очевидно, что современный мир продолжает сталкиваться с феноменами, которые трудно объяснить с точки зрения традиционной науки. Логические построения, призванные объяснить их, пока имеют только гипотетический характер. И люди все чаще начинают задумываться над тем, что окружающий их мир значительно сложнее, чем это представлялось до сих пор, и это так или иначе подталкивает их к более глубокому, философскому осмыслению бытия. В этой ситуации обращение к буддизму в Туве оказалась весьма своевременным.

Возрождению и развитию буддизма в Туве достаточно активно содействовало республиканское общество «Друзья Тибета», созданное в августе 1994 г. В начале своего существования эта общественная организация насчитывала в своих рядах не более 30 членов, преимущественно представителей научной интеллигенции. В настоящее время в ней состоит свыше 500 человек, среди которых жители не только столицы, но и кожуунов Тувы.

В первые годы общество в основном занималось вопросами взаимодействия с тибетцами в области буддизма в рамках двустороннего тувинско-тибетского культурного сотрудничества. Постепенно в своей деятельности оно стало больше внимания уделять таким политическим акциям, как объявление голодовок, проведение дней Тибета в Туве, участие в международных конференциях групп поддержки Тибета и т.д. Такие акции, главным образом, имеют цель привлечь общественное внимание к современному положению Тибета и тибетского народа в Китае. Побудило членов общества к этому шагу то, что возрождение буддизма в постсоветской Туве осуществляется с помощью тибетцев.

В рамках двустороннего тувинско-тибетского соглашения о взаимосотрудничестве в области религии в августе 1995 г. состоялся приезд в Туву двух тибетских учителей: геше Лобсанга Тубтена и гелонга Такпа Гьятцо. В настоящее время они живут и работают в Кызыле, занимаются преимущественно наставнической деятельностью.

В феврале 1996 г. по приглашению Дхарма-центра «Далай-лама» в Туву приехали еще два тибетских учителя: геше Телек Гьятцо и гелонг Пенде Гьялцен. Их приезд состоялся благодаря настоятелю тибетского монастыря Дрейпунг Гоман в Южной Индии Лобсанга Тенпа Римпоче, который во время своего кратковременного визита в Туву в 1993 г. установил тесные контакты с Дхарма-центром и по просьбе его руководства обещал направить грамотных лам из своего монастыря для поддержки деятельности центра и оказания консультативной и практической помощи тувинским ламам. Однако геше Телек Гьятцо вскоре покинул Туву по состоянию здоровья; в Дхарма-центре остался работать гелонг Пенде Гьялцен.

Особо следует отметить роль тувинской интеллигенции в процессе возрождения буддизма в Туве. Осенью 1996 г. группа ведущих деятелей науки, образования, здравоохранения и культуры обратилась с официальным письмом к Президенту республики, в котором они изложили свои взгляды и предложения по проблемам духовного возрождения тувинского народа. Основное внимание в письме уделялось необходимости строительства буддийского храма в центре Кызыла и подготовке грамотных монахов из числа тувинской молодежи. Благодаря настойчивым требованиям интеллигенции правительство Тувы организовало в феврале 1997 г. поездку в Индию пяти тувинских юношей-хуураков. По прибытии они были приняты в монашескую общину Дрейпунг Гоман дацана. Этот монастырь является наиболее подходящим местом получения образования для тувинских, калмыцких, бурятских и монгольских юношей, поскольку он придерживается традиционной для этих народов школы Гелугпа.

В сентябре 1997 г. в Кызыле состоялся Всетувинский учредительный съезд буддистов Республики Тыва. Центральным вопросом, обсуждаемым на нем, был вопрос об избрании камбы-ламы (верховного главы буддийской сангхи) и его заместителей, которые впоследствии образуют Управление Камбы-ламы Республики Тыва (УКЛРТ).

На должность камбы-ламы предлагалось несколько кандидатур, но в результате тайного голосования подавляющим большинством голосов был избран 20-летний Аганак

Хертек — помощник и переводчик тибетских учителей. Небольшой социологический опрос, проведенный среди участников съезда, показал следующее: 60% опрошенных высказались за возрождение и развитие исторически сложившегося тувинского варианта буддизма, 25% отдали предпочтение классическому тибетскому варианту, 15% сочли возможным развитие тувинского буддизма с использованием тибетского варианта. На вопрос, как они отнесутся к женскому монашеству, если оно появится в Туве, 75% опрошенных дали положительный ответ⁴⁰⁸.

Тем временем отношения с тибетцами заметно активизировались. Так, в апреле 1996 г. приезжал геше Чамьян Кензе, постоянно живущий и работающий в Санкт-Петербурге. Он дал своим слушателям наставления по Ламриму. В августе 1997 г. Туву посетила правительственная делегация Тибета в составе премьер-министра Галсана Еши, министра культуры Кирти Римпоче и секретаря Центра тибетской культуры и информации в Москве Таши Делека. Целью их визита было обсуждение основных пунктов предстоящих тувинско-тибетских переговоров на высшем уровне, а также согласование сроков очередного официального визита Далай-ламы в Туву. В августе 1998 г. в республике побывал Еши-Лодой Римпоче, живущий и работающий в Бурятии. Он дал наставления народу по Гуру-йоге. В октябре 1999 г. по приглашению Президента Тувы с официальным визитом приезжал Девятый Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта, который также дал народу Учение и освятил несколько новых буддийских храмов, в том числе два храма в столице республики. В августе 2000 г. пожаловал настоятель Дрепунг Гоман дацана геше-лхарамба Цультим Пунцок, с которым Управление Камбы-ламы подписало соглашение о подготовке новой группы тувинских хуураков, т.к. отсутствие квалифицированных кадров является серьезной проблемой, тормозящей процесс возрождения буддизма в Туве. В настоящее время строительство буддийских храмов на территории республики осуществляется значительно быстрее, чем подготовка соответствующих кадров, которые должны работать в этих храмах.

В сентябре 2000 г. на очередных выборах на должность камбы-ламы Тувы был избран 24-летний гелонг (хелин) Еше Дагба, известный в миру как Куулар Долаан, в прошлом выпускник Буддийского института при Иволгинском дацане, затем даа-лама (верховный лама) Улуг-Хемского кожууна. Это событие стало продолжением дальнейшего оформления институциональной сферы буддийских общин в Туве. Под руководством нового камбы-ламы для решения кадрового вопроса Управление впервые набрало экспериментальную группу из 20 хуураков и приступило к их обучению, включающему изучение тувинского, русского и тибетского языков, основ обрядовой практики и буддийской философии, уставной жизни монахов. Предполагается, что лучшие хуураки могут продолжить образование в Бурятии и, возможно, в монастырях Индии. В качестве преподавателей привлекаются тибетские монахи, которые в 1999 г. при содействии тувинского правительства стали гражданами Российской Федерации. Двумя годами раньше при помощи Президента Калмыкии российское гражданство получил геше Джампа Тинлей, постоянно живущий в Москве.

Со времени первого визита Далай-ламы произошли значительные изменения в духовной жизни тувинского общества. За это время в девяти кожуунах республики за счет добровольных пожертвований от населения построены небольшие храмы, в народе называемые дуганами; в остальных семи кожуунах открылись временные молитвенные дома (тув. мөргүл бажыңнары), которые впоследствии будут перестраиваться в храмы. Среди уже существующих храмов есть такие, которые можно назвать родовыми, поскольку они строились на средства и силами членов одной кровно-родственной группы. Например, храм Ташипанделинг в Кызыле был построен в 1998 г. родственниками Мергена Кускелмаа, который является камбы-ламой этого хурэ. В этом же году в сумоне О-Шынаа Тес-Хемского кожууна на месте ранее разрушенного Шалык хурэ был возведен

⁴⁰⁸ Монгуш М.В. Современное состояние буддизма в Туве // Круг знания. — Кызыл, 1998. — №1. — Сб.

небольшой трехэтажный храм с одноименным названием. Он был построен по инициативе и за счет личных средств местного жителя Шалык-оола Шомбула, который приходится сыном последнему камбы-ламе этого хурэ Ивану Шомбулу, репрессированному в свое время за религиозные убеждения. Очевидно, в этом случае можно говорить о некоторой преемственности традиции, хотя утверждать, что подобное явление имеет распространенный характер, нет достаточных оснований.

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

Несмотря на определенные сдвиги в области возрождения буддизма, нельзя не отметить и серьезные проблемы, с которыми в одинаковой мере приходится сталкиваться как представителям сангхи, так и обычным мирянам. В частности, между членами Управления Камбы-ламы существуют довольно сильные трения и разногласия, препятствующие формированию общих программ развития буддизма в республике. Они спланиваются по необходимости только во время крупных буддийских праздников или приезда высоких тибетских учителей. Нет у них и единой точки зрения относительно соблюдения монашеских обетов, предписываемых Винаей. Часть тувинских монахов, особенно самые молодые и, них, не состоят в браке, в то время как настоятели храмов Тувдан Чойхорлинг и Ташипанделинг в Кызыле, а также некоторых кожуунных храмов, женаты и имеют детей. Поэтому вопрос о том быть ли тувинским ламам женатым или безбрачным, как этого требует от них Устав монашеской этики, остается открытым. Не решен также вопрос о том, что важнее — строгое соблюдение монашеской этики или знание буддийского учения. Трудно предсказать на фоне происходящих событий, которые не поддаются пока полному осмыслению, появится ли новый вариант тувинского буддизма или же возродится традиция Гелугпы в чистом виде.

Некоторые проблемы существуют и во взаимоотношениях между тувинскими и тибетскими ламами, причина которых, по всей вероятности, кроется в разнице их образовательного уровня. В то же время сами тибетские ламы тоже не всегда дружны и сплочены между собой. Не все безупречно и в отношениях между мирянами и представителями сангхи. В последнее время с серьезной критикой в адрес работы Управления Камбы-ламы выступают члены буддийского центра «Мандзушри», объединяющего в своих рядах буддистов-мирян, занимающихся культурно-просветительской деятельностью. Подобная картина, как справедливо замечает О.М.Хомушку, напоминает «лоскутное одеяло», когда каждый центр или община считает только себя «истинными буддистами»⁴⁰⁹.

Неоднозначно складываются взаимоотношения между ламами и шаманами. Число последних в настоящее время составляет более 200 человек, они в основном занимаются частной культовой практикой. Хотя между ламами и шаманами не наблюдается открытого соперничества, желания сблизиться они также не проявляют. Между ними скорее идет противостояние, протекающее в латентной форме. Этому в немалой степени способствует известный исследователь тувинского шаманства М.Б.Кенин-Лопсан, часто выступающий с открытой, но весьма несостоятельной критикой в адрес буддизма, считая его «импортной религией», когда-то завезенной и насильно навязанной тувинцам. Между тем специалисты, изучающие современную конфессиональную ситуацию в Туве, считают, что шаманизм в настоящее время не может конкурировать ни с буддизмом, ни с другими конфессиями в силу специфики самого шамана, а также из-за отсутствия институционального оформления шаманизма. Отмечается также, что шаманизм всегда занимал и будет занимать свою нишу в общей системе духовной культуры тувинцев, сохраняя свою аудиторию и своих последователей⁴¹⁰. Социологические исследования

⁴⁰⁹ Хомушку О.М. От «опиума для народа»... — Слово. — 2001. — №1. — С. 9.

⁴¹⁰ Там же.

состояния религиозности населения, поведившиеся в январе 1999 г., показали, что в целом по республике около половины верующих относят себя к буддистам и только 17% — к шаманистам.

Что касается обычных мирян, то они с одинаковым успехом обращаются за помощью как к ламам, так и шаманам. Те и другие, каждый своим способом, проводят обряды поминок на 7-е и 49-е сутки, устраивают лечебные мероприятия и гадания, отправляют обряды семейно-бытового характера.

В настоящее время в столице Тувы действуют четыре буддийских храма: Тувдан Чойхорлинг, Ганданпунцоглинг, Ташипанделинг и Цеченлинг. Последний стал официальной резиденцией камбы-ламы Тувы, его строительство осуществлялось при финансовой поддержке правительства республики, хотя в фонд строившегося храма также поступали добровольные пожертвования. Примечательно то, что тувинское правительство выступило спонсором этого крупного проекта несмотря, а вернее, вопреки ныне действующим Конституциям Российской Федерации и Республики Тыва, согласно которым церковь отделена от государства. Очевидно, правительство таким образом решило поддержать позиции традиционных духовных институтов, поскольку возрождение и развитие буддизма в Туве происходит в очень сложной и неоднородной конфессиональной ситуации. Согласно закону «О свободе совести и религиозных организаций», принятом в 1997 г., в качестве традиционных верований признаны шаманизм, буддизм и православие. Но наряду с ними активно и успешно действуют и нетрадиционные конфессии, многие из которых существуют благодаря гуманитарной помощи, регулярно поступающей из-за рубежа.

По данным Министерства юстиции на декабрь 2000 г., на территории Тувы официально действуют 44 религиозные организации, из них 20 буддийских, 6 шаманских, 2 православные, 15 протестантских и 1 старообрядческая община. Несмотря на количественное преимущество буддийских организаций, влияние нетрадиционных конфессий на тувинскую среду достаточно большое, о чем свидетельствует уже осуществленный перевод на тувинский язык Библии и фильма «Иисус Христос», а также подготовка южно-корейской христианской церковью «Сун Бок Ым» пасторов тувинской национальности⁴¹¹. Анализируя сложившуюся ситуацию, О.М.Хомушку делает вывод, что причиной низкой конкурентоспособности тувинских лам по сравнению с проповедниками других конфессий является низкий уровень их образования. На сегодняшний день, как она утверждает, практически ни один тувинский монах не может выступить перед населением с содержательными лекциями по основам буддийского учения⁴¹². Эту функцию в Туве уже несколько лет выполняет геше Джампа Тинлей.

Исследования, проведенные З.Анайбан, показали, что перечень действующих в Туве конфессий не ограничивается вышеперечисленными направлениями. Она также выделяет деятельность мусульманской общины, объединяющей главным образом представителей татарской диаспоры и немногочисленную группу кришнаитов. Те и другие действуют с разной степенью активности. Однако мы не нашли их в общем списке официально зарегистрированных религиозных организаций, действующих на территории Тувы. В то же время можно согласиться с мнением З.Анайбан, что ни одно из представленных в республике конфессиональных направлений, в отличие от других регионов России, не имеет политической ангажированности. Опыт проведения выборов на российском и республиканском уровнях дает основание говорить, что религиозный фактор местными политиками в Туве не использовался. Не отмечены и факты, свидетельствующие о том, что религия вызывала межэтническую напряженность и конфликты. Материалы социологических исследований показали, что после столкновений на национальной почве, имевших место в Туве в начале 1990-х годов, именно

⁴¹¹ Монгуш М.В. Буддизм в Туве: История и современность // Буддизм России. — 1999. — №2. — С. 48.

⁴¹² Хомушку О.М. От «опиума для народа»... — С. 9.

религиозный фактор в числе других сыграл здесь стабилизирующую роль. Рост религиозного сознания, наблюдаемый среди титульных национальностей Российской Федерации, связан прежде всего с процессами национально-культурного возрождения, что, в свою очередь, служит индикатором этнического сплочения. Наблюдаемое сейчас в Туве повышение интереса к буддизму как раз является проявлением этих тенденций в обществе и общественном сознании⁴¹³.

У процесса возрождения буддизма есть также политический аспект, который так или иначе затрагивает сферу российско-китайских отношений. Министерство иностранных дел Китая неоднократно выступает с нотой по поводу нежелательности визитов духовного лидера Тибета Далай-ламы в Россию. Однако пойти навстречу подобным требованиям правительству Российской Федерации достаточно сложно и чревато непредсказуемыми последствиями, т.к. в процесс духовного сближения с Тибетом вовлечены три его субъекта — Калмыкия, Бурятия и Тува. Существуют также многочисленные последователи буддизма в Москве, Санкт-Петербурге и других крупных российских городах. Это обстоятельство создает весьма щекотливую ситуацию в дипломатических отношениях между Россией и Китаем, разрешение которой требует времени и, очевидно, новых политических подходов.

Между тем второй официальный визит Его Святейшества Далай-ламы в буддийские регионы России, запланированный на сентябрь 1998 г., не состоялся из-за крайне сложной политической ситуации, сложившейся в тот период в высших эшелонах российского парламента. Тем не менее вопрос об очередном визите духовного лидера Тибета не был снят с повестки дня, а лишь отложен до более благоприятных времен. Это позволяет говорить о том, что будущее у тувинско-тибетских отношений есть, как и у калмыцко-тибетских и бурятско-тибетских.

Сейчас у тувинцев понятия «национальное самосознание» и «буддизм» как никогда тесно слиты друг с другом. Большинство городского и сельского тувинского населения подтверждают это активным посещением храмов, приобретением и чтением буддийской литературы, соблюдением конфессиональных праздников и семейно-бытовых обрядов, ношением символов буддизма (четки, талисманы, медальоны и т.д.)

Если всего 10–15 лет назад подавляющее большинство современных политиков республиканского масштаба были атеистами, то сейчас положение в корне изменилось. Сегодня вместо Первомайских и Октябрьских праздников тувинское население приобщается к Шагаа — традиционному Новому году, Наадыму — летнему празднику скотоводов и забытым праздникам буддийского календаря; а русское население — к Рождеству и Пасхе. Республиканские руководители всех уровней вместо правительственных трибун стали занимать почетное место в храме. Возможно, власть имущие интуитивно чувствуют потребность в новой общенациональной идее для Тувы взамен коммунистической. И пока не находят ничего лучшего, чем идея духовного возрождения путем возврата к ценностям буддийского учения. Примечательно также и то, что буддизм на этот раз распространяется «снизу» и только потом подхватывается «верхами», т.е. правительством.

Однако, несмотря на происходящие глобальные перемены, знак равенства между понятиями «тувинец» и «буддист» ставить пока преждевременно. Насколько Тува обратится в буддизм и насколько буддийские принципы будут управлять обществом на всех уровнях, покажет время.

⁴¹³ Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве... — С. 240–242.



Храм Тувдан Чойхорлинг в Кызыле.



Главный храм Нижнечаданского хурэ.

ГЛАВА V

ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА КУЛЬТУРУ ТУВИНЦЕВ

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ. ГОДОВОЙ ЦИКЛ

В культовой системе тувинского буддизма выделяется несколько обрядовых комплексов, происхождение которых тесно связано с традиционными верованиями народа. Проникнув в тувинскую среду, буддизм переработал их и включил в свою обрядовую практику, что стало составной частью общего процесса освоения и переосмысления мировой религией культурного наследия тувинского народа.

Первая категория включала в себя обрядовые комплексы, связанные с хозяйственной, трудовой деятельностью народа, с его добуддийскими верованиями. Они исполнялись ежегодно в определенное время и вне пределов хурэ.

Вторая категория была представлена повседневными обрядами, которые исполнялись верующими аратами в узком семейном кругу. В них на первый план выходила рациональная основа, связанная с мотивами благополучия семьи и рода. Некоторые исследователи называют эту категорию обрядов «домашней религиозностью»⁴¹⁴.

Третью категорию составляли собственно буддийские обряды, в которых в основном преобладал мистический, эзотерический элемент. Будучи приуроченными к народной обрядности годового цикла, они как бы обрамляли традиционную культуру, не меняя ее сути.

Тувинские календарные обряды условно можно разделить по сезонам на весенне-летние и осенне-зимние. По своей значимости они представляли торжества большие

⁴¹⁴ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. — Элиста, 1994. — С. 47.

(Новый год, обряд освящения оваа, Цам и Майдыр) и малые (обряд освящения огня, обряд освящения источника).

Тувинский календарь

Календарная система тувинцев, как и других тюркских и монгольских народов, прошла длительную эволюцию с древнейших времен до наших дней, и в ней прослеживается несколько неразрывно связанных друг с другом больших исторических пластов.

Самым архаичным календарем был годовой, или сезонный, сложившийся еще в глубокой древности и связанный с хозяйственным циклом скотовода-кочевника. Этот ежегодный календарь состоял из двух основных сезонов: весенне-летнего и осенне-зимнего (что нашло отражение и в календарной обрядности). Однако тувинцам были известны и такие календарные единицы, как времена года (весна, лето, осень, зима), месяц, день.

Следующий календарь представлял собой так называемый 12-летний звериный цикл, параллельно с которым существовал 60-летний цикл. Первоначально эти календарные циклы были поэтапно введены в Монголии в 1210 г. (12-летний цикл) и в первой половине XIV в. (60-летний цикл), а затем получили широкое распространение среди тюркоязычных народов Центральной Азии. В литературе их часто называют лунно-солнечными календарями.

В начале XX в. общеевропейский григорианский календарь официально сменил своих предшественников, хотя это не означало, что традиционная календарная система потеряла свою актуальность.

Циклические календари неоднократно исследовались и описывались многими специалистами⁴¹⁵, чего, к сожалению, нельзя сказать о сезонном календаре. Он исследован фрагментарно и недостаточно, хотя, пожалуй, более других приспособлен к нуждам кочевого хозяйства и отражает начальное осмысление человеком своего места в природе.

Астрономической основой лунно-солнечного календаря служили наблюдения за движениями Луны вокруг Земли (месяц), Земли вокруг Солнца (земной год), Юпитера вокруг Солнца (обращение, равное 12 земным годам). Основу календаря составлял 12-летний цикл, включающий 12 названий животных: мышь (куске), корова (инек), тигр (пар), заяц (тоолай), дракон (луу), змея (чылан), лошадь (аът), овца (хой), обезьяна (мечи), петух (дагаа), собака (ыт), свинья (хаван). Однако не у всех народов цикл начинался с года мыши. У калмыков, например, он начинался с года тигра, у тибетцев — с года зайца⁴¹⁶.

Большой 60-летний цикл состоял из пяти малых 12-летних, которым соответствовало пять стихий: дерево (ыяш), огонь (от), земля (чер), железо (демир), вода (суг), и пять цветов: синий, красный, желтый, белый, черный. Каждый год обладал характеристикой, т.е. был мужским или женским, твердым или мягким. К твердым и мужским годам относились годы дракона, тигра, лошади, собаки, обезьяны и мыши; к мягким и женским — годы зайца, змеи, овцы, петуха, свиньи и коровы. Подробно лунно-солнечный календарь тувинцев исследован Л.П.Потаповым⁴¹⁷.

Лунно-солнечный календарь являлся неотъемлемой частью буддийской астрологии, поэтому ламы-астрологи делали свои предсказания, основываясь

⁴¹⁵ Тубянский М.И. Монгольский календарь. Современная Монголия. — 1933. — №3; Санжеев Т.Д. О летосчислении в календаре // Краткий монгольско-русский словарь. — М., 1947; Захарова И.М. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // Тр. ИИАЭ АН КазССР. — Алма-Ата, 1960. — Т. 8; Зелинский А.Н. О лунно-солнечном счислении в Азии // Тез. докл. науч. конф. «Общество и государство в Китае». — М., 1977; Шахматов В. О происхождении 12-летнего животного цикла летосчисления у кочевников // Вестн. АН КазССР. — Алма-Ата, 1955.

⁴¹⁶ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 48, 51.

⁴¹⁷ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. — М., 1969. — С. 236–239.

исключительно на его показаниях, что подтверждается многочисленными материалами исторического и этнографического характера.

*Новый год
(Шагаа)*

Праздник Нового года — один из самых знаменательных праздников в календарной обрядности тувинского народа. Он не имел фиксированной временной точки, начало его могло смещаться в пределах конец января — конец февраля. Это был самый желанный, самый продолжительный праздник, представлявший собой целый комплекс обычаев и обрядов, игр и развлечений, религиозных, эстетических и этических воззрений народа. Шагаа приходился на тот временной промежуток, когда уже были завершены сельскохозяйственные работы уходящего года и начиналась подготовка к работам нового цикла. Время наступления Нового года воспринималось как особое, сакральное время, в которое происходит разрыв между прошлым и будущим, сопровождающийся борьбой между добром и злом в их космическом значении. В то же время это был праздник, утверждающий великую «связь времен» жизни, человечества и Вселенной.

Традиционное празднование Шагаа достаточно хорошо описано в литературе⁴¹⁸. Исследователи выделяют в нем три основных этапа, которые условно можно назвать предновогодним, новогодним и посленовогодним.

За несколько дней до наступления Шагаа на территории аала все нечистоты тщательно убирали и выметали. Жилища внутри и снаружи очищали от снега, грязи и пыли. Войлочные ковры, кожаные выючные мешки, постель, одежду, обувь выносили и трясли на снегу, все старое выбрасывали или сжигали. В этих предновогодних домашних хлопотах выражался древнейший обряд изгнания нечисти и скверны из дома. С распространением буддизма такие очистительные обряды проводились как в отдельных храмах, так и на всей территории монастыря. Они чаще всего заключались в сожжении старых предметов и мусора.

В домах и храмах особое внимание уделялось алтарю, на котором размещались статуэтки буддийских бурханов. Перед Новым годом их чистили, мыли, натирали до блеска. Обязательно зажигали лампаду. Возжигание лампадок на празднике Нового года у народов Азии имело различные функции: жертвоприношение богам, гадание (интенсивность и долгота горения указывали, каким будет год), поклонение Солнцу, чтобы оно лучше грело зимой, чтобы не было сильных морозов и глубоких снегов, гибельных для скота⁴¹⁹.

К числу предновогодних обрядов относились также и культы, связанные с почитанием некоторых небесных светил. Так, перед самым наступлением новогодней ночи у порога или над дверью дома с внешней стороны клали три комочка снега величиной с кулак, чтобы ими напоил своего коня бог Долаан (Большая Медведица), который в эту ночь, как считали верующие араты, три раза обходил все аалы. Моление созвездию Большой Медведицы (тув. Улуг Чеди хан; монг. Долаан) у тувинцев проводилось 22-го числа каждого месяца почти в каждой семье. В честь созвездия в домах возжигали лампаду, приглашали ламу для совершения обряда умиловительного характера. Считалось, что одновременно с чтением молитв происходило «угощение» звезды. Этот ритуал, по мнению лам, способствовал исполнению желаний, оберегал семью от бед. Каждой звезде, как и всему созвездию, приписывалась способность благотворно влиять на судьбы людей, погоду и состояние скота.

⁴¹⁸ Курбатский Т.Н. Тувинские праздники. — Кызыл, 1973. — С. 6–8; Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. — Кызыл, 1992. — С. 91–96.

⁴¹⁹ Бакаева Э.П. Календарные праздники калмыков: Проблемы соотношения древних верований и ламаизма (XIX — начало XX в.) // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. — Элиста, 1987. — С. 73.

Объектом поклонения и почитания у тувинцев, так же как и у монголов, бурят, алтайцев, являлось созвездие Орион (тув. Үш мыйгак)⁴²⁰. Оно связано с легендой об охотнике, который преследовал маралуху, а попал в небо. Тувинские охотники перед охотой и во время нее «угощали» звезду, которая символизировала меткую стрелу охотника.

Перед наступлением новогодней ночи принято было проводить магические обряды, связанные с почитанием этих созвездий, устраивать для них жертвоприношения и просить их о ниспослании благополучия для людей и скота. Ламы в это время совершали пуджу: из пшеничной муки они лепили человеческие фигурки, а затем сжигали, это должно было способствовать получению обильного урожая в предстоящем году.

Тувинцы встречали Новый год с восходом солнца. Чтобы не пропустить этот важный момент, взрослые не ложились спать. Существовало также поверье, что в новогоднюю ночь Будда объезжал на своей колеснице Землю и если ему попадались спящие люди, он их принимал за мертвых и не благословлял.

В первый день Шагаа принято было обмениваться особым новогодним приветствием «амырлажыр»: младший старшему протягивал обе руки ладонями вверх, старший возлагал на них сверху свои руки ладонями вниз. Это приветствие было обязательным не только в первый день наступившего года, но и позднее; таким жестом люди выражали уважение друг к другу, пожелание благополучия и удачи. Первый день Шагаа проходил во взаимных визитах и обмене подарками. Обычай новогоднего обмена подарками был обязателен и играл очень важную роль в системе социальных ценностей тувинского общества. Стоимость подарков не имела большого значения, главным считалось проявление знака внимания. В основном предпочитали дарить что-то белое: молочные продукты, белый кадак, белый мех и т.д. У тувинцев в дни празднования Нового года очень почитался белый цвет, который у ряда тюрко-монгольских народов ассоциировался с представлением о счастье. Под счастьем тувинец чаще всего подразумевал изобилие скота и всего, что являлось от него производным: мяса, молока, шерсти, меха и т.д.

В первый день Нового года каждый аал совершал коллективное жертвоприношение духам — хозяевам местности возле небольшого оваа. В основе этого обряда лежала идея магии плодородия — около оваа тувинцы молились о богатом потомстве, урожае и приплоде скота.

Особое место в новогоднем празднике отводилось пище, которая, прежде всего, воспринималась как ритуальная еда, и которой придавалось особое магическое значение. Готовили ее в большом количестве. В новогодней трапезе преобладали вареная баранина различные виды молочных продуктов, разнообразная выпечка.

Функционально вся новогодняя обрядность символизировала устремленность в будущее. Новый год по лунно-солнечному календарю был началом весны, и этим обстоятельством объяснялась его особая роль: он давал импульс всему новому.

Особняком стоит цикл обрядов, церемоний и пудж, проводившихся в буддийских храмах в преддверии Нового года — в последние дни третьего зимнего месяца и после его наступления — в течение первых дней весеннего месяца.

Смысл предновогодних служб заключался в основном в «очищении» лам от всех совершенных в уходящем году грехов и умилоствлении докшитов — защитников веры и хранителей буддийского учения. Ламы рассаживались по кругу и произносили молитву с просьбой принять покаяние. По окончании молитвы ведущий службу кунзат начинал громко зачитывать все обеты и отречения, данные ламами при вступлении в духовный сан. Все громко вторили ему, тем самым как бы возобновляя принятый ими когда-то обет. Искупительная и очистительная функция подобных предновогодних молитв усиливалась

⁴²⁰ Потанин Т.Н. Введение // Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Доржи Банзарова. — СПб., 1891. — С. 124.

представлением о том, что переход от одного года к другому — это особенное, сакральное время, время, когда происходит разрыв между злом и добром.

Накануне Нового года в хурэ стекался большой поток верующих, желающих сделать жертвоприношение божествам, умиловить докшитов. В последние дни уходящего года принято было также устраивать гадания. Ламы-астрологи могли каждому желающему составить его индивидуальный гороскоп на предстоящий год. Лама давал совет во всех деталях: в какой одежде встречать Новый год, как ликвидировать угрозу какой-либо неприятности, в какую сторону должен быть сделан первый шаг из дома в утро новогоднего дня, через что надо или, напротив, ни в коем случае нельзя перешагивать и т.д. Здесь следует упомянуть обычаи новогоднего праздника, восходящие к инициальной магии. Инициальная магия, или магия «первого дня», известна многим народам мира. Обряды и обычаи, приходившиеся на первый день Нового года, являются наиболее архаичными. Таков обычай «первого выхода» из дома, обычай «первого шага» при выходе из жилища утром, обычай «первого слова» и связанные с ним многочисленные табу на плохие, неблагозвучные слова. Вполне вероятно, что к магии «первого дня» восходит также бытовавшая у тувинцев традиция исчислять возраст человека с Нового года.

В первый день Шагаа в хурэ совершались пуджи в честь наступившего Нового года, а в последующие дни ежедневно отправлялась служба в честь одного из 15 чудес, совершенных Буддой, и его победы над шестью лжеучителями, опровергавшими его учение и настраивавшими против него народ. Таким образом, к традиционному Новому году был приурочен праздник 15 чудес Будды, имевший прямое отношение к мифологии буддизма⁴²¹.

В настоящее время Шагаа в Туве возведен в ранг государственного праздника. Официально специальным постановлением тувинского парламента эти дни объявлены нерабочими. Ежегодно правительство разрабатывает праздничные мероприятия, выделяет из бюджета необходимые средства. Особенность празднования Шагаа состоит в том, что его отмечают как по шаманскому, так и по буддийскому обряду. Большинство рядовых тувинцев, как отмечает А.Филатенко, «...успевают побывать и у костров с шаманами, и в буддийском храме. Никто не видит в этом ничего предосудительного. В утренние часы невозможно протиснуться ни к тому месту, где камлают, встречая рассвет, шаманы, ни к буддийскому храму, где читают молитвы ламы. И здесь и там — столпотворение»⁴²². Интересно также отметить, что новогодние мероприятия посещают все — от простых людей до крупных бизнесменов, известных политиков и руководителей высокого ранга.

Обряд освящения источника (Суг дагылгазы)

Одной из важнейших, если не самой важной, чертой тувинской традиционной культуры является акцент на органической связи человека и живой природы. По этому поводу М.О.Косвен пишет, что на заре своего развития человек не отделял себя от природы, а отождествлял себя с ее явлениями и силами⁴²³. Природа служила для человека неиссякаемым источником и гарантом жизни. По представлениям тувинцев, все, что их окружает, живет и дышит. Они познавали мир и природу, сравнивали с ними самих себя как реальность и, таким образом, объясняли себя через окружающий мир, а окружающий мир — через себя.

В религиозных представлениях тувинцев такие природные объекты, как реки, горы, деревья, олицетворяли силы реального и мифического Космоса, и человек призывал их к себе в союзники, в честь них устраивал различные культовые обряды. Он как бы заручался их поддержкой, чтобы обеспечить благополучие членов своего рода. Это

⁴²¹ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. — М., 1985. — С. 189.

⁴²² Филатенко А. Шагаа шагает по Туве // Аргументы и факты. — 2001. — №8. — С. 15.

⁴²³ Косвен М.О. Очерки первобытной культуры. — М., 1953. — С. 142.

мировосприятие народа положило начал целой культовой системе, сущность которой заключалась в почитании и освящении различных объектов природы. Наиболее популярными из них, отмечавшимися ежегодно, были культы, связанные с освящением источника, оваа (включающий обряд «тайга дагылгазы») и огня. С распространением буддизма они были подвергнуты частичной буддизации, но при этом не потеряли свою традиционную основу.

Вслед за празднованием Шагаа первым весенним обрядом был обряд освящения источника — суг дагылгазы. Многочисленные этнографические материалы свидетельствуют, что представления о плодородии почвы и богатом урожае у тувинцев связывались с культом воды.

Обряд освящения источника, непосредственно связанный с земледельческим хозяйством, устраивался в два этапа: весной, перед началом сельскохозяйственных работ, и в середине лета, когда злаковые культуры только начинали созревать.

Перед началом весенних поливных работ араты рыли оросительные каналы пяти-, шестикилометровой длины и выполняли другие виды подготовительных работ. В это время несколько семей, которым предстояло сеять на одном поле, собирались вместе и устраивали возжигание курильницы — саң салыр. Это был подготовительный этап обряда освящения источника, на нем обходились без служителей культа. Все собравшиеся приносили с собой разные угощения и устраивали небольшой пир — той. Люди старшего возраста произносили благопожелания, смысл которых можно обобщить в следующих строках:

Небо — отец, мать — земля,
Наш кормилец, небо — отец,
Не насылай нам весенних гроз,
И убереги нас от летней засухи.

На следующий день прокладывали первую борозду и начинали распахивать поле. На этом завершался первый этап обряда, который в основном имел подготовительный характер и был тесно связан с той реальной работой, которую араты проводили в это время.

Второй этап наступал перед самым началом сезона дождей. Для совершения обряда выбирали самый большой канал, и все собирались в том месте, откуда он брал начало. Деревья, которые росли у основания канала, украшали разноцветными ленточками — чалама. Как и в первый раз, возжигали курильницу, закалывали барана, выставляли большое количество молочных продуктов.

Для совершения обряда приглашали ламу. Он изготовлял из теста фигурку быка и читал над ним молитвы, а затем закапывал ее в основание канала в направлении течения. Смысл этого ритуала заключался в снискании у хозяина воды обилия влаги — главного гаранта урожая. Во время чтения молитв каждый из присутствующих брал горсть ячменя, пшеницы, проса и разбрасывал вокруг огня и курильницы. После этих магических действий принимались за трапезу. Ритуальной едой во время обряда освящения источника были все виды молочных продуктов.

Обряд *суг дагылгазы* как отражение культа природы появился одновременно с началом земледелия в Туве. Ритуальная сторона его восходила к древним представлениям о необходимости передать весеннему полю жизненную силу путем получения ее у духа — хозяина животворящего источника.

В редких случаях обряд освящения источника устраивали в честь больного, чья болезнь «происходила» от воды. В таких случаях обряд превращался в лечебное мероприятие, но подобных примеров в литературе приводится не так уж много.

*Обряд освящения оваа
(Оваа дагылгазы)*

Культ оваа, чрезвычайно широко распространенный у многих народов Центральной Азии, был связан с почитанием природы и духов предков. По внешнему оформлению оваа были нескольких видов. Иногда он представлял собой каменную кучу с торчащими из-под камней сухими ветками, на которые привязывались разноцветные ленты, или же пирамиду, сложенную из каменных плит. Иногда он оформлялся в виде шалаша, сделанного из сухих ветвей с небольшим проходом внутрь.

Особая важность обряда освящения оваа проявлялась в его многофункциональности. Несомненно, он был неразрывен с культом плодородия, с древними представлениями о том, что духи — хозяева местности могут влиять на будущий урожай, жизнь людей и т.д. Кроме того, обряд имел важное социально-коммуникативное значение. Он как бы включал духов-хозяев и духов-предков в единый социальный организм, при этом люди вступали в контакт с ними и таким образом осуществляли «связь» живущих с потусторонним миром.

На рубеже XVIII-XIX вв. культ хозяина местности, первоначально сводившийся к локальному проявлению культа природы, слился с обрядом *оваа дагылгазы*, который ежегодно проводился во второй половине лета в каждом сумоне и кожууне.

Самым подходящим местом проведения обряда были горы, т.к. возвышенности, по мнению тувинцев, — любимое место обитания духов — хозяев местности. Для того чтобы соорудить оваа, специально на волах и лошадях подвозили тальник. Затем из него делали нечто вроде шалаша с входом внутрь; основание оваа обрамляли большими плоскими камнями, чтобы сильный ветер не смог разрушить сооружение.

Первоначально все обрядовые действия совершал шаман, но с принятием буддизма обряд был монополизирован ламами. Вместо шаманских камланий они исполняли буддийские пуджи. Вот что по этому поводу пишет Ф.Кон: «Ближе познакомившись с бытом сойотов, ламы прибегли к своеобразному методу: сохраняя форму, они наполнили ее своим содержанием. На вершинах гор, на берегах рек, у переправ, по дорогам, где ранее в сооруженных оваа производились шаманские камлания хозяину места и приносились жертвы, ламы помещали буддийских бурханов и делали им жертвоприношения по своему обряду. Прежние ээрены, идольчики, изготавливаемые шаманами и играющие роль предохранительных амулетов, стали заменяться соответствующими буддийскими идолами»⁴²⁴.

Одной из разновидностей культа оваа был обряд освящения тайги — *тайга дагылгазы*. По своему положению в общей системе традиционных культов он был самым значительным, поскольку в качестве объекта освящения выступала вся территория Тувы. Обряд освящения тайги получил широкое распространение во второй половине XVIII в., когда в Туве уже сложились феодальные отношения и окрепла политическая власть правящих кругов.

Местом проведения обряда были самые высокие горы той или иной местности. Горы, выраставшие из земных недр и простиравшиеся высоко в небо, являлись зримым символом единства мира, олицетворением жизненной силы и гармонии. Для сооружения оваа выбирали самую высокую точку горы, которая символизировала связь мира людей с миром тенгриев — небожителей.

Обряд освящения тайги, как утверждают многие информанты, совершали ламы самого высокого ранга. Для Тувы в основном это были кешпи и гаарамбы. Однако есть данные, что иногда по этому случаю из Монголии приглашались хутухты и гэгэны.

Во время освящения оваа женщины не имели права подниматься на вершину горы, они с детьми оставались внизу и готовили пищу. К оваа поднимались только мужчины,

⁴²⁴ Кон Ф. За пятьдесят лет. — М., 1936. — Т. 3–4. Экспедиция в Сойотию. — С. 37–38.

впереди процессии ехал лама на белом коне. Если конь не мог подняться по крутой горе, ламу сажали на носилки и несли к месту оваа, по дороге его не опускали на землю.

Количество и качество подношений значительно превосходили те, что делались во время других обрядов. Люди к оваа несли пушнину, клочки шерсти домашних животных, отрезки шелковых тканей, китайский кирпичный чай, золотые и серебряные украшения. Во время освящения оваа запрещалось брызгать молочную водку, т.к. хозяин местности, отведав это ядовитое угощение, мог разгневаться и послать людям разные природные бедствия. Этот запрет, очевидно, был введен в обряд ламами, которые не упускали возможности внедрить в традиционные культы и ритуалы свои морально-этические нормы.

Развлекательная часть обряда освящения оваа включала обильную трапезу, соревнования по сложению хлебных гимнов и благопожеланий, состязания по борьбе хуреш и конные скачки.

Обряд освящения огня (От дагылгазы)

Человек — единственный из всех живых существ, кто может добывать огонь, и это, безусловно, выделило его из всего окружающего мира. Поэтому уже на ранних стадиях развития человечества огонь стал объектом мифологизации.

У тувинцев культ, связанный с освящением огня, был чрезвычайно развит и прошел длительный путь исторической эволюции. Он играл большую роль в духовной жизни народа. В своих основных чертах он был аналогичен подобным культам, распространенным у других тюркских и монгольских народов. Здесь уместно вспомнить замечание Э.Тейлора о том, что «Азия представляет нам область, где огнепоклонение можно проследить по всем ступеням — от низшей до высшей цивилизации»⁴²⁵.

Культ огня — одно из проявлений культа природы и стихии. Он был неразрывно связан с мировоззрением народа в целом, на которое определенное влияние оказали материалистические представления о мире. Так, в натурфилософии народов Центральной Азии и Дальнего Востока с древних времен огонь выступал как один из пяти первоэлементов, прочие из которых — дерево, земля, металл, вода. Эти элементы были образованы из хаоса в процессе взаимодействия двух полярных сил — мягкого и твердого, мужского и женского, светлого и темного и т.д. В них огонь противопоставлен воде. В обыденном сознании связь эта очевидна, тем более что она просматривалась через бинарные оппозиции: вода — огонь, холодное — горячее и т.д.

Еще в конце XIX в. учеными высказывалось мнение о связи культа огня с культом домашнего очага. Так, в частности, Г.Шварц считает, что эту связь можно проследить от первоначального узкого значения — «огонь» — к более широкому — «очаг» — и далее⁴²⁶. Если внимательно изучить толкование слова «очаг» в словарях В.И.Даля и В.В.Радлова⁴²⁷, то без особого труда можно прийти к выводу, что само по себе понятие «очаг» куда более широкое и емкое. Оно непосредственно связано с такими понятиями как «жилище», «семья», «род» и т.д.

Некогда культ огня был связан с культом солнца, который прежде занимал более значимое место в религиозной жизни людей. Бытует также представление о пришествии бога огня с небес в виде огненной змеи, т.е. молнии. Это поверье идет из далекого прошлого, когда на заре своего развития человек, еще не умевший самостоятельно добывать огонь, пользовался его природным эквивалентом.

⁴²⁵ Тейлор Э. Первобытная культура. — СПб., 1896. — Т. I. — С. 320.

⁴²⁶ Шварц Г. История первобытной культуры. — СПб., 1896. — С. 576.

⁴²⁷ Даль В.И. Толковый словарь. — М., 1979. — Т. II. — С. 775; Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. — СПб., 1888. — Вып. 1. — С. 1136.

В этом сложном переплетении народных представлений связь небесного и земного огня не вызывает сомнений, и в прошлом надо полагать, грань между огнем домашнего очага и небесным огнем не была достаточно отчетливой.

Самые древние взгляды на огонь неразрывны с представлениями о жилище, поэтому не удивительно, что семейная жизнь всецело связывалась с домашним очагом и его хозяйкой — главным семейным божеством, покровительницей и защитницей дома; она постоянно пребывала над вершиной пламени⁴²⁸. К ней люди обращались за помощью и советами, у нее испрашивали благословения и покровительства для членов семьи.

Однако функции огня как божества не ограничивались семейной жизнью, они были чрезвычайно многосторонними и связывались с другими культами, играя при этом первостепенную роль. Огонь служил в первую очередь источником тепла и выступал как символ объединения определенной группы людей или семьи. Огонь также использовался для приготовления пищи, но это была уже его вторичная, культурная функция. Она отражала более высокий уровень хозяйственно-культурного развития вообще и использования огня в частности. Огонь имел большое значение в различных гаданиях. Например, при болезнях и пропажах скота, перед охотой или переездом на новое место устраивали гадания на бараньей лопатке, для чего ее долго держали на огне, пока она полностью не покрывалась копотью и на ней не появлялось множество линий, по которым предсказывались дальнейшие события. В подобных гаданиях огонь выполнял защитительную и предупредительную функцию. Огню приписывалась также коммуникативная роль в общении живых с душами умерших. Подтверждением тому могут служить обряды поминок на 7-е и 49-е сутки, во время которых непременно зажигали свечу. Обязательным считалось также в течение жизни регулярно ставить свечу буддийским божествам у себя дома на алтаре или в храме. Это, по представлениям народа, способствовало хорошему перерождению.

Важную роль огонь играл в обряде освящения домашнего — *от дагылгазы*, где жертвоприношение ему представляло собой главную часть церемонии. Обряд устраивался ежегодно осенью, когда был собран урожай и завершены перекочевки. Группа родственных семей собиралась в доме самого старшего родственника и устраивала жертвоприношения хозяйке домашнего очага для чего из стада выбирали козла и освящали его. Лама лепил из теста фигурку козла, ставил ее на специально приготовленную дощечку — серге дожээ — и читал над ней молитвы. Это символизировало переход, перевоплощение живого козла в его зооморфный образ. Г.Н.Потанин назвал это «обрядом бескровного жертвоприношения»⁴²⁹. По мнению А.П.Окладникова, в древних верованиях народов Центральной Азии образ козла занимал исключительное место, т.к. он символизировал солнце⁴³⁰. Исследователями также высказывалось подобное предположение в отношении бурят и калмыков⁴³¹. Вероятно, это было характерно и для тувинцев.

В некоторых случаях обряд *от дагылгазы* представлял собой сложный синкретичный комплекс. Информанты сообщают, что в некоторых кожуунах во время этого обряда освящали домашних божеств, среди которых, как правило, были как шаманские, так и буддийские.

Важной ритуальной частью обряда было также следующее действие: все присутствующие бросали в подол хозяина дома горстки ячменя и проса. Глава семьи собирал их все вместе и помещал в специальный мешочек — кежик хавы, где хранилась священная стрела — ыдык ок. Этот ритуал имел непосредственное отношение к продуцирующей магии и призван был обеспечить достаток в семье. Иногда к ыдык ок

⁴²⁸ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. — СПб., 1883. — Вып. 4. — С. 263.

⁴²⁹ Там же. — С. 63.

⁴³⁰ Цит. по: Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск, 1987. — С. 18.

⁴³¹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят... — С. 18; Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 85.

цепляли сваренный курдюк жирного барана и подвешивали к изголовью кровати на три дня. В течение этого времени к ыдык ок никто не прикасался; по истечении трех дней его снимали и съедали. Трудно объяснить, с какой целью это делалось, можно лишь предположить, что таким образом происходило «угощение» священной стрелы.

Следует несколько слов сказать об ыдык ок и ее роли в семейной жизни тувинцев. В первую очередь обращают на себя внимание словосочетания «ыдык ок» и «кежик хавы», означающие «священная стрела» и «футляр счастья». В повседневной жизни священная стрела хранилась в футляре счастья. Это обстоятельство указывало на сакральность этих предметов: в них имелся некий «счастливый» смысл. В обычном понимании счастье есть хорошая погода и густой травостой, богатый приплод скота и изобилие мясомолочных продуктов, здоровье детей и долголетие стариков. Соединенные вместе, эти понятия приобретали оттенок некой благодати, предопределенной свыше. Это чрезвычайно тонкая субстанция в сознании людей ассоциировалось с ыдык ок. Каждая семья старалась иметь у себя священную стрелу, поскольку она гарантировала сохранение семейного благополучия, которое не зависело от желания и воли людей, а спугнуть или утратить ее было очень легко. Поэтому использование ыдык ок в обряде освящения огня было глубоко символичным; она указывала на ту органическую взаимосвязь, которая существовала между семейной благодатью и семейным очагом.

Функционально обряд освящения огня был направлен на укрепление социального статуса семьи, на объединение его членов в один коллектив. В целом элементы обряда были добуддийские по характеру, т.к. к моменту принятия тувинцами буддизма их религиозные воззрения и ритуалы не представляли собой единой системы, поэтому в них, в том числе и в обряде *от дагылгазы*, отразились различные исторические эпохи и конфессии.

Буддийские праздники и обряды

Храмовый культ буддизма в Туве, как и в других буддийских странах, складывался постепенно. Он формировался по мере развития монастырской системы, укрепления ее материальной базы, увеличения размеров хурэ и перехода их на стационарные условия жизни. В результате сложилась практика больших, малых и обычных служб, имевших много общего с храмовым культом монголов, бурят и калмыков.

В литературе, касающейся календарной обрядности тувинцев, часто встречаются довольно подробные описания религиозной мистерии Цам и реже, или почти не упоминаются, другие события буддийского календаря, что мешает получить полную картину праздников и обрядов буддийских монастырей. Общение с информантами на эту тему, к сожалению, не проясняет ситуацию, т.к. их воспоминания в основном связаны опять-таки с Цамом. Очевидно, этот религиозный праздник в прошлом был настолько значительным по своей яркости и зрелищности, что другие на его фоне терялись и выглядели вполне обычными.

Слово «цам» в переводе с тибетского означает «танец»⁴³². Цам — это грозная мистерия торжества над еретиками, парад божеств, сошедших на землю, который устраивался «в знак того, чтобы явив врагам веры и добродетели ясное присутствие на земле божества, отвратить всех этих злонамеренных существ от последователей веры Будды»⁴³³. Цам обычно устраивался в середине лета в каждом крупном монастыре. Это был, по мнению исследователей и очевидцев, самый популярный религиозный праздник года.

⁴³² Шастина Н.П. Религиозная мистерия Цам в монастыре Дзун-хурэ // Современная Монголия. — 1935. — №1. — С. 93; Рона-Таш А. По следам кочевников. Монголия глазами этнографа. — М., 1964. — С. 221.

⁴³³ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. — СПб., 1887. — С. 392.

Во время Цама устраивались священные пляски лам, одетых в разноцветные маски и костюмы докшитов — хранителей буддийского учения. Действие, как правило, происходило на площадках перед храмами, маски выходили по одному или попарно, а иногда и группами. А.М.Позднеев пишет: «Пляски состояли то из тяжелых и неловких скачков с одной ноги на другую, то из подпрыгивания обеими ногами; немало также бегают, вертятся кругом и приседают»⁴³⁴. Танцы большинства персонажей, по наблюдениям очевидцев, были чрезвычайно медленны и донельзя однообразны, только отдельные участники Цама исполняли танец живо, их движения были легкими и быстрыми, а некоторые кружились в вихре бешеной пляски⁴³⁵.

Содержание Цама заключалось «в представлении грозных божеств и гениев — покровителей буддизма, а также в изображении их борьбы за буддийскую церковь. Цам — хотя и театральное представление, зрелище, предназначенное для всех, для толпы, но тем не менее это священный религиозный обряд, мистерия, ставящая себе целью не только поучать зрителей, напоминая им о не вечности всего сущего и о разных таинственных силах, то покровительствующих, то враждебных буддизму, но и войти в особое мистическое единение с этими силами и через то водворить в округе радость и счастье»⁴³⁶.

Корни Цама очень древние, добуддийские. Буддийский Цам в качестве религиозной мистерии исторически сложился из многих составных частей, о чем свидетельствует разнохарактерный состав его образов⁴³⁷. Установление Цама приписывается волхву-заклинателю Падмасамбхаве, жившему в Тибете в VIII в. Ламы, исполняя роли различных персонажей, надевали фантастические наряды и страшные уродливые маски докшитов. Согласно легенде, некоторые из этих грозных «защитников веры» первоначально были демонами, но после того как они были укрощены Падмасамбхавой и приняли буддизм, они стали яростными охранителями буддийского учения. Культ докшитов, таким образом, заменил монголам, бурятам, калмыкам, тувинцам их бывшие дошаманские и шаманские культы, он проник в сознание верующих, не разрушая многовековые религиозные традиции, приспособляясь к ним и постепенно заменяя шаманские культы буддийскими.

Изображения докшитов соединяли в себе все, что может представить безобразного и уродливого человеческого фантазия. Внешний вид «защитников веры» должен был вселять ужас в сердца зрителей. Окраска лиц была яркой: красного, синего, зеленого, черного цвета, а выражения лиц — свирепыми: глаза выпучены, из пасти торчат звериные клыки; сверху маски украшались тиарой из пяти человеческих черепов.

Главным персонажем Цама был докшит Чойджил, или Эр лик-хан. О его появлении оповещали дикие, резкие звуки духового музыкального инструмента, на дорогу перед ним лили кровь из чаши, сделанной из человеческого черепа. Сопровождали его грозные спутники с мечами в руках⁴³⁸.

Маска Эрлика — главного судьи над душами умерших — была самой большой из всех масок Цама; она окрашивалась в синий цвет и представляла собой голову быка с необыкновенно большими рогами, на конце которых горело пламя. Голова владыки царства мертвых была увенчана пятью черепами и ваджрой в центре.

Другим важным действующим персонажем Цама был Белый старец, пришедший из древних шаманских мистерий. Его образ был искусно использован ламами и включен в число наиболее популярных персонажей буддийской мифологии. Некоторые информанты считают его даже прообразом Деда Мороза.

⁴³⁴ Там же. — С. 399.

⁴³⁵ Там же. — С. 401.

⁴³⁶ Владимирцов Б.Я. Тибетское театральное представление // Восток. — М., 1923. — Кн. 3. — С. 99.

⁴³⁷ Авдеев А.Д. Происхождение театра. Элементы театра в первобытном строе. — М.; Л., 1959. — С. 174.

⁴³⁸ Дэвлет М.А. Петроглифы Мугур-Саргола. — М., 1980. — С. 251–252.

В мистерии Цам наряду с одиночными масками действовали также парные. Например, один человек держал на шесте голову и изображал передние ноги животного, а другой — задние. Также известны были коллективные и групповые маски. Так, в тувинском варианте Цама среди ее участников были бурханы Цоцээ и Цанык, которых соответственно изображали 10 лам, поскольку «только десять голов юношей могут выразить один ум бурхана Цоцээ» и 16 лам, потому что бурхан Цанык «на шесть голов умнее бурхана Цоцээ»⁴³⁹.

Цам, как правило, устраивался в объединении с буддийским праздником, посвященным будде Майдыру (Майтрея). Изображение его, установленное на специальной колеснице, ламы обносили несколько раз вокруг хурэ, в честь него совершали жертвоприношение. Тувинцы, как и монголы, с именем Майдыра связывали надежду на обновление религии. Они считали, что время для религии будды Майдыра еще не наступило, но оно непременно наступит в будущем, а пока в мире существует религия будды Чанарзака, под которым тувинцы подразумевали будду Авалокитешевару (тиб. Ченрези)⁴⁴⁰. Поклонение будде Майдыру сопровождалось театральным представлением, жертвоприношением духам — хозяевам местности, пиршеством и спортивными состязаниями.

Празднование Цама и Майдыра длилось несколько дней. Если рассматривать эти праздники как театрализованные представления, то следует признать, что они являли собой внушительное зрелище как по числу исполнителей, так и зрителей. Как обрядовая церемония Цам и Майдыр были богаты разными жанрами: разговорный Цам, танцевальная пантомима, сюжетный Цам, причем сюжетная линия строилась, как правило, на каком-либо событии из истории буддизма.

Сложность и многогранность религиозной мистерии Цам в сочетании с круговращением будды Майдыра определили ее социальную многофункциональность. Этот праздник олицетворял собой торжественное обновление жизни в буддийско-философском понимании, а также выполнял коммуникативную, регулятивную, эмоционально-психологическую и идеологическую функции. Это не только сложное религиозное действо, вобравшее в себя народные обычаи и включившее в свой пантеон практически всех персонажей добуддийской мифологии, но и непременная часть традиционной тувинской культуры.

* * *

Таким образом, рассматривая календарную обрядность тувинцев как часть буддийского культа, можно заключить, что, несмотря на некоторое ее сходство с обрядностью родственных им народов, для тувинского буддизма все же характерна относительная самостоятельность в ведении ритуалов. На сложение особенностей обрядов годового цикла повлияла система традиционного хозяйства у тувинцев, определившая производственные циклы и их оформление в виде обрядов и праздников. Введя народные обряды в свой арсенал, буддизм сумел частично ассимилировать их, но не «поглотить» полностью. Если традиционная культура, в данном случае одна из ее составных частей — календарная традиция, и делала какие-то уступки буддизму, то лишь для того, чтобы сохранить себя в рамках буддизма, и именно в этом она проявила свою жизнестойкость.

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Жизнь человека включает в себя определенные этапы, из них главные: рождение, наречение, вступление в брак, критический возраст, повторяющийся через каждые 12 лет, и, наконец, смерть. Каждый из этих этапов в той или иной степени отражает влияние

⁴³⁹ Дьяконова В.П. Цам у тувинцев // Религиозное представление и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. — Л., 1971. — Вып. XXXVII. — С. 123.

⁴⁴⁰ Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. — Л., 1979. — С. 159.

различных религиозных систем, в том числе и буддизма. В данном разделе будут рассмотрены буддийское оформление и мотивация обрядов жизненного цикла.

Рождение

Согласно буддийскому учению, с рождения начинается каждое новое перерождение человека в кругу сансары — вечного перерождения в шести мирах (богов, асуров — небесных демонов, людей, животных, прета — голодных духов, обитателей ада)⁴⁴¹. Из всех миров самым лучшим является мир людей, т.к. именно рождение в человеческом теле дает живым существам уникальную возможность реализовать себя, т.е. достичь освобождения, или нирваны, что считается целью каждого буддиста. Поэтому человеческая жизнь в буддизме признается высшей драгоценностью, а рождение в человеческом теле — шансом на спасение избавление от сансары.

Рождение ребенка у тувинцев было событием чрезвычайно важным, по своему значению с ним не могло сравниться никакое другое. Почти все исследователи отмечают особую любовь тувинцев к детям, подчеркивая, что ребенок, лишившийся родителей, никогда не оставался у них без внимания и заботы со стороны близких родственников, а иногда и посторонних людей. Это распространялось и на детей других национальностей, которых тувинцы охотно брали в свои семьи и воспитывали как родных детей. Незначительные разногласия встречаются относительно того, пол какого ребенка был более желанным. Г.Е.Грумм-Гржимайло пишет, что счастье считалось полным, когда в доме был наследник — продолжатель рода и помощник престарелого отца⁴⁴². Д.Каррутерс утверждает то же самое, но дает этому несколько иное объяснение. Он считает, что рождение мальчика было предпочтительнее, т.к. родители могли отдать его в монастырь⁴⁴³. Сами же тувинцы утверждают, что рождение девочки было столь же желанным, как и мальчика, что, очевидно, объяснялось характерным для кочевого общества равноправием между мужчиной и женщиной.

Наличие детей в семье воспринималось как божья благодать⁴⁴⁴, в то время как их отсутствие становилось серьезным испытанием для семьи. Однако проблема бездетности часто решалась путем усыновления. Г.Е.Грумм-Гржимайло пишет, что тувинцы прибегали к этому «...как к средству спасти подрастающее поколение от смерти, например, в том случае, если в какой-либо семье дети не выживали»⁴⁴⁵. Е.К.Яковлев считает усыновление вполне обычным явлением, актом своеобразной купли-продажи, напоминающим римскую манципацию⁴⁴⁶.

Бездетность воспринималась тувинцами как угроза продолжению рода. И чтобы избежать ее, они прибегали к различным магическим обрядам. Обращались либо к ламе с просьбой отслужить буддийскую пуджу, либо к шаману — изготовить специальный ээрен «чаяан чаламазы», помогающий бездетным людям обзавестись потомством⁴⁴⁷. Иногда устраивали обряд освящения источника, во время которого шаман с помощью камлания обращался к силам природы о даровании наследника⁴⁴⁸.

В крайних случаях, когда причиной бездетности было бесплодие жены, муж мог привести в дом вторую жену, предварительно спросив согласия первой. Хотя двоеженство

⁴⁴¹ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 95.

⁴⁴² Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1926. — Т. III, вып. 1. — С. 124.

⁴⁴³ Каррутерс Д. Неведомая Монголия. — Пг., 1914. — Т. I. Урянхайский край. — С. 235.

⁴⁴⁴ Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 95.

⁴⁴⁵ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 125.

⁴⁴⁶ Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. — Минусинск, 1900. — С. 93.

⁴⁴⁷ РФ ИГИ РТ, д 1122, л. 61.

⁴⁴⁸ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 98.

как таковое не характерно для тувинцев, но все же замечено некоторыми исследователями⁴⁴⁹.

Таким образом, в традиционном обществе, в отличие от современного, в котором ценности семейной жизни претерпели значительные изменения (в настоящее время в Туве насчитывается несколько десятков детских домов для детей-сирот, в которых содержатся дети, брошенные родителями), ребенок всегда был желанным. Столь трепетное отношение тувинцев к детям отразилось в комплексе родильных обрядов, в котором переплелись различные действия. Их происхождение связано чаще с традиционными добуддийскими ритуалами.

Для беременной женщины существовала целая система иногда рациональных, но часто исключительно суеверных запретов, которые ей следовало соблюдать. Для благополучного разрешения ее от бремени и сохранения жизни будущему ребенку крайне желательным было в самом начале беременности, затем на седьмом и девятом месяце заказывать специальную пуджу в хурэ или приглашать в дом ламу для совершения предохранительных обрядов. Поскольку здоровье ребенка во многом зависело от здоровья и поведения матери во время беременности, ей запрещалось присутствовать на похоронах и поминках, курить, употреблять спиртные напитки, сквернословить, общаться с неприятными для нее людьми.

Как только женщина чувствовала приближение родов, она удалялась в специально подготовленную для нее юрту. Изоляция рожениц известна у многих народов и связана со стремлением оградить жилище от влияния злых духов. В традиционном обществе женщины рожали стоя на коленях, опираясь на шнур (тув. тыртыг), протянутый вдоль юрты от одной решетки до другой⁴⁵⁰.

Если роды затягивались, угрожая матери и ребенку, тувинцам ничего не оставалось, как обратить свои взоры к небу и прибегнуть к магическим действиям ламы или шамана, или того и другого вместе. В народе бытовало убеждение, что долго и тяжело рождает скупая женщина, у которой все в доме держится на замке, поэтому, чтобы помочь ей, открывали все сундуки, шкафы, развязывали узелки и пр. Ф.Кон наблюдал случай, как муж женщины, у которой затянулись схватки, вышел из юрты и выстрелил из ружья, чтобы вызвать испуг у жены и таким образом ускорить роды⁴⁵¹. В аналогичной ситуации к открыванию замков, ящиков, стрельбе из ружья прибегали и калмыки, но они это делали, чтобы открыть путь ребенку и отпугнуть нечистую силу⁴⁵².

Многие исследователи не без оснований отмечают, что смертность среди новорожденных из-за тяжелых экономических и антисанитарных бытовых условий была чрезвычайно высока. Бессильные в борьбе с ней, тувинцы часто использовали приемы древней магии. Например, чтобы сохранить жизнь новорожденному, его прятали под большой котел, положив поверх котла защитительный ээрен и вылепленную из теста фигурку ребенка в полный рост. Приглашенный шаман камлал над котлом, затем распарывал живот фигурки и зарывал ее вдали от жилища. Таким образом, он ставил «защиту» ребенку⁴⁵³. Иногда послед новорожденного, чтобы «не сглазить» его, зарывали под кровать матери, а тело ребенка омывали теплой водой с солью и маслом, чтобы оно быстро окрепло, окуривали дымом можжевельника (тув. артыш), служившим природным антисептиком, и окропляли водой из целебного источника (тув. аржаан)⁴⁵⁴. Сама роженица на несколько дней оставлялась в покое и служила объектом заботливого

⁴⁴⁹ Крылов П. Путевые заметки по Урянхайской земле. — СПб., 1903. — С. 90; Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 124.

⁴⁵⁰ Кон Ф. За пятьдесят лет... — С. 93.

⁴⁵¹ Там же. — С. 94.

⁴⁵² Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 96.

⁴⁵³ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии... — С. 27.

⁴⁵⁴ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 99.

внимания как со стороны родственников, так и со стороны мужа, который забивал последнего барана, лишь бы предоставить ей хорошее питание⁴⁵⁵.

С принятием буддизма состоятельные родители стали обращаться к лама-астрологу, чтобы он составил новорожденному индивидуальный гороскоп. До распространения буддизма месяц рождения у тувинцев не имел значения, ибо ежегодно в день празднования Нового года к возрасту человека добавлялся год. Буддийская астрология значительно обогатила и усложнила подобную систему отсчета возраста. Чтобы предсказать будущее ребенка, важен был уже не только год, но и месяц и даже час его рождения. Лама-астролог сообщал родителям свои прогнозы, давал советы и рекомендации, как избежать неприятных предзнаменований. Другим главным моментом в требованиях к родильному обряду стало определение для новорожденного опытного духовного наставника — учителя, способного вести его по пути земной жизни, полной страданий и всевозможных лишений. Этими предписаниями, как правило, и ограничивалось влияние буддизма на обряды, связанные с рождением ребенка.

В целом родильный ритуал у тувинцев имел смешанный характер. В его обрядах буддийским элементам уделялось небольшое место, в основном это были буддийские пуджи, освящение аржааном, изготовление охранительных амулетов для новорожденных с вложенными в них молитвами, которые защищали от 404 болезней и 84 000 грехов, отравляющих жизнь живых существ⁴⁵⁶. Приоритетное значение все-таки имели различные древние по происхождению магические обряды, некоторые сохраняют их до сегодняшнего дня.

Наречение

Наречение у тувинцев имело глубоко символическое значение благодаря вере в сокровенную связь между словом и объектом, который этим словом обозначался. До принятия буддизма наиболее распространенными именами были такие, которые указывали на родоплеменную принадлежность их носителей, например Донгак, Иргит, Кыргыз, Монгуш, Оюн, Салчак, Тюлюш и т.д. Именами были также определения, характеризующие внешние признаки ребенка: Чолдак-Кара (низкорослый и чернявый), Борбак-оол (круглый), Семис-кыс (толстая) и т.д.

С распространением буддизма широкую популярность получили имена, имеющие санскрито-тибетское и тибето-монгольское происхождение и на тувинской почве претерпевшие значительные фонетические изменения⁴⁵⁷. Их можно разделить на несколько групп.

Первую группу составляют названия буддийских трактатов, которые использовались в качестве личных имен: Дажы-Сегбе, Доржу-Намчал, Доржу-Чотпа, Данчыыр (Данджур), Канчыыр (Ганджур), Манзырыкчы, Нанчыт, Седип, Чадамба и др.

Во вторую группу входят имена божеств буддийского пантеона: Агбаан, Анчимаа, Бегзи, Дамдын, Дарыйгы, Делгер, Диига, Долгар, Долчан, Дугар, Кандан, Конгар, Комбу, Люндуп, Майдыр, Намзырай, Норжун, Чамбал, Чамзырын, Чигжит, Чымба, Шогжал и др.

Довольно большую группу составляют имена-благопожелания: Балдан (славный, могущественный), Баян (богатый), Балчыр (светлый), Бады-Менге (вечный), Ижи (предвидящий), Каваа (радостный), Кунчун (всезнающий), Кунзен (красивый), Лопсан (умный), Мижит (твердый, негибачаемый), Мунзук или Пунцок (развитый), Наксыл (лучезарный), Нурсат (ловкий), Натпит (здоровый), Өнер (многодетный), Өлзей

⁴⁵⁵ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край... — С. 176.

⁴⁵⁶ Жуковская Н.Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. — М., 1968. — С. 228.

⁴⁵⁷ Чадамба З.Б. Способы образования тувинских личных имен // Вопросы тувинского языкознания. — Кызыл, 1993. — С. 98–105; Лудуп С. Адын, шолаң чажыгттары // Башкы. — 1996. — №5, 6; 1997. — №1, 2.

(счастливый), Самбу (хороший), Санчит (чистый, праведный), Севек (жизнестойкий), Сундуй (старательный) и многие другие.

Следующую группу образуют имена, выражающие буддийские философские понятия, такие, например, как Арагат (архат), Буян (благая заслуга), Данзын (опора религии), Дагба (славный), Дамба (высший), Дарыма (дхарма), Долума (мать-спасительница), Доржу (алмаз), Ендан (знание, наука), Идам (божество-хранитель), Калзан (счастье), Кунга (радость), Мандараа (мантра), Норбу (ценность), Ойдуп (совершенство), Павуу (геройский), Самдан (сосредоточение духа в самом себе), Сенги (лев), Серен (долголетие), Соднам (добродетель), Сотпа (терпеливость), Ханды (дева-спасительница), Шидипей (сиддхи), Чимит (бессмертие), Эртине или Эренчин (драгоценность) и т.д.

Небольшую группу составляют имена, происходящие от названий буддийских принадлежностей: Базыр (от санскр. ваджра) Мандал (мандала), Муна (маска), Оргумчу (накидка для монахов), Очур (от монг. ваджра), Чула (свеча), Хорлуу (колесо) и др.

Иногда для имяобразования использовались названия монашеских степеней и административных должностей при хурэ. Это такие имена, как Хуурак, Бадарчы, Кении (от тиб. генин), Соржу, Демчи, Кеский, Кечил-оол.

Ребенку могли дать в качестве имени тибетское название дня недели, в который он родился, и планеты, соответствующей ему. Даваа (понедельник, Луна), Мыцмыр (вторник, Марс), Лакпа (среда, Меркурий), Бюрбю (четверг, Юпитер), Баазаан (пятница, Венера), Бимбаа (суббота, Сатурн), Нима (воскресенье, Солнце).

Очень популярными были двойные имена типа Дамба-Хуурак, Дажы-Норбу, Лопсан-Доржу, Ханды-Серен и т.д. Реже давались тройные имена, такие, как Бады-Буян-Кежик, Доржу-Келик-Сенги и др.

Имя ребенку по просьбе родителей мог подобрать лама. В таком случае имя мальчику он шептал в его правое ухо, девочке — в левое и только потом сообщал его родителям и близким родственникам⁴⁵⁸.

Личные имена у тувинцев, как отмечает З.Б.Чадамба, не имеют морфологических показателей, указывающих на принадлежность их мужчине или женщине⁴⁵⁹. В большинстве случаев компонент мужских имен выступает слово «оол» — «мальчик, парень», а женских «кыс» — «девочка, девушка». Например, Алдын-оол — «золотой мальчик», Алдын-кыс — «золотая девочка». Для женских имен также очень популярен аффикс — маа, восходящий к тибетскому слову «мать»: Долчанмаа, Кунзенмаа, Санчитмаа и др.

Если дети в семье часто умирали, то, желая сохранить новорожденным жизнь, им давали неблагозвучные имена типа Кодур-оол — Кодур-кыс (от слова «кодур» — «лишайный»), Калдар-оол — Калдармаа (от слова «калдар» — «чумазый») и т.д. В этих же целях иногда мальчика называли девичьим именем, девочку — мужским; или девочку одевали как мальчика, а мальчика как девочку, при этом первой стригли волосы, второму, наоборот, их отращивали и заплетали в косы. К этому же типу защитительной магии относился обычай давать ребенку кличку или прозвище, в то время как настоящее его имя не произносилось вслух, чтобы его не услышали злые духи, которые, по поверьям тувинцев, забирали души маленьких детей. Подобные представления широко бытовали у соседних с тувинцами народов, в частности монголов⁴⁶⁰. В некоторых периферийных кожуунах до сих пор сохраняются остаточные явления таких представлений.

После вхождения Тувы в состав СССР стали появляться имена, имеющие русское происхождение. Часто личными именами становились такие слова, как Революция,

⁴⁵⁸ Лудуп С. Адын, шолан чажыттары... — 1996. — №5. — С. 88.

⁴⁵⁹ Чадамба З.Б. Способы образования тувинских личных имен... — С. 99.

⁴⁶⁰ Викторова Л.Л. Система социализации детей и подростков у монголов, пути и причины трансформации ее элементов // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. — М., 1983. — С. 57.

Октябрь, Победа, Политика, Партизан, Трактор, а также русские фамилии, принадлежавшие, как правило, известным людям: Пушкин, Сталин, Жуков, Калинин, Киров, Чкалов и др.

В советский период имена, связанные с буддизмом, постепенно перешли в пассивный фонд, уступив место именам, заимствованным у русских и других народов СССР. Однако с середины 1980-х годов, в преддверии крушения советской системы, наметилась новая тенденция в имятворчестве тувинцев, которую, очевидно, следует рассматривать как одно из проявлений пробуждавшегося интереса народа к своей собственной культуре, оказавшейся слегка «подмятой» за годы советской власти.

В это время детям стали давать имена, образованные от благозвучных тувинских слов, при этом прибавляя к женским именам под влиянием русского языка аффикс а, что было новым явлением в имяобразовании тувинцев. Например, от слова «аржаан» (целебный источник) было образовано мужское имя Аржаан и женское Аржаана; аналогично образованы: Саян — Саяна (от топонима Саяны), Чимис — Чимиза (от слова «чимис» — «плодово-ягодный») и т.д. Как отмечают многие исследователи, подобное явление наблюдалось в имяобразовании других народов России, в частности бурят, калмыков, алтайцев.

По данным Кызылского ЗАГСа, после первого визита Далай-ламы XIV в Туву многие новорожденные мальчики были названы в честь него Тензинами (Тензин-оолами) и Далай-оолами. Последовавший затем процесс возрождения буддизма опять пробудил интерес тувинцев к именам буддийского происхождения, которые в новых условиях оказались востребованными.

Вступление в брак

Издавна семья у тувинцев является не только социальным институтом, но и трудовым коллективом, основной ячейкой рода, чем и объясняется ее высокое положение в социальной организации общества.

В тувинском обществе господствует моногамный брак, который в основном регулируется экзогамными запретами, распространяющимися на родственников по отцовской линии до определенного поколения. В круг лиц, к которым относятся эти запреты, входят все члены кровно-родственной группы, имеющей происхождение от одного предка — родоначальника. Речь в данном случае идет о роде, основанном на фактическом кровном родстве, а не об официальном роде, который представляет собой административную и фискальную единицу.

Экзогамия внутри отцовского рода соблюдается довольно строго. Тувинцы берут жен всегда из чужого рода и по возможности издалека. Брак внутри отцовского рода расценивается как недопустимое и позорное нарушение обычая. Нерушимость экзогамии поддерживается существующим родовым делением, когда каждый член общества четко осознает свою принадлежность к определенному роду. Только после седьмого поколения от общего предка род у тувинцев разрастается настолько, что на основе него образуются уже два самостоятельных экзогамных рода, которые в отличие от предыдущих могут обмениваться невестами.

Наиболее распространенной формой брака является брак по сватовству. Раньше из-за господства в быту патриархальных отношений договор о браке заключался родителями жениха и невесты, а если последние были сиротами, то их родственниками или опекунами. Участие молодых в обсуждении вопросов женитьбы или замужества почти не допускалось. Жених для дочери и невеста для сына выбирались только старшими. В патриархальном семейном быту молодые не осмеливались противоречить старшим, им достаточно было дать формальное согласие на брак, и вопрос считался решенным.

С принятием буддизма большую роль в предсвадебных мероприятиях отводили ламе-астрологу. Он определял благоприятные дни для посещения родственников жениха и невесты друг друга, предметы, необходимые в том или ином случае и т.д. Кроме того,

лама должен был определить, подходят ли друг другу жених и невеста. Желательным было, чтобы год рождения жениха по качественным характеристикам превосходил год рождения невесты или же чтобы соотношение было равным, т.е. животное, в год которого родился жених, должно было быть физически сильнее животного, в год которого родилась невеста⁴⁶¹. Так, девушка, родившаяся в год тигра, не могла выйти замуж за юношу, родившегося в год зайца, т.к. тигр мог «съесть» зайца, т.е. мужчина не будет главой семьи. Но подобные несоответствия в годах рождения исправлялись прочтением специальных молитв или небольшим жертвоприношением со стороны брачующихся.

В целом роль лам в свадебном обряде была достаточно ограниченной. Непосредственное участие они принимали только в завершающем этапе предсвадебной обрядности, когда надо было определить наиболее благоприятный день для свадьбы, дать рекомендации, в какое время выехать невесте и по какой дороге ей ехать при переезде в аал жениха, а также совершить обряд, благословляющий молодоженов. Лама мог также назначить человека, который должен сопровождать невесту в аал жениха. Переезд туда — очень важный момент, т.к. означал, с одной стороны, прекращение принадлежности невесты к своему родному клану, с другой — ее вхождение как нового члена в семейно-родовую группу мужа.

В указанный день свадебный кортеж покидал аал невесты. Перед свадебным шествием обычно везли развернутое изображение какого-нибудь божества, в пути делали несколько остановок, чтобы принести жертвоприношение духам — хозяевам местности⁴⁶². Приехав в аал жениха, устраивали свадебный пир, который длился два-три дня и знаменовал собой начало семейной жизни.

Со временем в жизни общества произошли большие изменения, и роль родителей в вопросах брака их детей стала не столь решающей. В настоящее время выбор жениха или невесты стал делом самих молодых, хотя мнением родителей по-прежнему очень дорожат. Но в современных условиях родители стали больше доверять своим детям в вопросе выбора ими брачного партнера. Ценностные ориентации молодежи изменились — теперь главной мотивацией брака у них являются взаимная любовь и привязанность, основанные, как правило, на общности интересов, взглядов на жизнь, вкусов и привычек.

В то же время при выборе брачного партнера продолжают учитываться некоторые традиционные факторы. Так, в тувинском обществе существенным моментом в вопросах брака была и по сей день остается репутация семей жениха или невесты. В понятие «репутация семьи» прежде всего входят отношение членов семьи к труду, физическое здоровье, наличие детей в семье и т.п. Большое значение при выборе спутника жизни придается также таким качествам, как ум и смекалка, честность и скромность, доброта и бескорыстие, уровень образования и социальный статус.

Что же касается буддийского влияния на современную свадебную обрядность, то оно незначительно. В основном ограничивается определением благоприятного времени для заключения брака и отправлением пуджи в честь новобрачных. Однако у тувинцев вступление в брак по-прежнему считается переходом из одного возрастного статуса в другой, именно после свадьбы о женихе и невесте говорят «стал человеком». Во всем остальном свадебная обрядность тувинцев сейчас мало чем отличается от общепринятого стандарта.

Предохранительные обряды

У тувинцев, как и у других народов, пользующихся лунно-солнечным календарем, годы, наступающие через каждые 12 лет жизни, считаются переломными. Чтобы эти знаменательные и критические периоды жизни пережить максимально благополучно, необходимо принять ряд превентивных мер, например обратиться к ламе с просьбой

⁴⁶¹ Биче-оол С.М. Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их изменения в связи с социалистическими преобразованиями в Туве: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Л., 1974. — С. 9.

⁴⁶² Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 104.

отслужить специальную пуджу, получить консультацию у астролога относительно того, чего следует избегать, от чего отказаться, какие древние магические обряды совершить. Вступление в критический возраст, или пограничные года, у тувинцев называется «чылы кирер», смысл его заключается в переходе индивида от одного цикла к другому. Если включить в возраст человека внутриутробный период, как это обычно делалось у тувинцев, то переломными оказывались 13, 25, 37, 49, 61-й год и т.д. Если же отсчет вести с момента рождения, как это принято сейчас, то критическими следует считать 12, 24, 36, 48, 60-й год и т.д.

Необходимость предупредительных мер диктовалась представлениями об опасностях, подстерегающих достигшего этого возраста, — это может быть потеря родных или близких, внезапная болезнь или даже смерть. Возникновение их связано с учением о соответствующих определенным годам стихиях (дерево, огонь, земля, железо, вода). Как известно, внутри каждого большого 60-летнего цикла сменяется пять малых 12-летних соответственно смене пяти элементов, или стихий, следовательно, жизнь человека через каждые 12 лет оказывается под знаком другого элемента. Магический «перевод» из одной стихии в другую необходим был для преодоления опасностей⁴⁶³. Таким образом, пограничные года, в отличие от таких социальных переходов, как рождение, зрелость, вступление в брак, отцовство или материнство, подчеркивают зависимость человека от природных фаз и ритмов Космоса. Для женщин наиболее уязвимым периодом считается промежуток между 47-м и 49-м годами, для мужчин — между 60-м и 63-м.

В том случае, когда в одной семье оказывались два человека, разница в возрасте которых составляла 60 лет, что означало совпадение стихии и животного, в год которого они родились, устраивали специальный предохранительный обряд, восходящий к древним представлениям тувинцев о родстве душ и связи, существующей между близкими родственниками, в том числе между душами живых и мертвых. Лама, приглашенный на этот обряд, молитвами и ритуалами «разъединял» старшего и младшего, чтобы они не находились в зависимости друг от друга. Подобный обряд встречается и у других народов, в частности у калмыков⁴⁶⁴.

Предохранительные обряды совершались через каждые 12 лет, в годовщину циклического знака, под которым родился человек. Если пограничные года переживались человеком тяжело, например он заболел, терял жизненную силу, становился подверженным несчастным случаям, то прибегали к весьма распространенному обряду «выкуп души»: из теста лепили человеческую фигурку, на которую переносили все физические и душевные недуги человека, после чего выносили ее из дома и сжигали⁴⁶⁵. В подобном обряде, описанном у калмыков, встречается интересная деталь: вклеивание ногтей, срезанных с рук и ног человека, в его модель, что говорит о переплетении буддийского обряда с древней охранительной магией. Символика ногтей включала не только прожитые годы, но и все преходящее в человеческом теле, они также считались заменителем человека по принципу «часть вместо целого»⁴⁶⁶. У тувинцев подобного не отмечается, хотя ногти у них также являются многозначным символом. Считалось, что через них могут входить в человека и выходить из него различные болезни, в том числе ментального характера. С этим, очевидно, связан запрет стричь ногти в темное время суток, когда в природе, по бытовавшим представлениям, активизируются злые духи.

Человеку, вступившему в пограничные года, рекомендовалось крайне осторожно обращаться со своими волосами: не стричь их без особой необходимости, а стриженные волосы не оставлять на видном месте и т.д. Это объяснялось тем, что волосы у тувинцев связывались с жизнью и жизненной силой, поэтому для вступившего в критический возраст соблюдение этого табу становилось своеобразной защитительной магией.

⁴⁶³ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 109.

⁴⁶⁴ Там же. — С. 111–112.

⁴⁶⁵ Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. — М., 1961. — С. 170.

⁴⁶⁶ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 111.

Предохранительные обряды, связанные с критическими годами, стали активно возвращаться в повседневную жизнь тувинцев вместе с буддизмом. Именно с просьбой совершить их люди чаще всего обращаются к тибетским и тувинским ламам, которые по желанию первых совершают их либо в храме, либо у них дома.

Погребальный обряд

У тувинцев бытует изречение: «В момент рождения ребенка на том месте, где он завершит свой земной путь, вздымается земля». Это означает, что фактом своего рождения человек уже предопределяет факт своей смерти.

Смерть, по представлениям тувинцев, наступает тогда, когда жизненная сила «амы-тын» покидает тело, а душа (сознание) «сүнезин» устремляется в поисках нового перевоплощения.

Вера в перевоплощение душ умерших из одной оболочки в другую является одной из древнейших анимистических идей. В условиях родового общества она довольно часто связывалась с тотемизмом. Материалы, собранные по этому вопросу у народов, находившихся на низших ступенях социального развития, свидетельствуют, что при нерасчлененности представлений о неживой природе и о месте человека в природе, возникают верования согласно которым души людей могут перевоплощаться. Аналогичные представления имеют место и в более поздних религиозных системах, в частности, в буддизме они являются основополагающими. Богатый материал по этому вопросу дает сборник «Гирлянда джатак». В нем, как отмечают исследователи, очень сильно влияние древних фольклорных и мифологических идей Индии, которые позже были переосмыслены и дополнены традиционными представлениями народов, принявших буддизм. Согласно буддийской традиции, Будда перерождался 547 раз, прежде чем достиг состояния просветления. В число этих перерождений входит его пребывание в облике слона, рыбы, птенца перепела, буйвола, обезьяны и др.⁴⁶⁷

Погребальный обряд тувинцев весьма обстоятельно изучен Л.П.Потаповым и В.П.Дьяконовой⁴⁶⁸, поэтому нет необходимости подробно останавливаться на нем. В рамках данного исследования достаточно лишь вкратце рассмотреть его буддийское оформление и мотивацию.

Для начала интересно сравнить тувинский погребальный обряд с обрядом родственных народов, исповедующих буддизм. Так, по данным буддийских обрядников, у тибетцев существовали четыре вида погребений (в земле, в воде, в огне, на земле), но исследователи наблюдали у них захоронения «в воздухе» — в особых «гробах», помещавшихся в субурганы, кремацию, открытое трупоположение, отнесение тела высоко в горы и погребение в воде⁴⁶⁹. В бурятском похоронном обряде отмечены всего три вида погребения: кремация, открытое трупоположение и захоронение в земле⁴⁷⁰. У калмыков существовали четыре основных вида, предусмотренных буддийской обрядностью⁴⁷¹.

О погребальном обряде тувинцев существуют самые разные сведения. У В.В.Радлова, посещавшего Туву в середине XIX в., записано: «Покойников сойоты укладывают на помост из жердей и покрывают чем-нибудь из одежды»⁴⁷². Н.Ф.Катанов, побывавший у тувинцев Монгольского Алтая, сообщает о погребении в земле с установлением возле могилы статуи, вытесанной из камня или вырезанной из дерева⁴⁷³. О

⁴⁶⁷ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М., 1977. — С. 151.

⁴⁶⁸ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев... — С. 371–398; Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975.

⁴⁶⁹ РФ СПБО ИВ РАН, д. 215, л. 237.

⁴⁷⁰ Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. — Новосибирск, 1983. — С. 207.

⁴⁷¹ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии... — С. 108.

⁴⁷² Radloff W. Reise den Altai nach Telezker See und dem Abakan. — S. 310.

⁴⁷³ Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. — Казань, 1894. — Т. XII, вып. 2. — С. 128.

захоронении в земле под курганом упоминает С.Р.Минцлов⁴⁷⁴. В этом случае с покойником погребали коня и различные вещи. Особенно широко практиковали этот способ захоронения богатые и состоятельные люди, которым было чем снарядить умершего в загробный мир. Другим, не менее распространенным способом, было наземное захоронение, когда умершего оставляли на поверхности земли завернутым в ткань или в деревянном ящике. В начале XX в., по утверждению Л.П.Потапова, этот способ был господствующим в Туве⁴⁷⁵. По свидетельству информантов, тувинцы также сжигали покойников вместе с вещами, принадлежащими им при жизни, а на пепел погребенного набрасывали кучу камней. Тувинцам был известен способ погребения знатных лам в субургане для последующего поклонения их мощам (подобно тибетским захоронениям выдающихся лам), но они к нему практически не прибегали. Причина этого, возможно, в том, что ранг буддийских деятелей Тувы — самого высокого порядка и уровень их духовной реализации не был сравним с тибетским.

Судя по имеющимся данным, кремация была одним из наиболее ранних способов захоронения, известным еще со времен Чингисхана, а открытое трупоположение — более поздним, которое, как считают некоторые исследователи, появилось под влиянием буддизма. Однако все перечисленные способы захоронения имели тенденцию к постепенному исчезновению; из всех бытовавших способов в настоящее время сохранился только один — захоронение в земле.

Погребальный обряд у тувинцев состоял из нескольких этапов; смысл его заключался в том, чтобы провести границу между миром живых и миром мертвых. В эти траурные дни принято было использовать тщательно разработанную систему иносказаний. Тувинцы, как и многие другие народы, старались прямо не говорить о смерти, предпочитая эвфемизмы и метафоры. Чаще всего употребляли следующие выражения: «Отправился на тот свет» (кызыл дустай берген), «Богу душу отдал» (Бурганнай берген), «Отправился в рай» (Тываажаннай берген), «Приказал долго жить» (чорта берген). Если человек, особенно преклонного возраста, умирал после тяжелой и продолжительной болезни, о нем говорили: «Ушел в блаженство» (чыргай берген) или «Не выдержал» (шыдашпайн барган).

Существовали специальные иносказания, которые употреблялись при смерти детей. Самое распространенное из них — «свернулся» (бүрлү берген). Если ребенок умирал в результате выкидыша или неудачных родов, о нем говорили: «испытал неудобство» (эп чок болган) или «плохо случилось» (багай болган). В том случае, когда ребенок умирал из-за внезапной болезни или несчастного случая, обычно говорили: «урунили ребенка» (уругну оскундурган)⁴⁷⁶.

Буддийский характер погребальному обряду придавало участие лам на всех его этапах. Когда человек умирал, оповещали об этом, как правило, пожилые люди, посредством принятых иносказаний. Они же приглашали ламу-астролога, чтобы он определил в какой день, час назначить похороны, в какую сторону выносить тело и какое место выбрать для захоронения. Последнее играло существенную роль в погребальном обряде и имело некоторые особенности в различных кожуунах Тувы. Лама, определив место для захоронения, совершал обряд «выкупа» земли, за что обычно получал оплату в виде скота, размеры которой зависели от достатка родственников покойного.

Покойника старались похоронить как можно быстрее. Примечательно то, что в описании погребальных обрядов других народов встречается одна и та же картина: родные и близкие покойного рвут на себе волосы, одежду, царапают ногтями лицо, бьются головой о стены дома, громко плачут⁴⁷⁷. С точки зрения траурного этикета,

⁴⁷⁴ Минцлов С.Р. Секретное поручение. — Рига, 1917.

⁴⁷⁵ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев... — С. 373.

⁴⁷⁶ Монгуш М.В. Основы тувинского этикета // Башкы. — 1993. — №3. — С. 63.

⁴⁷⁷ Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. — Л., 1990. — С. 96; Семейная обрядность народов Сибири. — М., 1980. — С. 129; Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья

предписанного буддизмом, подобное поведение считалось недопустимым, поскольку таким образом можно причинить массу беспокойств душе покойного. Считается, что слезы родных могут превратиться в озеро и стать преградой на пути души в царство властителя загробного мира Эрлик-хана. Согласно традиционным представлениям, Эрлик-хан решает, в ком должна возродиться душа умершего: в животном, растении, человеке и т.п. Царство Эрлика носит название Тываажан, оно находится чуть выше земли в северо-западном направлении, не соприкасаясь с небом, но в иной космической зоне, чем земля. Тываажан делится на две области: Шамбал Тываажан, куда попадают души праведных людей, и Тамы Тываажан — место для душ грешных людей. Решение об отнесении души к хорошим или плохим Эрлик принимал совместно с Курбусту-ханом, главой небесного мира, которого южные тувинцы-буддисты называли Бурхан-башкы⁴⁷⁸.

В доме, где находился покойник, на специальном столике, предназначенном для статуэток буддийских божеств, ставили небольшие медные чашечки с ритуальным угощением и непременно зажигали свечу, которая должна была гореть 49 суток подряд. Смысл этого обряда заключался в кормлении души покойного и освещении ему пути в царство Эрлика.

До выноса тела лама совершал специальную пуджу, направленную на то, чтобы обеспечить душе покойного максимально благоприятное перерождение, желательно снова в человеческом теле. Затем покойника хоронили в указанном месте. В начале XX в. популярным было открытое трупоположение, но в нем, как свидетельствуют материалы, сохранились элементы более ранних религиозных эпох.

В добуддийских верованиях кости покойного считались одним из обиталищ души. Древний обычай связывания трупа, скармливания его хищным птицам и животным говорил о стремлении уничтожить некое вредоносное влияние останков самих по себе или в качестве обиталищ духов. Очевидно, все действия, совершаемые с телесными останками, были связаны с двумя пластами представлений. Первый, более ранний, — это боязнь самих трупов; второй — появление представлений о душе или духе покойного.

По буддийскому обряду предписывалось труп умершего завернуть в ткань и оставить на поверхности земли без погребального инвентаря. Поверх тела накидывали ткань белого цвета со специальными буддийскими текстами, содержащими просьбу о быстрейшем поедании трупа священной птицей тас (русс. гриф, кондор), которая в представлениях тувинцев-буддистов была связана с миром мертвых. Быстрое поедание трупа означало, что покойник вел благочестивую жизнь, и это должно обеспечить его душе хорошее перерождение.

По возвращении с похорон все его участники обязательно совершали омовение специально приготовленной водой «хымыраан» (смесь воды, молока и можжевельника). Смысл этого ритуала заключался в очищении от скверны и нечисти. Затем в память о покойном устраивали поминальный ужин.

Обряды поминок у тувинцев, как и у других родственных им народов, устраивались на 7-е и 49-е сутки. В течение этого времени душа покойного, как считали буддисты, обитала в промежуточном состоянии — бардо. Бардо — это нахождение между смертью и новым перерождением; в это время, как полагали, могли появиться помехи для души покойного, особенно если она неправильно реагировала на наступившую смерть и испытывала привязанность по отношению к живым родственникам. Поэтому лама, приглашенный на поминки, был именно тем человеком, который помогал душе покойного разумно отнестись к ситуации и благополучно миновать бардо. В буддийских путеводителях по смерти говорится, что бардо может стать удачным моментом, если душа правильно оценивает свое состояние, т.е. принимает смерть и не цепляется за прожитую жизнь. В этом случае оно может завершиться освобождением от сансары — переходом в

таджиков долины Верхнего Зеравшана // Ханатия и быт народов Средней Азии. — Л., 1971. — С. 236; Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. — 1864. — №10. — С. 75–76.

⁴⁷⁸ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев... — С. 89.

нирвану, что возможно только для самых развитых душ⁴⁷⁹. В большинстве же случаев бардо завершается новым перерождением.

Состоятельные семьи могли заказать в хурэ поминальную пуджу, которая совершалась либо ежедневно, либо через каждые 7 суток, пока не наступали завершающие 49-е сутки.

Буддизм, таким образом, в определенной степени способствовал тому, что многие добуддийские представления, особенно вера в духов и души покойников, постепенно трансформировалась в теорию о реинкарнациях. В то же время весь буддийский погребальный обряд был пронизан древними представлениями, а языческая основа понятий «грешная душа» и «праведная душа» так или иначе заявляла о себе в характере ритуальных действий.

Современный погребальный обряд у тувинцев в целом сохранил свою традиционную основу. Обряды поминок на 7-е и 49-е сутки по-прежнему продолжают бытовать; для их отправления по желанию родственников покойного приглашается либо шаман либо лама, иногда тот и другой поочередно.

* * *

Таковы в общих чертах обряды жизненного цикла и обряды предохранительного характера. Каждый из них в различной степени испытал на себе влияние буддизма. Меньше всего ему подвергся родильный обряд, и в этом смысле он во многом схож с бурятским и калмыцким. Главные его моменты: выбор ламы для новорожденного в качестве духовного наставника, выбор имени и буддийская интерпретация.

Заключение брака и свадебная церемония в основном совершались в соответствии с древними традициями; буддийская часть обряда занимала немного времени, но от этого она не теряла свою значимость.

Наиболее сильное буддийское влияние отмечается в погребальном обряде. Хотя в нем и прослеживается сосуществование двух уровней религиозного сознания, но обрядовые действия, отражающие буддийские представления о жизни и смерти, о душе и ее существовании в бардо, значительно преобладали над некоторыми анимистическими представлениями и добуддийскими магическими практиками.

ЛЕЧЕБНАЯ ПРАКТИКА ЛАМ

До распространения европейской медицины в Туве существовала народная медицина, больше известная как «кара эм» (букв. простонародное лечение), и тибетская, которая проникла к тувинцам вместе с буддизмом. Под народной медициной подразумевается сумма веками накопленных народом эмпирических знаний о целебных свойствах тех или иных продуктов растительного, животного и минерального происхождения. Тибетская медицина представляет собой довольно сложную, научно обоснованную систему, построенную на целостном мировоззрении и мироощущении, которая не только предлагала четкие критерии здорового и болезненного состояния, но и весьма своеобразные методы и средства лечения. Носителями народной медицины были знахари, повитухи, костоправы, т.е. люди, имевшие навыки врачевания либо по наследству, либо по природной предрасположенности к целительству. В отличие от них ламы, владеющие тибетской медициной, получали специальное медицинское образование в монастырских школах.

Тибетская медицина как система традиционных знаний сформировалась в результате сложного взаимодействия различных культур, прежде всего индийской, поэтому нередко говорят об индо-тибетской медицине. Источники также упоминают о влиянии на формирование медицинских концепций в Тибете медицины Китая, Непала,

⁴⁷⁹ Sagaster K. Grundgedaken des tihitischen Totenbuches // Tod und Lenseits im Glauben der Volker. — Weisbaden, 1978. — S. 180.

Персии и даже Греции⁴⁸⁰. Особое влияние на формирование тибетской культуры в целом и медицины в частности оказала буддийская культура с ее специфическим языком, который несет в себе следы ведической и брахманской культур и бонские реминисценции⁴⁸¹.

В основе всей тибетской медицины лежит теория пяти махабхут (с тиб. пять проявлений) — земли, воды, огня, ветра и пространства, которые составляют тело человека на структурном уровне. Махабхуты являются не физическими или химическими элементами, а тончайшими понятиями, определяемыми их энергетическими функциями. Так, «земля» — это энергия, придающая твердость, способность противостоять внешним воздействиям. «Вода» — энергия связуемости, сочетающая различные элементы в одно целое. «Огонь» — теплота, энергия доведения до созревания чего-либо однажды возникшего. «Ветер» — это подвижность, основа всякого движения. «Пространство» характеризуется отсутствием преград; именно пространственная энергия формирует полости, сосуды в человеческом теле. Кроме этих общих характеристик, каждый из махабхут обладает целым рядом только ему присущих характеристик.

Энергия махабхут формирует тело человека. «Земля» ответственна за формирование мышечной ткани, костей и обоняние; «вода» — за образование крови, жидкостей тела и вкус; «огонь» отвечает за температуру тела, его внешний вид и зрение; «ветер» — за дыхание и осязание; «пространство», как было отмечено выше, формирует полости в человеческом теле. Энергия пяти махабхут создает три гуны — «ветер» (тиб. рлунг), «желчь» (тиб. мкхрис) и «слизь» (тиб. бадган), одновременно действующих в человеческом организме и регулирующих его сложные физиологические и обменно-регуляторные процессы.

Ветер — это прежде всего движение того воздуха, который человек вдыхает и выдыхает. И даже, скорее, это сам процесс дыхания, обеспечиваемый соответствующими функциями одного из пяти функциональных ветров тела — ветра «держатель жизни». В более глубоком смысле ветер — это функциональная система организма, ответственная за дыхание, психическую активность человека, действия тела, речи и ума, удаление нечистот из организма развитие тканей тела, восприятие объектов пятью органами чувств.

Желчь — это прежде всего желчь желчного пузыря, поскольку, олицетворяя область телесной теплоты, именно она является тем агентом, который порождает в теле огненную теплоту и осуществляет переваривание пищи. В более глубоком смысле желчь — это функциональная система, отвечающая за выработку и снабжение организма всеми видами необходимой энергии.

Слизь — это та функциональная система организма, которая отвечает за удержание всех элементов тела в единстве и связь между ними в целостной системе организма. Это система стабилизации внутренней среды организма и обеспечения количественного роста его составляющих.

Если эти три гуны находятся в равновесии, они поддерживают здоровье в теле; если между ними появляется дисбаланс, т.е. усиление или ослабление одного из гун, появляется болезнь. Причиной, порождающей дисбаланс ветра, желчи и слизи, является неведение, в частности такие его эмоциональные проявления, как страсть, гнев и омраченность, которые возникают в отношении собственной человеческой природы. Это неведение, как пишет В.Н.Пупышев, может выражаться в вере в «я», «самость» как некую неизменную сущность, лежащую в основе личностного бытия, либо в убеждении, что со смертью человека всякое его существование как личности прекращается — идет распад абсолютно всех его составляющих на элементы и, следовательно, наступает прекращение причинно-следственной связи, внутри которой человек осознает себя как личность⁴⁸².

⁴⁸⁰ Dell Angelo E. Notes on the History of Tibetan Medicine // Ibid. — 1984. — Ser. 8. — P. 13–14.

⁴⁸¹ Пупышев В.Н. Тибетская медицина. Язык, теория, практика. — Новосибирск, 1991. — С. 5–6.

⁴⁸² Там же. — С. 39.

Одним из важнейших диагностических методов тибетской медицины является исследование пульса, которое по-тибетски называется «рца». Буквально «рца» значит «канал». Этим словом обозначаются каналы движения крови, лимфы, ветра и других сущностей по телу (кровеносные и лимфатические сосуды, нервные и другие каналы). Поскольку эти каналы пульсируют, по характеру их пульсации у запястья пациента или в других местах его тела врач определяет состояние его здоровья. При диагностике врачу также необходимо учитывать ряд факторов, например местность, где живет больной, его возраст, тип темперамента, т.е. «врожденный пульс», время года, хронобиологические периоды и зависящие от них особенности пульсации различных органов тела. Например, если он не принимает во внимание, что исследует пульс весной, то может принять сильный пульс печени за серьезное заболевание⁴⁸³. Исследование пульса желательно проводить на рассвете — тогда он может дать максимум информации о состоянии больного. Ф.Мейер отмечает, что ламы-врачи в своей практике зачастую обходятся только этим методом⁴⁸⁴. Опытный диагност может различить до 360 разных показателей пульса⁴⁸⁵. При этом у мужчин исследуется пульс на правой руке, у женщин — на левой⁴⁸⁶.

В дополнение к пульсовой диагностике врач может также исследовать мочу больного, осмотреть его глаза и язык и по их внешним признакам почти безошибочно поставить диагноз.

Особыми приемами и методами лечатся болезни, которые, как полагает тибетская медицина, вызваны вредоносным воздействием злых духов. Чтобы исцелять людей от подобных недугов, врач должен не только обладать тайными знаниями, но и иметь специальное посвящение. Такие виды зависимости, как курение, наркомания, алкоголизм, а также эпилепсию, умственное помешательство, галлюцинации, тибетская медицина объясняет «вселением злых духов». Они лечатся с помощью духовных практик, например чтением мантр и практикой Ваджрасаттвы. Что касается «порчи» и «сглаза», то их наличие определяется по «пульсу души». Одним из эффективных средств против них является обрядовое очищение, сопровождаемое воскурением ароматических благовоний.

Тибетская медицина располагает богатейшим арсеналом лекарственных средств естественного происхождения. По предварительным подсчетам специалистов, количество их составляет около 3 тысяч. В отличие от средств народной медицины, в которой используются отдельные травы в том или ином виде, тибетские лекарственные препараты многокомпонентны, они состоят из большого количества трав, минералов и продуктов животного сырья. Количество компонентов может варьировать от 2 до 70–80. Большинство препаратов в своем составе имеют 8–25 компонентов⁴⁸⁷.

Все тибетские лекарственные формы имеют теоретическое обоснование их применения, эти рекомендации описаны в фундаментальных медицинских трактатах и многочисленных фармакологических справочниках. В наиболее известных источниках, таких, как «Чжуд-ши» и «Вайдурья-онбо», содержащих основные положения тибетской медицины, описано около 1 300 лекарственных средств растительного происхождения, 114 видов минералов и металлов, до 150 видов средств животного происхождения⁴⁸⁸. Тибетская медицина, таким образом, исходит из принципа, что природа создала человека, и она же может лечить его.

В Монголии, Бурятии и Туве традиционная тибетская рецептура обогатилась местными природными средствами. В этих странах были созданы собственные рецептурные сборники, рукописные копии которых передавались из поколения в

⁴⁸³ Цыдыпов Ч.Ц. Каноны восточной пульсодиагностики и проблемы ее объективизации // Пульсовая диагностика тибетской медицины. — Новосибирск, 1988. С. 11.

⁴⁸⁴ Meyer F. Gsa-ba-rig-pa. Le systeme Medical Tibetan. — Paris, 1981. — P. 237.

⁴⁸⁵ Цыдыпов Ч.Ц. Каноны восточной пульсодиагностики... — С. 126.

⁴⁸⁶ Дашиев Д.Б. Материалы тибетских источников по пульсовой диагностике // Пульсовая диагностика... — Новосибирск, 1988. — С. 34.

⁴⁸⁷ Хунданов Л.Л., Базарон Э.Г. Слово о тибетской медицине. — Улан-Удэ, 1979. — С. 36.

⁴⁸⁸ Там же. — С. 37.

поколение и служили практическим руководством наряду с традиционными тибетскими медицинскими трактатами.

Данных, указывающих на существование в тувинских монастырях специальных мамба-дацанов, т.е. медицинских школ, как это широко практиковалось в Монголии и Бурятии, почти не встречается. По свидетельствам информантов, в школах крупных хурэ изучение основ тибетской медицины происходило не в полном объеме, поэтому полноценное медицинское образование тувинские ламы могли получить только за пределами Тувы — в Монголии или Тибете. Э.Г.Базарон утверждает, что тувинцы и калмыки часто ездили учиться в медицинскую школу Ацагатского дацана Бурятии, где полный курс обучения составлял шесть лет⁴⁸⁹.

В литературе часто упоминается лама Верхнечаданского хурэ Сивен, которого многие современники помнят как искусного врача и одного из лучших знатоков тибетской медицины. В воспоминаниях В.Мачавариани встречаются интересные детали, указывающие на увлеченность Сивена своим делом. Например, он пишет, что у Сивена был постоянный помощник, который носил за ним небольшой ящик. Он был «разбит на клеточки, пять в ширину и двенадцать в длину. Там разложены лекарства различного цвета: черные, желтые, белые капли в пузырьках. В специальном отделении лежат разные мерки, по которым Сивен отмеряет лекарства. Мерки примерно от четверти наперстка до половины винного стакана, к меркам приделана мерная ручка, за которую берется врач, чтобы не прикасаться к лекарствам руками. Тут же чистая белая бумага, в которую лекарства насыпаются»⁴⁹⁰. В.Мачавариани также подробно описывает методы диагностики Сивена: «Он подошел к больному, попросил открыть рот, посмотрел язык. Щупал пульс, не глядя на часы. Положил руку на живот. Проверил дыхание, спросил, работает ли желудок, потел ли больной. Затем посмотрел в глаза. Спросил, какого цвета у него моча». После осмотра Сивен выписал сильную дозу лекарства, от которой больной «всю ночь обливался потом», а также порошок, очищающий желудок, и средство, одновременно укрепляющее сердце и понижающее жар. Вскоре больной поправился»⁴⁹¹.

О другом известном ламе-лекаре Лекка упоминает П.Е.Островских. Лекка жил в Тоджинском хурэ, где занимал одно из ведущих мест в его руководстве. Он славился своими медицинскими познаниями. В частной беседе с П.Е.Островских Лекка просвещал его, рассказывая о 880 болезнях, описываемых в тибетских медицинских трактатах, и об основных лекарственных средствах их лечения. Он имел при себе кожаную сумку, в которой хранил мешочки с порошками из трав. Кроме трав, Лекка использовал барсучий жир для лечения ран и медвежью желчь при лихорадке, опухолях и ушибах⁴⁹².

Каждый крупный хурэ имел свою небольшую аптеку, где миряне могли приобрести лекарства. Чтобы не спутать их, на пакетиках и пузырьках делались надписи: «от кашля», «от головы», «от глаз», «от желудка», «от груди», «от жара» и т.д. Лекарственные травы в зависимости от их свойств расфасовывались и завертывались по-разному. Сильнодействующие препараты паковались в виде шарика, остальные — в четырехугольные конверты.

И.В.Сосновский пишет, что «искусство врачевания поставлено у лам на эмпирическую основу, причем лекарства берутся из всех царств природы... Наиболее действенными признаются растения Индии, Тибета и Китая»⁴⁹³. Однако труднодоступность привозного сырья, прежде всего индийского и тибетского, заставляла тувинских лам-лекарей искать заменители в местной флоре. Эти поиски способствовали расширению и обогащению арсенала лекарственных средств тибетской медицины и формированию ее тувинского варианта.

⁴⁸⁹ Базарон Э.Г. Очерки тибетской медицины. — Улан-Удэ, 1992. — С. 19.

⁴⁹⁰ Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Туву. — М.; Л., 1930. — С. 87.

⁴⁹¹ Там же. — С. 86–87.

⁴⁹² Островских П.Е. Оленные тувинцы // Северная Азия. — М., 1927. — Кн. 5–6. — С. 88–89.

⁴⁹³ Цит. по: Монгуш М.В. Ламаизм в Туве... — С. 110.

В то же время тувинские ламы достаточно умело сочетали тибетскую медицину с народной. Им были известны народные способы отваривания лекарственных трав в бульоне баранины или вместе с лопаткой барана, в чае, молоке и т.д. В своей практике они часто прибегали к веками отработанным и испытанным средствам народной медицины. Корень женьшеня, например, прописывали в виде водных настоев и отваров. Есть сведения, что иногда его настаивали на молочной водке, в более поздние времена — на спирте. Из Китая завозились ягоды китайского лимонника, которые принимали в виде порошка или настоя от многих форм легочных заболеваний. Широкой популярностью пользовалась облепиха как противоцинготное средство; отвары из ее плодов применяли наружно для лечения кожных заболеваний, а листья облепихи — при ревматизме и подагре. Ягоды брусники прописывали при авитаминозах, гастритах и гипертонии; черную и красную смородину — при язве желудка, простудных заболеваниях, водянке, золотухе у детей. Черемуха была известна как средство против диареи, а ее кора — как мочегонное и потогонное средство. Лекарственными растениями считались различные виды корнеплодов, которые регулярно употреблялись в пищу в свежем или сушеном виде: кандык, сарана, стебли черемши, дикий лук и т.д.⁴⁹⁴

Ламы-лекари накопили довольно богатый арсенал народных лекарственных средств животного происхождения. При некоторых заболеваниях они рекомендовали употреблять мясо в полусыром виде, объясняя это лучшей сохранностью в нем белков, жиров и углеводов. Корь ламы лечили так называемой живой кровью, которую брали у живой козы; больной пил кровь по одной пиале несколько раз в день с перерывами в два дня. При болезнях ушей ламы вливали в них подогретое топленое масло. Медвежью желчь в виде порошка или настоя прописывали при сложных заболеваниях печени и желудочно-кишечного тракта. При переломе трубчатых нижних и верхних конечностей их обертывали шкурой свежезарезанной козы или овцы и перевязывали жгутами. Высохшая шкура приобретала крепость гипсовой повязки⁴⁹⁵.

Ламы-лекари знали также немало препаратов минерального происхождения: мумие, мел, поваренная соль, сулема, аморфная красная железная руда, медный купорос, столовая сода. Раствором поваренной соли промывали гноящиеся раны, язвы на теле лечили присыпкой из медного купороса.

В лечебных целях широко использовались природные термальные и радоновые минеральные источники — аржааны, а также солено-грязевые озера, которые были известны еще задолго до проникновения буддизма и тибетской медицины в Туву. Шаманы объясняли целебную силу аржаанов проявлением воли добрых духов. Ламы приписывали действие минеральных источников божественной воле Будды, изображения которого часто высекались близ них на скалах. Некоторые авторы утверждают, что источники, которые находились рядом с монастырем, являлись частью его хозяйства. На них воздвигались срубы-ванны, желоба и другие простейшие постройки. Ламы прописывали больным лечебные процедуры, указывали, какие воды пить, в каких купаться, и «считались... очень сведущими в курортологии»⁴⁹⁶.

Относительно лечения на источниках у тувинцев существуют определенные правила. Для достижения максимального эффекта их надо посещать три года подряд, каждый раз увеличивая срок пребывания на 7 дней. Так, в первый год на аржаане проводят не менее 7 дней, на второй — 14, на третий год — 21 день. После каждого курса лечения в знак благодарности принято совершать жертвоприношения духу — хозяину источника.

⁴⁹⁴ Дулов В.И. Исторический, социально-экономический очерк Тувы XIX-XX вв. — М., 1960. — С. 106.

⁴⁹⁵ Шабаетов М.Г. Очерки истории здравоохранения Тувы. — Кызыл, 1975. — С. 31–32, 46.

⁴⁹⁶ Маслов П.П. Конеч Урянхая. — М., 1933. — С. 81; Блюменфельд А.О. Курортные богатства Тувы. — Кызыл, 1957. — С. 5.

В арсенале тибетской медицины особое место занимали физические методы лечения. Тувинские ламы часто применяли кровопускание при некоторых инфекционных заболеваниях, высоком артериальном давлении, различного рода лихорадках. Кровопускание делалось из кровеносных сосудов височной области, нижних конечностей, предплечья или нижней поверхности языка. Лечебный эффект этой процедуры ламы объясняли функциональным обновлением крови⁴⁹⁷. При различных отеках, психических расстройствах, потери памяти, язвенных поражениях кожи использовали прижигание. При застойных явлениях в организме прописывали массаж. Из хирургических методов ламы-лекари владели умением вправлять вывихи, делать вытяжку при переломах костей, вправлять суставы, вскрывать гнояники. Из хирургических инструментов они чаще всего пользовались специальными щипцами, иглами, скребками, пинцетами и др.

Оценивая состояние здоровья тувинцев в начале XX в. и в первые годы после вхождения Тувы в состав СССР, все исследователи почти без исключения отмечают, что среди них «свиристествовали туберкулез, сифилис и другие болезни... Заболеваемость чесоткой составляла свыше 30–35%»⁴⁹⁸. Часто встречались сибирская язва, пораженность гельминтами. Региональной патологией были бруцеллез, эхинококкоз и другие болезни, передающиеся через животных⁴⁹⁹.

В 1926 г. в Кызыле существовала только одна тибетская больница на 13 коек, которая не могла удовлетворить потребность населения в медицинской помощи. Кроме того, ощущался острый дефицит квалифицированных лам-медиков, а «лечение» неграмотными ламами не только приводило зачастую к летальному исходу, но и дискредитировало тибетскую медицину в глазах нового правительства Тувы, которое к тому же взяло курс на борьбу с религией, выразившийся прежде всего в крушении монастырской системы образования. В результате этой целенаправленной политики тибетская медицина постепенно была полностью вытеснена. На смену ей пришла европейская медицина, которой удалось за сравнительно короткий срок достичь значительных успехов в лечении многих инфекционных заболеваний.

В период Тувинской Народной Республики в деле здравоохранения произошла настоящая революция. В крупных населенных пунктах были открыты небольшие лечебницы, появились родильные дома, регулярно осуществлялась поставка медикаментов из России, местные юноши и девушки отправлялись в медицинские учебные заведения Советского Союза. Все эти мероприятия положили конец существованию тибетской медицины в Туве и надолго определили статус европейской медицины как единственно верной, научно обоснованной системы знаний.

Между тем в сравнительном плане обе медицины стали изучаться совсем недавно. Принципиальное различие между европейской медициной и тибетской состоит в том, что первая работает на уровне физического тела, поскольку представляет собой сугубо материалистическую систему знаний, в то время как вторая, напротив, располагает знаниями о скрытых, энергетических механизмах на уровне тонкого тела, которые не всегда воспринимаются органами чувств и требуют более глубокого знания законов духовного мира. Именно поэтому тибетская медицина часто бывает сильнее в плане понимания причины болезни и способов ее коррекции. Если целью европейской медицины является снятие симптомов болезни, то тибетская занимается достижением относительного баланса трех гун и пяти махабхут, чем ликвидируется причина заболевания; в тибетской медицине присутствует то, чего нет в европейской, т.е. объединяющей концепции и целостной системы лечения. Из-за этой разницы между ними долгое время шло противостояние. Это позволяло некоторым исследователям беспартийно заявлять, что тибетская медицина не имеет понятия о диагностике, ее

⁴⁹⁷ Кириллова Н.В. Современное значение тибетской медицины как части ламайской доктрины. — СПб., 1892. — С. 35.

⁴⁹⁸ Липанов Р.Г. Здравоохранение в Туве // Советская медицина. — 1950. — №10. — С. 30.

⁴⁹⁹ Шабаев М.Г. Очерки истории здравоохранения Тувы... — С. 22–23.

лекарства устраняют лишь внешние признаки заболеваний, а ламы, занимаясь невежественным «лечением», не только обкрадывали народ, но и затемняли его сознание суеверными представлениями о чудодейственных силах природы⁵⁰⁰. Более ярые противники считали, что преступная деятельность лам-лекарей «способствовала росту социальных и эпидемических заболеваний среди населения»⁵⁰¹. Непониманию и искажению тибетской медицины способствовали также далекие от совершенства переводы ее источников. Критически оценивая работы первых исследователей трактатов тибетской медицины, известный востоковед Е.Е.Обермиллер справедливо заметил, что при изучении и переводе оригинальных медицинских источников не было уделено достаточного внимания правильной передаче и интерпретации не только специфических терминов, но и основных положений, излагаемых в них, а буквальный перевод часто был непонятным и создавал совершенно превратное представление об источнике в частности и тибетской медицине в целом⁵⁰².

Только в последнее время ученые стали признавать, что хотя европейская медицина достигла высокого уровня диагностики на современной аппаратуре, разработала широкий ассортимент самых разнообразных лекарственных препаратов, на самом деле она зашла в тупик. Чем дальше она идет по пути химиотерапии, тем больше возрастает иммунодефицитное состояние у пациентов, тем больше увеличивается процент хронических и аллергических заболеваний. При таком положении современные медики вынуждены были обратиться к традиционной восточной медицине, заново исследовать ее приемы и методы лечения, некоторые из них даже внедрить в повседневную практику. Особой популярностью пользуются такие ее методы, как точечный массаж, иглотерапия, гомеопатия, кровопускание, ароматотерапия, различные виды дыхательных техник. Все они успешно применяются в ведущих клиниках и лечебных учреждениях страны.

В условиях возрождения буддизма в Туве тибетская медицина, которая в прошлом была частью буддийского учения и традиционной культуры тувинцев, имеет реальный шанс быть востребованной вновь и обрести, таким образом, новую жизнь в качестве альтернативной медицины. Подобная тенденция наблюдается в соседней Бурятии, где уже несколько лет успешно работают два тибетских монаха-медика, которые сочетают врачебную практику с преподавательской деятельностью. Также в Институте тибетской медицины и астрологии в Дхарамсале, в Северной Индии, осуществляется подготовка студентов из Бурятии и Калмыкии — будущих специалистов тибетской медицины. Вопрос об учебе тувинских юношей и девушек в этом институте пока только решается.

⁵⁰⁰ Блюмендфельд А.О. Курортные богатства Тувы... — С. 4–5; Шабаетов М.Г. Очерки истории здравоохранения Тувы... — С. 43.

⁵⁰¹ Момбужай М.К. Развитие тувинской национальной культуры // 25 лет Тувинской национально-освободительной революции. — Кызыл, 1946. — С. 61.

⁵⁰² См.: Базарон Э.Г. Очерки тибетской медицины... — С. 4.



Буддийская ниша в Чаа-Холе.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные в настоящей работе проблемы проникновения, распространения, становления и развития буддизма в Туве отнюдь не исчерпывают всех вопросов, связанных со спецификой тувинского буддизма как одной из национальных разновидностей этой древней мировой религии. Тема сама по себе настолько обширна и неисчерпаема, что практически любой из поставленных в монографии вопросов может быть изучен намного шире и глубже, т.к. на каждом новом этапе развития общества роль, значение и место религии, как правило, пересматриваются и переоцениваются с новых позиций.

Анализ конкретного материала по истории буддизма в Центральной Азии позволяет дать ее периодизацию в виде трех основных этапов: 1) с VI в. по вторую половину VII в.; 2) с начала XIII в. по первую половину XIV в.; 3) со второй половины XVI в. по конец XVII в.

На первом этапе произошло мимолетное знакомство исторических предков тувинцев — тюрков — с буддизмом, к которому их приобщили уйгуры, но оно не оставило глубокого следа. Второй этап характеризовался широким распространением буддизма в Монгольской империи, в состав которой входили тувинские родоплеменные группы. Особая заслуга в этом принадлежала императору Хубилаю, который придал

буддизму статус государственной религии монгольской династии Юань. После его смерти наблюдался некоторый спад интереса монголов к своей религии, но она все-таки не была утрачена ими окончательно. На третьем этапе отмечалось активное возрождение буддизма в монгольском государстве Алтын-ханов, во время которого население Тувы вновь соприкоснулось с ним. По справедливому мнению многих исследователей, это была самая крупная и широкомасштабная волна распространения буддизма в Центральной Азии. Если применительно к Туве первые два этапа были всего лишь попытками утвердить буддизм, не имевшими должного результата, то благодаря третьему были созданы все необходимые предпосылки для успешного внедрения его в тувинскую среду.

Цинский период в истории Тувы оказался наиболее благоприятным для становления тувинского варианта буддизма. В это время между светской властью и сангхой существовали самые тесные связи при сохранении общего принципа примата светской власти над духовной. Тувинские правители контролировали и регулировали деятельность сангхи, а высшее руководство монашеской общины принимало участие в их делах, но никогда в течение полутора веков, светская власть и буддийская сангха не противостояли друг другу. Для этого периода особенно характерна заинтересованность двух ветвей власти во взаимной поддержке. В это время сангха значительно укрепила и свои экономические позиции. Росло число монастырей, их хозяйств, увеличивалась численность лам. Сангха к тому же имела полную монополию в области образования, т.к. в нее входила более грамотная часть населения, а монастырские школы служили центрами образования, культуры и торговли.

Социальная роль буддизма и буддийской сангхи в это время заключалась главным образом в том, чтобы создавать, поддерживать и укреплять духовное, религиозно-этическое единство между высшими и низшими слоями общества. Поэтому буддизм в некотором смысле можно рассматривать не только как религиозное мировоззрение, но и как одну из сторон жизни традиционного общества, в котором он создал определенные образцы поведения, систему социальных взаимоотношений, эстетических вкусов, мирозерцания и отношения к действительности.

Период Тувинской Народной Республики, последовавший за Цинским, стал самым драматичным в истории тувинского буддизма, когда все буддийские храмы на территории страны были полностью уничтожены, а ведущие представители сангхи репрессированы.

Вхождение Тувы в состав СССР ознаменовало новый этап в истории тувинского народа. Объективно советский период был временем больших достижений в социально-экономической, политической и культурной жизни тувинского общества, что признано не только исследователями, но и самими тувинцами. Но идеология массового атеизма, которой следовало все население Союза, сыграла свою роковую роль. Под ее влиянием тувинцы утратили многие ценности своей традиционной духовной культуры, в том числе и буддийского учения.

Обобщенный в монографии материал хронологически замыкается процессом возрождения буддизма, начатым в республике в 1990-х годах и продолжающимся по сей день. Ограничившись исследованием достаточно длительной истории буддизма в Туве и социально-политической роли его институтов, автор не имел возможности осветить другие вопросы, связанные с тувинским буддизмом, такие, например, как влияние буддизма на тувинское искусство, место буддизма в современной культуре тувинцев, роль буддизма как интегрирующего фактора в процессе формирования нового общества и новых общественных отношений. Думается, что подобные вопросы должны стать предметом специального изучения, и хочется надеяться, что такие исследования будут осуществлены в будущем, равно как и изучение буддизма в Туве во все последующие этапы его существования после XX в.