



О.М. Хомушку

РЕЛИГИИ В ТУВЕ

история
и современность

НАУКА
— 1727 —

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ТУВИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION
OF THE RUSSIAN FEDERATION
TUVAN STATE UNIVERSITY

O.M. KHOMUSHKU

RELIGIONS IN TUVA

HISTORY
AND MODERNITY



NOVOSIBIRSK
«NAUKA»
2024

О.М. ХОМУШКУ

РЕЛИГИИ В ТУВЕ

ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННОСТЬ



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
2024

УДК 82-97
ББК 86.2
Х76

Хомушку О.М. Религии в Туве: история и современность /
О.М. Хомушку. — Новосибирск: Наука, 2024. — 176 с.
ISBN 978–5–02–041542–3.

В монографии представлена история возникновения и развития религиозных верований в Туве. Описано уникальное явление религиозного синкретизма, возникшее в результате взаимовлияния и взаимодействия всех автохтонных верований с пришедшим буддизмом. Показана непростая история взаимоотношений государства и религиозных институтов в годы существования Тувинской Народной Республики (1921–1944) и в 50–70-е годы XX в. Дан анализ современных этноконфессиональных процессов в регионе.

Работа написана на основе архивных материалов, социологических опросов, проводимых автором на протяжении многих лет.

Книга представляет интерес для специалистов в области истории, философии, религиоведения, а также для широкого круга читателей.

Табл. 4. Ил. 54. Библиогр.: 149 наименов.

Khomushku O.M. Religions in Tuva: History and Modernity /
O.M. Khomushku. — Novosibirsk: Nauka, 2024. — 176 p.

The history, origin and development of religious beliefs in Tuva are presented in the monograph. A unique phenomenon is also described, it was called the religious syncretism, which appeared as a result of the mutual influence and interaction of all autochthonous beliefs with the Buddhism that had come to the region. The separate part of the study is devoted to the difficult history of the relationship between the state and religious institutions in the years of the Tuvan People's Republic (1921–1944) and in the 1950–1970s of the XX century. A detailed analysis of modern ethno-confessional processes in the region is presented

The work is based on archival materials and sociological surveys that have been conducted by the author over the years.

It will be of interest to both specialists in the field of history, philosophy, religious studies, as well as to a wide range of readers.

Tab. 4. Ill. 54. Ref. 149.

Рецензенты

доктор философских наук *А.А. Базаров*

доктор исторических наук *А.А. Маслов*

Утверждено к печати Научно-техническим советом
Тувинского государственного университета

ISBN 978–5–02–041542–3

© Тувинский государственный университет, 2024

© О.М. Хомушку, 2024

© Редакционно-издательское оформление.
ФГБУ «Издательство «Наука», 2024

ОТ АВТОРА

В данной монографии продолжены исследования автора, изложенные в работе «Религия в истории культуры тувинцев», изданной в 1997 г. Прошло время, многое с тех пор изменилось, бурные процессы 90-х годов прошлого века перешли в более планомерное течение сегодняшних дней. Вместе с тем жизнь не стоит на месте, развиваются традиционные религиозные направления, появляются новые. Возникла необходимость в рефлексии этих новых явлений и процессов, обусловленная изменениями, происходящими сегодня в нашем обществе. Это касается не только общественно-политической жизни, которая то и дело ставит нам новые вопросы, заставляющие принимать вызовы времени, будь то мировая пандемия, сложные международные геополитические процессы или проникающая во все сферы нашей жизни цифровизация, требующая новых знаний и даже иного отношения к уже известным вещам. Данные процессы затрагивают и духовную сферу общества, которая сегодня тоже не может не претерпевать серьезные изменения: меняются ценности, казавшиеся ранее незыблемыми, формируются новые. Но есть вещи, которые остаются неизменными, к ним относятся и культурные традиции, в том числе и этноконфессиональные, а сами религиозные системы, ставшие частью духовной культуры того или иного этноса, служат неким аккумулятором и ядром сохранения этого этноса. Несмотря на многообразие традиций, у них есть объединяющее начало, позволяющее говорить о возможности и необходимости диалога в наше непростое время, это начало — общечеловеческие ценности, присутствующие во всех конфессиях, независимо от того, к какому этносу они принадлежат.

Сегодня мы можем говорить уже не о возрождении религиозных традиций и восстановлении религиозных институтов, хотя, думаю, что этот процесс еще далеко не закончен, скорее, речь может идти о сохранении традиции у молодежи в современном, так быстро изменяющемся мире. Как сделать так, чтобы она не утратила интерес к тому, что дорого старшему поколению, как продолжить линию преемственности и сохранить ее в дальнейшем? А для этого необходимо знать свою историю, свою культуру, ее духовную составляющую. Надеюсь, что данная работа в какой-то степени поможет найти путь к развитию личности во всех сферах бытия.

ВВЕДЕНИЕ

Сложные изменения в политической, экономической, социальной и духовной жизни, произошедшие за последние десятилетия, заставили по-новому посмотреть на многие религиозоведческие проблемы. Будучи своеобразным способом освоения человеком мира, религия всегда выступала и выступает той составной частью культуры, которая постоянно в процессе развития меняет свои формы, сбрасывает одни, облекается в другие. Именно поэтому новые культурные эпохи связаны с рождением новых религий или каких-либо религиозных образований. Нельзя ни поставить, ни решить вопроса об эволюции религии, не выявив ее место в системе общественных явлений. Изучение конкретных религиозных систем различных этносов открывает возможности для такого осмысления.

Проблема сохранения и воспроизводства культуры, всех ее достижений волнует многих. Что такое культура вообще? Прежде всего, это совокупность тех духовных и материальных ценностей, которые вырабатываются, создаются человечеством постоянно. С полным правом мы относим сюда и религию. Процесс насильственного забвения значительной части культурного наследия каждого народа приводит к серьезным последствиям. Особенно это касается народов, численность которых не так велика по сравнению с другими, а территория расселения очень компактна. Процесс идеологизации всего, что было связано с религиозным комплексом (включающим не только религиозные отношения, но и культ, организации), происходивший в Туве в 30–80-е годы прошлого века, привел к утрате значительной части национальной культуры тувинцев [Хомушку, 1998].

Религия в Туве как составная часть культуры во все времена занимала в жизни простого человека очень важное место, но это не всегда осознавалось. Именно здесь получило свое развитие сплетение буддийско-шаманских ритуалов, причем это был не простой процесс поглощения одной, стадийно более развитой религией, местных верований, но достаточно равноправное сосуществование мировой религии и традиционных автохтонных

верований, что само по себе достаточно уникально [Хомушку, 2006].

Изучением эволюции религии, феноменов религиозного синкретизма, присущих религиозным формобразованиям, занимались многие зарубежные философы, религиоведы, этнологи и историки культуры как в прошлом веке, так и в нынешнем — К. Леви-Стросс [1980], Э. Тайлор [1988], М. Элиаде [1994], К. Доусон [2000], А. Greeley [1994] и др. В работах этих авторов анализируется большой исторический материал, подчеркивается невозможность освещения развития религии без рассмотрения взаимодействия, контактов и синкретизации различных ее форм.

В современной отечественной и зарубежной литературе наиболее актуальными становятся проблемы трансформации религии в ходе социальных перемен, так как при этом каждая религия выполняет определенные социально-идеологические функции и обслуживает различные сферы практической и интеллектуальной деятельности. Оценивая религию как сложное социокультурное образование, авторы применяют конкретно-исторический подход к анализу роли религии, ее эволюции в жизни общественных образований. Ряд работ фиксирует социологические исследования в области религии, объектом исследования выступает религиозное сознание и поведение в процессе модернизации общества современной России [Васильев, 1983; Ерасов 1990].

Религия представляет собой сложное, внутренне противоречивое, исторически изменяющееся общественное явление. Она охватывает не только сферу духовной жизни (религиозное сознание), но и область практических отношений (культовая деятельность — религиозные организации — религиозные отношения), причем обе эти стороны в религии органически взаимосвязаны, образуют определенную систему — относительно устойчивую и одновременно динамичную, исторически подвижную, детерминированную соответствующими социальными условиями, и, в свою очередь, оказывающую определенное воздействие на них. Под эволюцией религии, мы, прежде всего, подразумеваем процесс изменения содержания, структуры старой системы и образование новой, имеющей субординацию своих элементов, что происходило и в Туве (от автохтонных религиозных верований до возникновения буддийско-шаманского синкретизма).

Вопросы религиозности населения соотносятся также с проблемой корреляции духовного, религиозного и конкретно-практического, светского. Особую роль в этом плане играют этничес-

кий и религиозный состав населения, а также экономические и политические факторы. Целесообразным в этом случае будет цивилизационный подход, которого в отечественном религиоведении придерживаются Б. Ерасов, Л. Васильев и др. Так, с точки зрения Л. Полонской [1993], можно говорить и о региональных цивилизациях, имея в виду в первую очередь «территориально ограниченный географический ареал с определенным образом жизни и духовными ценностями, изначально связанными с определенной религией и в своих важнейших признаках сохранившихся до настоящего времени» [Гараджа, 1995]. Кроме того, в современном обществе наступил период новых религиозных исканий, происходит трансформация религиозных ориентаций, поэтому приобретает новое звучание и проблема соотношения религиозного и светского.

В монографии рассмотрены становление и развитие автохтонных религиозных систем в Туве, формировавшихся на протяжении довольно длительного периода, показана специфика традиционных религиозных верований, включающих кроме шаманизма различные дошаманские культы (промысловые, культы хозяев местности и т.д.), дана характеристика религиозно-синкретичного образования, сложившегося в Туве на основе ассимиляции пришедшего сюда буддизма с местными верованиями. На основе социологических исследований, результатов личного наблюдения, анализа полученных материалов показаны особенности развития религиозного комплекса в республике на протяжении последних десятилетий, даны характеристика современного состояния и факторы воспроизводства религиозности, некоторые тенденции ее развития.

В книге также использованы материалы архивов, информационных отчетов о деятельности религиозных организаций в республике с 1944 по 1990 г. — период жесткого контроля и ограничений в регистрации религиозных общин и групп, методы исследования, разработанные отечественными авторами, дающие общую концептуальную основу [Бакаева, 1989], и данные ученых других регионов, этнически родственных Туве [Вайнштейн, 1961, 1964].

С.И. Вайнштейн [1964] и В.П. Дьяконова [1975, 1977] обобщили этнографические и археологические материалы по тувинским народным верованиям, касающиеся техники шаманского камлания, экстатического общения со сверхъестественным миром, а также комплексного исследования погребального обряда ту-

винцев. К значительным работам следует отнести монографию Н.А. Алексеева [1984], давшего довольно полную картину ранних форм религии народов Сибири (в том числе и тувинцев). М.Б. Кенин-Лопсан [1987, 1993, 2006] опубликовал большой этнографический материал, раскрывающий богатство и образность многочисленных шаманских мистерий. М.В. Монгуш [1992] впервые дала характеристику истории развития буддизма в Туве и проанализировала его значение и роль в истории культуры Тувы.

Данная работа в определенной степени продолжает исследования историко-этнографического характера по Туве, которые дали общую оценку традиционных религиозных верований, распространению буддизма в республике. Однако полученные нами результаты социологических исследований, архивные материалы и т.д. позволили конкретизировать характеристику современного состояния религиозности, проблемы взаимоотношения государства и религии в Туве.

В книге также достаточно подробно анализируются материалы Первого Всетувинского буддийского собора, проходившего в Туве в 1928 г. и оказавшего большое влияние на общественную жизнь того периода, и хотя в последнее время появилось достаточно много публикаций архивных материалов данного съезда, нам представляется, что эта тема по-прежнему интересна и актуальна.

Отмечается односторонний характер оценки религии в отрыве от остальных элементов духовной культуры, когда акцент делался на идеологическое использование религии (в частности, буддизма в Туве) правящей элитой в своих определенных целях или же когда религия начинала рассматриваться исключительно как панацея от всех бед, что тоже не может быть абсолютно верным подходом. Несомненно, эти моменты присутствуют, и они достаточно очевидны. Но объективный подход требует рассмотрения интегрирующего влияния религии на различные сферы общественного развития. В монографии представлено теоретическое и фактологическое обоснование данного положения. Установка на исторический подход к рассмотрению религии как явления социокультурной жизни позволяет до известной степени преодолеть былую предвзятость и односторонность по этому вопросу.

Следует отметить, что само исследование носит междисциплинарный характер, поскольку включает и этнографические, и историко-архивные, и социологические материалы.

В настоящий момент, когда процессы, затрагивающие духовную жизнь современного общества, претерпевают серьезные изменения, а информатизация и цифровизация охватили все сферы нашей жизни, возникает необходимость нового анализа уже, казалось бы, ставших традиционными систем ценностей. Не отказ от них, но понимание, какое место в современном мире они сегодня занимают. Как сегодня религия, религиозные традиции влияют на мировоззренческие ориентации современного общества, насколько молодежь, следуя этим традициям, осознает их концептуальную значимость? Анализ конкретного материала поможет глубже уяснить эти непростые вопросы.

АВТОХТОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Автохтонные (в монографии мы будем употреблять термин «автохтонные религии», т.е. религии, сформировавшиеся именно на данной территории, от греч. авто — сам и хтонос — земля, наравне с термином «традиционные религиозные верования», которыми можно считать шаманизм и тенгрианство, а затем буддизм, пришедший в Туву в более позднее время, постепенно ставший тоже частью традиционной культуры тувинцев и сегодня также может считаться традиционной религией тувинцев, хотя и не автохтонной) религиозные верования тувинцев уже давно стали предметом исследования ученых — этнографов, историков, философов [Вайнштейн, 1964]. И если раньше шел процесс накопления сведений об этих верованиях, то уже в конце XX в. много внимания стало уделяться теоретическому осмыслению и анализу имеющихся сведений о религиозных представлениях и обрядах.

Итак, что же следует отнести к автохтонным религиозным верованиям тувинцев, и вообще, что необходимо понимать под «автохтонными религиозными верованиями»?¹. Очевидно, что для того, чтобы систематика религиозных верований и обрядов носила не абстрактный и искусственный характер, а вела исследователя к пониманию самой сущности и происхождения религии и отдельных ее форм, необходимо, чтобы она опиралась на существенные признаки изучаемого предмета, считалась с естественной и объективной группировкой явлений, с их реальными историческими связями [Хомушку, 2006а, б].

Конкретные исследования показывают, что отдельные религиозные верования существуют не в безвоздушном пространстве, они связаны между собой, а также с определенными обрядами, т.е. с культовой практикой, наконец (и это самое существенное), всегда бывают связаны с определенными видами деятельности

¹ В монографии «Религия в истории культуры тувинцев» [Хомушку, 1998] использовался термин «традиционные религиозные верования», мы решили скорректировать его, поскольку в настоящее время буддизм, ставший частью духовной культуры тувинского общества, вполне может претендовать на включение в систему традиционных религиозных верований тувинцев.

людей и (или) с определенным типом общественных отношений. Вне этих реальных связей верования не существуют и не могут существовать.

Религиозные представления никогда не ограничиваются сферой индивидуальных переживаний и действий, они всегда выражаются в тех или иных фактах общественного порядка. Именно поэтому в общественном быту, в культурном укладе каждого народа, а тем самым и в его религиозных верованиях есть наследие прежних эпох [Дашковский, Овчинников, Хомушку и др., 2017].

Традиционное мифологическое мышление формировало и осваивало нормы поведения, жизненные цели, быт, пристрастия и устремления тувинцев. В этом случае можно говорить о взаимосвязи трех основных мировоззренческих аспектов — обыденного, религиозного и философского. Эта связь тем более велика, что сами автохтонные религиозные верования не различают сакральное и светское, распространяя свою регламентацию на все стороны повседневности.

Если попытаться вскрыть составные части, из которых сложились отдельные исторические религии, — национальные и мировые, то в значительной мере можно понять и специфику данной религии. А эти составные части в итоге представляют те автохтонные верования и культы, которые были свойственны родоплеменным группам, влившимся в состав данного народа, данной этнической группы. Таким образом, к автохтонным религиозным верованиям тувинцев мы относим различные магические поверья и обряды, обожествление сил природы, почитание животных, элементы тотемизма, религиозные представления о рождении и смерти человека, промысловые культы, а на более поздних ступенях развития — шаманизм [Токарев, 1990]. Под культом мы подразумеваем вид религиозной деятельности, объектом в которой выступают осознаваемые в форме религиозных образов силы, господствующие над людьми в их повседневной жизни [Дашковский, Овчинников, Хомушку и др., 2017].

Территория современной Тувы была районом прилива и отлива различных групп населения. Сосредоточение абсолютного большинства тувинских племен на одной исконной и довольно четко ограниченной территории, наряду с древним распространением на этой территории тюркского языка, послужила важным фактором в формировании тувинской народности. Тувинцы населяли бассейн Верхнего Енисея: южные склоны Саян,

Танну-Ола, и окруженные этими горными хребтами пространства и речные долины. Территория Тувы входила в состав Тюркского каганата, Уйгурского, а затем Кыргызского ханства и Киданьской империи. С начала 13 в. в течение пяти с половиной столетий тувинцы были под властью монгольских феодалов, с середины 18 в. — под властью маньчжурской династии Китая [Анайбан, Маннай-оол, 2013].

В административном отношении Тува была разделена на четыре кожууна (Тесингольский, Хемгольский, Тожинурский, Хубсугулнурский) [Сердобов, 1971]. В свою очередь, кожуун делился на сумоны и арбаны (более мелкие административные единицы). Разделение Тувы на сумоны, кожууны и арбаны проходило на основе родоплеменного деления, так как сумон, например, назывался или именем группы, из которой он состоял, или именем одной из входящих в него групп.

Общее самоназвание тувинцев, одного из существенных показателей сложения народности, отразило процесс этнической и территориальной консолидации [Сердобов, 1971]. В начале XX в. в литературных источниках тувинцы именовались либо сойотами, либо урянхайцами. Обобщенное название «сойоты» (множественное число в монгольском языке от слова «сойон») Е. Яковлев [1990] связывал с именем Саянской земли и племени саянов (соянов). Г.В. Ксенофонтов считал слово «урянхай» по происхождению тунгусским, означающим «олень», Г.Н. Потанин связывал имя Урянхай (Уранга, Урянх) со словом «медведь» [1883]. И все же, по справедливому замечанию Н.А. Сердобова [1971], «...термины соет, урянхаец не были самоназванием ни всего тувинского народа, ни какой-либо его части. В эти термины различные круги вкладывали различный смысл и давали им разное этимологическое толкование» (с. 239–240). Укрепление же феодальных отношений, территориальных связей содействовало распространению и закреплению этнонима тыва-кижи (букв. — тувинский человек), что произошло примерно в XVIII — начале XIX в.

Основной отраслью хозяйства тувинцев было скотоводство, земледелие же (прежде всего в долинах рек Хемчик и Улуг-Хем) было древним, но подсобным скотоводству видом хозяйства. Охота, наряду с оленеводством, была главным занятием тоджинцев и терехольцев, в остальных районах она имела большое, но все же второстепенное значение. Рыболовство находилось в зачаточном состоянии, развивалось преимущественно в Тодже.

Основным видом жилища у степняков-кочевников была войлочная юрта, а у охотников-оленьеводов — конический чум из жердей, покрытых шкурами животных или корой лиственницы, а чаще всего — специально обработанной берестой. В данном случае можно говорить о том, что пространственное решение жилища имело очень важное значение для традиционной культуры тувинцев. По замечанию М. Элиаде [1994], «жилище всегда освящено в силу того, что оно представляет собой *imago mundi* (лат. — картина, образ мира), а мир есть божественное творение». Так, пространство юрты включало в себя определенные сакральные символы — деление на две половины, сосредоточение всех предметов вокруг очага — символического центра жилища, верхнее отверстие для вывода дыма и т.д. Наиболее почетное место в юрте — напротив входа, позднее, с приходом буддизма в Туву, здесь стали устанавливать низенькие столики — алтари (ширээ). Интерес представляют также сведения о членении жилища в соответствии с названиями 12-летнего животного цикла [Вайнштейн, 1991].

Специфика образа жизни, связанная географическими условиями, не могла не оказать влияния и на своеобразие религиозных верований, сформировавшихся на территории Тувы. Исследования по культуре первобытного общества свидетельствуют, что первой формой общественного самосознания человека было родовое и родоплеменное сознание, когда индивид осознавал себя в органическом родстве не только с родом, но и с окружающими его силами природы, животным миром. При этом практически духовное освоение мира в мировоззрении человека осуществлялось через его удвоение — на мир посюсторонний и потусторонний.

У тувинцев олицетворение природы, а именно природа — первый объект, вызывающий у человека чувство соподчинения, сопричастности, также покоилось на основе древних дуалистических мифологических представлений, свойственных ранним ступеням развития общественного сознания. Согласно этим представлениям, у каждого объекта или явления окружающей природы: реки, горы, дерева и т.д. имелся свой хозяин, который в воображении человека был самостоятельным, но нечеловеческим существом, как бы слившимся с данным объектом или явлением. Любопытно, что этот примитивный дуализм отличается от дуализма духа и материи в философском смысле тем, что хозяин предмета или явления природы — самостоятельное и не-

человеческое существо — выступал в материализованном образе или виде.

К числу религиозных культов, сохранившихся на территории Тувы, следует отнести многочисленные магические обрядовые действия, которые имеют целью влиять на тот или иной материальный предмет или явление. Так, считалось, что если употребить в пищу какую-либо часть животного, то человек приобретет соответствующие качества (например, если у живой лисицы вырвать и съесть глаза, то человек приобретет чуткость и зоркость лисицы, не будет сонливым) [Яковлев, 1902]. У тувинцев-тоджинцев существовало поверье, что на погоду могут влиять определенные камни. Такие камни находили в зубу глухаря или животных. Камень хранился, завернутым в материю [Алексеев, 1980]. Считалось, что владелец камня, прибыв на место охоты осенью, мог вызвать снегопад, т.е. изменить время года для более удачной охоты.

Наряду с наделением магическими свойствами предметов и явлений у тувинцев бытовали представления о духах — хозяевах отдельных объектов — гор, рек, озер, отдельных деревьев и т.д. По своему происхождению и назначению почитаемые места отличались друг от друга. Особым уважением пользовались духи — хозяева горных перевалов. В их честь на самой вершине горы или около нее сооружали специальные оваа — кучу камней или сухих деревьев. На этом месте совершались моления, хозяину оваа преподносились дары — пища, вино (арага), на деревья и кустарники, находящиеся рядом, путник должен был привязать чалама — узкую матерчатую ленту. У наиболее почитаемых мест совершались не только индивидуальное, но и коллективные моления, также сопровождаемые различными подношениями для умиротворения хозяина местности.

Так, у тувинцев-тоджинцев было принято следующее обращение: к оваа, расположенному на священной горе, направлялись ночью. Собиралось много народа, поднимались на перевал, где имелся оваа. Утром до восхода солнца садились лицом к востоку. Перед восходом солнца вставали, располагались полукругом и, стоя на полусогнутых ногах, сложив ладони, поворачивались во все стороны, молясь об удаче на охоте, здоровье. Обращались к хозяину тайги: «Коричневое оваа Угерты, до которого можно ехать 3 дня. Сберегай мою жизнь, чтобы мы жили благополучно. Как утренняя заря, как луч восходящего солнца» [Вайнштейн, 1961]. Таким образом, почитание духов — хозяев гор, горных

перевалов было своеобразной мифологизацией естественных природных препятствий, которые приходилось преодолевать человеку. Перевалить через особенно трудный и опасный перевал всегда означало либо оставление позади себя опасности, либо встреча с новыми, еще неизвестными трудностями. Вполне естественным было обращение к предполагаемому хозяину, от которого зависел удачный путь человека. Кроме того, образ горы в мировоззрении людей в то время ассоциировался со старшим, главным членом рода, от деятельности которого зависели благополучие всех остальных членов, удача в делах и здоровье.

Существовали также духи — хозяева воды, к ним относились хозяева рек, озер, особым почитанием пользовались целебные источники — аржааны. Следует отметить, что благосклонное отношение духов — хозяев воды к человеку зависело не в последнюю очередь от чистоты воды. Таким образом, подобное действие носило не только культовый характер, но и определенную смысловую этическую нагрузку — единение человека с природой, бережное отношение к окружающей среде.

Иногда «почитание источника объединялось или сочеталось с почитанием отдельных деревьев, растущих вблизи родников или истоков рек. Это особенно относится к деревьям, внешний вид которых отличается от обычных формой ствола или ветвей. В качестве такого примера можно указать на многоствольные деревья, стволы которых растут из общего комля от самой земли. Другим примером могут служить деревья, ветки которых образуют особо причудливое, густое сплетение и ненормальное разрастание ветвей в виде своеобразного «колтуна» шарообразной или иной формы. Последние обычно носят названия «хам ыяш» или «хам няш» — «дерево-шаман». Если такое дерево росло не вдалеке от родника, то шаманы объединяли в одно — «моление воде и дереву» [Дьяконова, 1977]. Тувинские обряды и поверья, связанные с наделением сверхъестественными свойствами деревьев, вкратце сводились к следующему. Священные деревья встречались среди лиственниц и кедров, реже — среди елей и сосен. В основном они считались шаманскими. Каждое священное дерево имело своего духа-хозяина, который давал человеку дар шаманства или был одним из духов — помощников шамана. У священного дерева шаман раз в году, обычно в первый месяц лета, совершал камлание, на котором угощал и благодарил «хозяина дерева за помощь и заботу о шамане и его детях». У тувинцев не разрешалось трогать священное дерево: это могло вызвать

недовольство его хозяина. Не разрешалось с дерева обламывать ветки, верили, что человек, тронувший или сломавший с него ветку, должен обязательно заболеть, а в худшем случае — умереть.

Если шаманское дерево погибало, это означало, что его покинул хозяин. Если же это случалось при жизни шамана, то считалось, что он потерял шаманский дар. Гибель дерева обычно объяснялась тем, что шаман или какой-либо другой человек причинил ему вред и хозяин дерева терял с ним всякую связь, а виновник гибели дерева сходил с ума.

Особое место в автохтонных верованиях народов занимают тотемистические мифы, поскольку именно тотемы выступали в качестве первопредков, фиксируя тем самым общность человеческого коллектива и животного мира. По мнению Н. Акматовой [1997], «...развитию тотемизма в определенной мере способствовало кочевничество как основная форма общежития древних кыргызов. Именно при кочевом образе жизни кыргызского общества заметно наблюдалась зависимость людей от стихийных сил, естественных явлений и процессов природы» (с. 51).

Особая группа тотемистических мифов относится к предку человеческого рода — медведю (тув. — адыг хайыракан).

По этим мифам, медведь — бог, который спустился когда-то с неба. Сами тувинцы говорят: «адыг кижиге угаанныг», т.е. «медведь с человеческим смыслом». Когда-то медведь спустился с неба. Древней родиной медведя считается азарлар денгири — небо племени небожителей азарлар. Медведь произошел из племени азарларов и оттуда когда-то спустился на землю. Есть шаманы, которые как бы происходили от рода азарларов (небожителей).

Култ медведя в тотемистических мифах тесно переплелся с культом возникновения человеческого рода. Так, у тувинцев достаточно популярен миф о духе Медведе. Этот дух Медведь отличается исключительной наблюдательностью и богатырской силой. Он не подпускает злых духов к юрте шамана и никого не выпускает из нее.

У отдельных родовых групп тувинцев, в частности тоджинцев, были различные тотемы — лебедь, орел и т.д. «В старину, если находили тотем мертвым, обходили его подальше. Увидев птицу-тотем, молодые женщины повязывали голову платком и убегали прочь, т.е. соблюдали обычай избегать мужчин — старших кровных родственников мужа» [Алексеев, 1980]. Такое представление о тотемистических предках есть не что иное, как персонификация

чувства единства родовой группы, общности ее происхождения и преемственности ее традиций. Естественно, что объектом персонификации выступает то животное, птица, которые, как предполагалось, стояли в начале возникновения данного рода. В качестве примера можно привести эволюцию слова «хайыракан» («кайракан»), дословно «хайыракан» — медведь, но не просто медведь (тув. — медведь — адыг), а дух-предок, в дальнейшем это понятие трансформировалось во владыку, хозяина вселенной (по-тувински — устуу хайыракан — всевышний). Так, у тувинцев, живших в районе оз. Кара-Холь, при исполнении магического обряда для изменения погоды, заклинание начиналось следующим образом:

Кайракан, Кайракан, Кайракан!

Алас, Алас, Алас! [Алексеев, 1980].

Необходимо выделить среди ранних религиозных верований промысловый культ, поскольку он имеет определенное значение, особенно у тех групп тувинцев, охота у которых была основным видом трудовой деятельности (это в основном тувинцы-тоджинцы). Так, отношение их к животному миру в тайге было равнозначно отношению к другому человеческому роду, считалось, что звери понимают чужую речь. Поэтому, чтобы сбить с толку промыслового зверя, на охоте использовался условный язык. Медведя называли ирей (мужик) или чааш (тихий, ласковый), волка — челер анг (скачущий зверь), соболя — чараш анг (красивый зверь), марала — сарыг анг (рыжий зверь) и т.д. Перед началом лова тоджинские рыбаки около реки или озера вешали чалама, брызгали молоком, чаем — угощали хозяев реки или озера. Рыбаки примечали: если пузырь рыбы при чистке оставался надутым, значит в этот день будет много рыбы [Алексеев, 1980].

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

У древнего населения Тувы сложилось определенное представление о мире, состоящем из трех сфер: Верхний мир — небесный, Средний мир — земля, Нижний мир — подземный. По замечанию С.Г. Кляшторного [1981], «в сибирско-центральноазиатской религиозной мифологии существовала своя органично присущая ей система классификации пантеона, определяющая ее теологию и эсхатологию. В основе этой классификации лежит трихотомическое деление макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, все боги и духи. Трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью, и ее создание отнесено теперь к глубочайшей древности — в эпоху верхнего палеолита Сибири» [Кляшторный, 1981]. Подобная картина мироздания в целом совпадала с традиционной шаманской картиной мироздания. Впоследствии на тувинские религиозные представления огромное влияние оказали буддийские представления о судьбе человека после его смерти, но люди частично сохранили и добуддийские поверья о трехчленности мира. Здесь представления о космических мирах выходили далеко за рамки непосредственного опыта и причудливо сочетались с действительными знаниями о природе. Интересны в этой связи сохранившиеся на территории Тувы петроглифы — наскальные рисунки, особенно изображения так называемого алтарного комплекса Мугур-Саргола [Дэвлет, 1990]. Все изображение этого комплекса делится на три яруса — небесная сфера с таинственными существами потустороннего мира, духами-предками, средняя часть — земной мир, внизу — подземный, Нижний мир. В представлениях южных тувинцев подземный мир был населен душами умерших [Дьяконова, 1975]. Его хозяин Эрлик ловун хаан решал совместно с Курбусту-ханом (хозяином Верхнего мира) или Бурханом-башкы, какие души умерших отправлять в ту область подземного мира, где размещаются души хороших людей, а какие — в ту область, где находятся души плохих. Образ Бурхана-башкы — более позднего происхождения, поскольку само понятие «бурхан» присуще буддийскому вероучению, по сути дела, здесь происходит своего рода наложение шаманско-ламаистских понятий, что характерно для всего современного религиозного комплекса в Туве. Кроме того, в мировоззрении тувинцев уже существовало понятие небожителя-громовника, которого называли Кудай-Кайракан, или Улу-Кайракан [Потанин, 1983]. Кайракан

(или Хайыракан) как небесное божество имеет тотемистическое происхождение, о чем мы уже упоминали.

Нижний мир — подземный — в мировоззрении тувинцев населен злыми существами во главе с их хозяином, посылающим на землю людям (в Средний мир) всевозможные беды и невзгоды.

Интересен тот факт, что с принятием буддизма в Туве, примерно в XVII–XVIII вв., автохтонные религиозные верования оказались им адаптированными — переработанными и введенными в ламаистскую культовую систему, сохраняя при этом основополагающие идеи. Поэтому сохраняется деление на три мира, а владыка подземного царства — Эрлик, входивший ранее, согласно одному из тувинских поверий, в число небожителей, локализуется и перемещается в Нижний мир (по-тувински ад — эрлик ораны). Верхний мир, мир небожителей также дополняется новыми персонажами из ламаистского пантеона (Бурхан-башкы).

Наиболее развитой формой традиционных верований, возникающих на определенном историческом этапе, является шаманство, включившее в себя все предшествующие традиционные верования и обряды (тотемизм, анимизм, фетишизм и магию, промысловые культы и обряды).

В отечественной литературе наряду с термином «шаманство» употребляется и термин «шаманизм», причем первый термин фиксирует обрядово-ритуальную сторону явления, тогда как под шаманизмом понимают, прежде всего, систему воззрений [Басилов, 1984]. В данной работе мы не будем делать строгого разграничения данных терминов, поскольку это не является нашей целью, а скорее, усложнит рассмотрение основных вопросов исследования.

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

Шаманы, ведущие свою родословную от албысов, также считаются очень сильными. Согласно Н.Ф. Катанову, из злых духов, которые постоянно вредят людям, урянхайские тувинцы чаще всего упоминают трех: аза, албыс и шулбус. Албыс, по сообщению Ф.Я. Кона, живет в основном в песчаных местах. Мужчине он представляется красавицей, женщине — красавцем. Спереди

у него обыкновенный вид, сзади тела нет и видны все внутренности. Встречаясь с мужчиной, албыс превращается в женщину. Увидев на своем пути женщину, он, наоборот, становится мужчиной. У него верхняя губа заячья, а нижняя — с рубцами, поэтому при встрече с человеком он тщательно закрывает рукавом свой нос и губы (по другим представлениям, у албыса медный нос и ногти).

Мировоззрение шаманства основано на вере в разного рода духов, которые населяют окружающий мир человека и пребывают в живых существах в виде души. Сам шаманизм возникает на определенном этапе развития анимистических верований. Основным признаком шаманства является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами, которых (т.е. посредников) будто бы избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи. Обязанность посредников-шаманов — служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников [Басилов, 1984].

Тувинское шаманство [Алексеев, 1981] представляет собой одну из форм религиозных верований, характерной особенностью которой и является особое, экстатическое общение шамана со сверхъестественным миром. По представлениям тувинцев, болезни, несчастья посылаются чертями — аза, и чтобы их избежать, необходимо совершить ряд культовых действий, направленных на преодоление влияния сверхъестественных сил. Наиболее важная задача шамана в таком случае — выступать посредником, ходоком в иные миры.

Поскольку шаманство не принадлежит к числу самых ранних форм традиционных верований, формирование шаманских обрядов происходит при наличии уже вполне сложившегося в сознании человека представления о сверхъестественном. Важным моментом в этой связи выступает мировоззренческое оформление личностной взаимосвязи человека с окружающим миром. Известный этнограф и исследователь первобытной религии Л.Я. Штернберг [1936], опираясь на фактический материал по племенам и народам различных частей света, отмечал, что «в основе всех религиозных систем лежит общая идея — идея зависимости существования человека от воли высших по разуму и силе существ, сознательно то благоденствующих ему, то приносящих ему вред и гибель» (с. 3). Но вместе с тем именно здесь же существуют и «средства защиты» от гипостазированных сил, возникает возможность «управлять» этими силами путем определенного

диалога. Именно поэтому шаман — не случайная фигура в истории культуры человечества. Это человек, взявший на себя функции, предусмотренные нормами культуры его народа [Басилов, 1984]. Интересно, что функции того или иного шамана прямо зависели от его личных данных, чем больше он умел, тем шире были его функции, выше авторитет. Причем сложившееся в отечественной литературе мнение о том, что шаман, как и другие служители культа, относился к богатой и очень обеспеченной части рода ошибочно, поскольку, хотя и брал плату за совершение обряда, но и нес определенные расходы, если его вызывали в другое место камлать. Более того, часто плата за камлание носила символический характер, и требовать большего было нельзя, это могло причинить вред самому шаману — лишить его силы, послать какие-либо житейские неурядицы.

Таким образом, фигуру шамана в жизни общества нельзя оценивать однозначно, «...нельзя отрицать, что нередко шаман действительно помогал больному встать на ноги, внушая ему уверенность в скором выздоровлении. Шаманское ритуальное врачевание — это архаическая форма психотерапии» [Басилов, 1984].

Важная составляющая всего комплекса шаманизма — представление о душе, поскольку именно она выступает центральным субъектом, на который направлен весь ритуал камлания шамана (излечение от болезни, «разговор с умершим» и т.д.).

Мировоззренческой предпосылкой для участия шаманов в излечении больных было представление о множественности человеческих душ, каждая из которых могла покинуть тело человека. По замечанию В.П. Дьяконовой [1975], «при жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом. В литературе такая сила именуется «душой», и для ее названия обычно приводят два термина: «тын» — буквально «дыхание» и сагыш — «ум», «мысль». Ю.Л. Аранчын [1982] уточняет этот момент, отмечая, что тын и сагыш переходят в момент зачатия от мужчины в плод, женщина при этом дает только помещение для младенца. Помимо того, тувинцы верили в наличие «сюнезин», которая покидает человека после его смерти [Дьяконова, 1975]. Так, В.П. Дьяконова [1981] определила сюнезин как «нематериальную субстанцию любого человека, символизирующую живое». Кроме того, при совершении похорон по ламаистским обрядам, ламой читалась молитва, содержание которой сводилось к прось-

бе, чтобы душа (сюнезин) умершего человека родилась еще раз доброй в виде ребенка [Потапов, 1969].

По мнению доктора исторических наук, всемирно известного ученого-шамановеда М.Б. Кенин-Лопсана [1993], у человека есть две души — главная и серая. Серая душа остается в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу. Родственники покойного приглашают шамана на 49-й день после похорон, чтобы он изгнал из юрты его серую душу. При жизни души людей имеют определенное месторасположение. При этом М.Б. Кенин-Лопсан классифицирует понятия «тын», «сагыш» и «сюнезин» следующим образом: термином «сагыш» обозначают внутреннее психологическое состояние самого человека, «тын» условно можно определить как жизненное дыхание, «сюнезин» — сама душа человека.

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

Когда от человека по какой-либо причине отделяется душа, то наступает угроза жизни. Чтобы вернуть душу назад, всегда приглашали сильного шамана, который проводил камлание, обращаясь к ушедшей душе. Потерянная душа часто возвращается к хозяину в виде волоса. Если шаман не сумел вызвать ушедшую душу, больной может умереть. После возвращения души больной быстро выздоравливает.

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

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

Важное место в шаманской ритуальной системе занимают погребальные культы. Погребальный обряд включает в себя действия, связанные с верой в переход людей в другой мир, с защитой от возможного нападения духа умершего [Потапов, 1969; Дьяконова, 1975]. При этом шаман выступает на передний план: он определяет день похорон, направление выноса тела к месту захоронения. Важным моментом во всей системе погребального обряда выступают поминки на 7-й и 49-й день после смерти, причем, как верно отметила В.П. Дьяконова, «содержание обря-

да, устраиваемого в определенные дни после смерти умершего, свидетельствует не о том, что поминают покойного, а о том, что в эти дни родственники через шамана разговаривают и прощаются с умершим, отправляющимися в потусторонний мир» [Потапов, 1969]. В этой процедуре шаман должен был сохранить надлежащий порядок, оградить родственников покойного от злых духов, выслушать наказания умершего для родных. В этом обряде происходит переплетение мировоззренческих понятий и определенных психологических установок, осознание человеком своих сущностных сил, хотя и в такой фантастической форме.

На 7-й или на 49-й день после кончины человека (между этими сроками душа покойного уже вышла из тела, но постоянно находится в доме или возле него, после 49 дней душа человека уходит навсегда от своих родственников), родные умершего приглашают шамана на культовый обряд огня (от кыпсыр). Место огня выбирает приглашенный шаман, туда собираются родные покойного. Сам шаман зажигает огонь, родственники умершего проводят жертвоприношение огню: кормят духа огня вареным мясом, маслом и молочными продуктами. Если костер начинал дымить, а потом горел хорошо, то значит, что хозяин огня доволен.



Шаман. Спектакль местных артистов. 1925.

Репродукция В.Н. Савиных с фотографии из Национального архива Республики Тыва.

Шаман без атрибутов стоит возле костра, он первым сообщает собравшимся о приходе души покойного и начинает вести с ним беседу. Появившаяся душа обращается к своим родным с различными пожеланиями и просьбами. Только шаману суждено видеть душу покойного у костра, и только шаман может с этой душой вести разговоры, о содержании которых он сообщает всем присутствующим и родным.

После 49 дней, когда проведена встреча шамана с душой усопшего, если кто-то из родных часто болеет, то осенью снова приглашают шамана, он зажигает прощальный огонь, где присутствуют лишь близкие родственники покойного. Шаман у осеннего костра вновь встречается с душой умершего и просит ее покинуть юрту и дать своим близким покой и благополучие. Такой обряд («разжигание костра, когда падают желтые листья») связан с представлениями о том, что осенью у умерших людей «высыхает кровь», умирает природа, завершая тем самым определенный жизненный цикл. По сути дела, это последняя встреча родных с умершим, когда надо вызвать сюнезин покойного, чтобы она унесла «все плохое» с собой.

Главным во всей культовой деятельности шамана выступает вера в его избранническую роль, в его непосредственную связь с иными мирами. «Искренне верящим в свое призвание шаманом может стать только человек с сильным воображением и склонный к мистицизму, одновременно же, обладая природной наблюдательностью и пониманием действительного значения некоторых сил и явлений природы, он получает и средства влиять на ум, и воображение первобытного человека... он вечно к чему-то рвется, чего-то ищет, о чем-то тоскует, его перестает удовлетворять окружающая его жизненная обстановка, и он уносится мыслью за облака, в ту голубую высь, где царство его богов. При камлании, впадая в экстаз, а затем в обморочное состояние, он получает убеждение, что духовное существо его входило в эти моменты в общение с божеством, что оно опускалось в ад и поднималось в высшие сферы к небожителям, он начинает верить, что он — духовидец, и с тем большею силой передает эту веру присутствующим при камлании, психически подготовленным к этому той своеобразной обстановкой, которой обычно окружает себя шаман» [Грумм-Гржимайло, 1926]. По сути дела, шаманское камлание — это театр одного актера, когда от его мастерства и таланта зависит внимание и успех у зрителей, более того, шаман в камлании представляет собой многозначный символ, он — центральная фигура,

связывающая воедино все три сферы Вселенной. Именно так на данном этапе историко-культурного развития в образе шамана получают свое выражение сущностные силы человека, поскольку сам шаман — не просто посредник между мирами, но и врач, и даже политик, поскольку может активно вмешиваться в решение судьбоносных проблем своего рода.

Важно отметить, что вся символика шаманского камлания строго соответствовала уже сложившемуся уровню мировоззрения, и при всей причудливости шаманских ритуалов, все в них строго соотносилось с существующими традициями. В этой связи справедливо замечание В.Н. Басилова [1984]: «Мировоззрение шамана было мировоззрением его народа». Может быть именно поэтому в дальнейшем, при распространении буддизма в Туве, шаманство было не вытеснено и не поглощено новым вероучением. Занимая довольно значительное место в повседневной жизни народа, шаманство давало человеку возможность реализовывать свои духовные потребности, выполняло определенные социальные заказы — шаман был значительной фигурой в самые критические моменты жизни рода — перед охотой, во время эпидемий и т.д.

Таким образом, традиционные религиозные верования, которые сложились непосредственно на территории Тувы и получили распространение среди тувинцев, представляли собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов. Все они были генетически между собой связаны: промысловый культ — с культами хозяев местности, а шаманизм — более поздняя форма традиционных религиозных верований — сохранил элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Эти формы религии служили не только отражением определенных условий жизни людей, они выражали их духовные потребности, были частью их культуры.

Традиционные культы тувинцев освящали всю их жизнь, протекавшую в двух плоскостях — реальное обыденное существование и вневременное космическое, позволяющее ощутить единство и гармонию с окружающей природой.

Такая этноконфессиональная целостность не была нарушена и приходом буддизма, который ассимилировал традиционную обрядность, трансформировав ее, сохраняя при этом структурную целостность и первоначальную культовую семантику, внося дополнительную смысловую нагрузку. Это произошло, в частности, и потому, что еще в древности в традиционных верованиях

тувинцев вырабатывалась идея абсолюта, получившего свое выражение в культе «вечного синего Неба» (Тенгри), который воспринимается как «начало всего сущего» [Жамбалова, 1999], у тувинцев как Курбусту — Верховный Бог. Идея неперсонифицированного всемогущего Небесного Бога как средоточия абсолютного разума (мудрости), силы, власти и милосердия (великодушия) одновременно сохраняла этимологические связи самого слова «бог» (тенгри) с архаическими представлениями о тотемных божествах животного происхождения и их медиативных (опосредующих) функциях. Так, в известных древнетюркских описаниях Верховного Бога Тенгри-Хана (Хан-Тенгри) подчеркивается его амбивалентность и поливалентность, указывающая на его функции универсального медиатора («посредника») и довольно отчетливо прослеживается в его облике одновременно драконоподобного и человекообразного существа, у которого голова горного козла, но с бычьими рогами и шеей волка или медведя, с рыбьим хвостом и т.д. [Абаев, 2004].

Подобный космоизм у тувинцев (впрочем, как и у всех жителей Саяно-Алтайского региона) фактически снимает противопоставление — «сакральное»–«профанное», так как в данном случае абсолюта «буквально пронизывает все аспекты обыденной реальности, тем самым напрочь уничтожая различие между сакральным и обыденным» [Абаев, Хертек В.А., Хертек Л.К., 2003. С. 6], при этом происходит слияние микро- и макрокосмоса, единение человека и божественного, абсолюта (Тенгри, Устуу Хайыракана, Бургана и т.д.).

Небо в таком понимании — безграничное пространство, где имеются Малая и Большая медведицы, девять планет, девять небес (тув. — тос дээр) и др. Подобная этажность трактуется как иерархическая ступенчатая пирамида, аналогичная социальной лестнице человеческого общества. Число три выступает здесь как сакральный элемент строения всей Вселенной, неслучайно и число уровней небесного мира, и количество миров (Нижний–Средний–Верхний) кратны именно трем. По мнению некоторых исследователей, сакральность числа три используется при характеристике вертикальной модели Вселенной, тогда как горизонтальная модель фиксирует четыре главные стороны — север, юг, восток, запад. Как отмечал К. Юнг, «между троичностью и четверичностью прежде всего сохраняется противоположность мужского — женского, но при этом четверичность является символом целостности, а троичность — нет... Если представить себе четве-

ричность в виде квадрата и разделить его диагонально на две половины, то получится два треугольника, вершины которых смотрят в разные стороны. Поэтому, метафорически говоря, если разделить целостность, символизирующую четверичность, на две половины, то возникнут две троичности противоположного направления» [Юнг, 1996].

Кстати, у народов Саяно-Алтая (в том числе и тувинцев) существовала довольно стройная система космогонических мифов, объясняющих происхождение мира и человека.

Акт творения представляет собой важное событие, своего рода точку отсчета существования мира, создание целостной структуры, при котором демиургом выступает либо верховное божество — Ульгень (или Тенгри, позднее, под влиянием буддизма — Бурхан), либо парные божества антропоморфного (Ульгень и Эрлик) или зооморфного облика (чаще это какие-либо водоплавающие птицы). Характерной чертой складывающейся картины мира народов Саяно-Алтая являлась идея гармонии мира, включенности человека в этот мир, целостность данного мира при его многослойности и многоплановости.

В целом можно отметить, что мифологические сюжеты народов Саяно-Алтая довольно подробно повествуют (причем в разных вариантах) о создании мира, его делении на трехуровневую структуру — Верхний мир — Средний мир — Нижний мир, о чем мы уже упоминали. «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между (ними) обоими были сотворены сыны человеческие» [Сагалаев, 1992]. В данном фрагменте рунического письма фиксируется и деление на три мира, и последовательность акта творения. Интересно, что божество Верхнего мира называют Тенгри, а его спутницу — божественную супругу — Умай (мать-Земля). В тувинских мифах также прослеживается деление на два начала — Небо (мужское начало) и Земля (женское начало). Аналогичные сюжеты есть и у других народов Саяно-Алтая. По представлениям древних хакасов, мир являл собой нерасторжимое единство всего сущего и мыслимого. При этом вертикальная структура мира предполагала наличие середины, верха и низа. Так, верх — крона дерева, небо, светила, вершины гор, исток реки, птица; низ — корни, пещера, ущелье, вода, животные, обитающие в норах, рогатые животные; середина — ствол дерева, долина, человек, животные с теплым дыханием [Бурнакова, 2002].

Нижний мир — подземный — в мировоззрении народов Саяно-Алтая населен злыми существами во главе с их хозяином, посылающим на Землю людям (в Средний мир) всевозможные беды и невзгоды.

По преданиям, небесного происхождения был и Кюль-Тегин, исторический персонаж, храбрый полководец эпохи Восточно-Тюркского каганата, ставший полководцем в 16 лет. Сохранившиеся памятники орхон-енисейской письменности повествуют о его рождении — «Подобен Небу, я — тюрк Билге-Каган, рожденный Небом, в это время царем-ханом стал на престоле» [Кенин-Лопсан М.Б., 2003. С. 13].

Сама же пространственно-временная фиксация Вселенной достаточно условна, схема деления — Верхний мир — Средний мир — Нижний мир — является по сути лишь «вертикальным» срезом, при этом существует и возможность «горизонтального» перемещения по мирам. Так, в «мир духов» человек (в первую очередь шаман) может попасть, практически не перемещаясь, т.е. сама граница между мирами, а по сути граница между сакральным и профанным, посюсторонним и потусторонним весьма условна. По справедливому замечанию А.М. Сагалаева [1992], «...в каком мире находится человек, зависит не от расстояний, а от качеств пространства и времени в “точке” его местонахождения... неожиданность и незаметность, с которыми осуществляется переход одного мира в другой, подсказывает и другую модель мифической Вселенной. Это “лента Мебиуса” — конструкция которой получается, если совместить концы бумажной ленты, перевернув один из них вокруг оси. Непрерывное движение по поверхности этой “восьмерки” показывает, что “верх” и “низ” противопоставлены условно — “низ” вдруг оказывается “верхом” и наоборот».

В картину мироздания включались и астрологические образы. Так, для шаманских мифов происхождение человека связывалось с планетами Солнечной системы. В тувинских мифах Хун (Солнце) и Ай (Луна) по-своему сыграли роль в происхождении человека.

«Солнце — это Мать, так говорят. Всем живым существам на Земле Солнце дает благополучие. Если бы не было Солнца, тогда на Земле не было бы женщины-матери, тогда дети тоже не рождались бы, так говорят. И Солнце, и Мать имеют одинаковую силу для жизни, и потому люди стали говорить, что хун ием, что до-словно значит Солнце — моя Мать» [Кенин-Лопсан, 1993].

Условность деления мира на сакральное–профанное проявляется и при формировании таких сверхъестественных образов, как «хозяева» местности — гор, рек, озер и т.д.

Таким образом, в мифологическом сознании народов Саяно-Алтая представления о мире, обществе, человеке содержат в себе осознание мировой гармонии, в которой сами люди, животные, растения — единое целое. Сами образы-мифологемы, безусловно, отражают образ жизни человека. По справедливому замечанию Э. Фромма, «до тех пор, пока человек идентифицировал себя с природой, его боги тоже являлись частью природы. Когда человек приобрел навыки в ремеслах, он сотворил себе идолов из камня, дерева или золота. Продвинувшись еще дальше в развитии и ощутив свое могущество, он придал своим богам человеческий образ. Прежде всего — и это, вероятно, соответствовало ступени развития человека как земледельца — возникло божество в образе все-защитающей и все-кормящей Великой Матери. Наконец, он начал почитать отцовские божества, которые представляли разум, принципы и законы... В образе Бога, невидимого и бесконечного, представляющего объединяющий принцип всего сущего, был создан противоположный полюс конечному разнообразному миру природы, миру вещей» [Фромм, 1988].

Народы Саяно-Алтая, олицетворяя и обожествляя окружающую природу, создавали свою, оригинальную картину мироздания, в которой было место не только для универсальных образов и понятий (Тенгри, Бурхан, Устуу Хайыракан), но и для локальных божеств и духов, выполнявших охранительные функции.

Распространение буддизма на территории Тувы привело к появлению синкретизма на основе взаимодействия с автохтонными верованиями тувинцев. Проникая на территорию Тувы, тибетский буддизм интенсивно ассимилировал автохтонные культы, сохраняя при этом определенную этнокультурную специфику локальных и ареальных вариаций региона [Хомушку, 2013].

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНО-СИНКРЕТИЧНОГО КОМПЛЕКСА

ПРОНИКНОВЕНИЕ БУДДИЗМА В ТУВУ

Религия как часть культуры постоянно эволюционирует, при этом происходят изменения содержания, структуры старых систем и образование новых, имеющих ориентированность и субординацию своих элементов. В зарубежной и отечественной литературе получает признание мысль о том, что религиозный синкретизм характерен как для этнических, так и для региональных мировых религий [Капустин, 1984]. Особую роль синкретизм играет в становлении этнических вариантов региональных и мировых религий и этноконфессиональных общностей. «Как правило, этнические варианты мировых религий, — полагает В.А. Трефилов [1983], — формируются путем синкретического синтеза культов, непосредственно связанных с самой структурой данного этноса и распространяющейся религии, что в определенной мере приближает этнический вариант мировой религии к культу этноса» (с. 21).

Здесь мы переходим к очень важному моменту — явлению религиозного синкретизма, свойственному для Тувы. Религиозный комплекс данного региона характеризуется прежде всего своим многообразием, так как наряду с традиционными религиозными верованиями, о которых речь шла выше, в него включены и буддийские воззрения.

Вновь возникающие религиозные системы детерминируются изменяющимися социально-экономическими условиями. При этом они активно взаимодействуют с различными светскими идеологическими элементами и формами культуры. Следовательно, понять особенности трансформации того или иного религиозного образования можно лишь в контексте определенной культуры, при этом эволюцию религии на всех этапах ее существования, начиная от возникновения и до современного состояния, характеризует концепция религиозного синкретизма.

Понятие «религиозный синкретизм» фиксирует как закономерность эволюции религии, выражающуюся в инвариантности формообразовательного процесса последней, так и результат

этого процесса. Термин «синкретизм» в научной литературе достаточно широко используется при изучении различных явлений искусства, культуры, религии. Он происходит от греческого — *synkretismos* — соединение, понимаемое как «слитность, нерасчлененность, характеризующая первоначальное, неразвитое состояние чего-либо, например синкретизм первобытного искусства».

В Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона [1900] понятие «синкретизм» определяется как «сочетание различных философских начал в одну систему», причем соединение разнородных начал, не получающих «истинного объединения».

В отечественном религиоведении еще в XIX — начале XX в. вопросы религиозного синкретизма как исторически складывающейся формы религии в контексте православно-языческого синкретизма рассматривались в работах В.О. Ключевского [1956], В.С. Соловьева [1981], где речь шла о так называемом «двоеверии». Так, по мнению В.О. Ключевского, процесс смешения христианства с языческими верованиями угро-финских народов можно назвать «бытовой ассимиляцией, что по сути привело к появлению новой синкретической системы верований и обрядов у угро-финнов» [Ключевский, 1956]. Богословская литература трактовала явление религиозного синкретизма с точки зрения концепции прамонотеизма, считая, что «синкретизм религиозный — явление постоянное, но никогда не дававшее благих результатов» [Глаголев, 1905].

В зарубежной научной литературе проблемы религиозного синкретизма рассматривались также в работах К. Леви-Стросса [1980], Э. Тайлора [1988] и др., в которых на основе большого этнографического и исторического материала исследуются эволюция религии, формирование исторически новых религиозных систем.

Следует отметить, что в свое время в отечественном религиоведении вопросы религиозного синкретизма рассматривались в контексте формационного подхода и не всегда были свободны от идеологической окраски. Тем не менее многие публикации, несмотря на свою атеистическую ориентацию, представляют собой серьезный вклад в исследование данной проблемы. Так, В.Г. Богораз-Тан [1934] и Н.М. Никольский [1934] рассматривали процесс эволюции религии, взаимодействия различных религиозных систем с точки зрения объективных условий, в основе которых лежит образ жизни, человека [Богораз-Тан, 1934].

Еще в 30-е годы XX в. отечественные религиоведы обращали внимание на неоднородность синкретических религиозных комплексов. Так, С. Урсинович в работе «Религия туземных народностей Сибири» отмечал, что в позднем шаманизме народов Юго-Восточной Сибири сказывается влияние буддизма, ислама, христианства. Для обозначения таких религий употреблялся термин «бурханизм» [Урсинович, 1930].

Н.М. Маторин [1929] при анализе структурных элементов религиозных новообразований использовал термин «религиозный синкретизм», употребляя его при обозначении взаимопроникновения религиозных представлений при столкновении двух или более религий, различающихся по степени своего развития. В таком случае сам процесс христианизации по сути своей у многих народов оказался в какой-то степени незавершенным, поскольку общинно-родовые и племенные представления и культы оказались тесно переплетенными с архетипами высшей религии.

На материалах исследования религии чувашей Г.Е. Кудряшов [1974] формулирует идею полисинкретизма, имея в виду «многократную синкретизацию или многочисленную пересинкретизацию» религиозных феноменов, при которой в сознании верующих в результате многовекового влияния различных религий можно выявить несколько типов (систем) религиозности: православно-языческий, языческо-православный, мусульманско-языческий, языческо-мусульманский.

Мы согласны с его утверждением, что при рассмотрении ламаистско-шаманского синкретизма, «едва ли правомерно оставлять вне поля зрения процесс пересинкретизации шаманско-ламаистской или ламаистско-шаманской религиозности, происходящий под воздействием ислама, христианства и других религий» [Кудряшов, 1974]. По его мнению, религиозный синкретизм — это «исторический синтез элементов различных вероисповеданий».

По мнению Л.Г. Лемешко [1974], религиозный синкретизм есть диалектический процесс взаимодействия различных национально-религиозных феноменов, специфически отражающих социально-экономические, политические и культурно-исторические связи между народами.

Конечно, нельзя ограничивать синкретический процесс только рамками диалога культур, поскольку разнообразные системы могут образовываться у одного и того же народа на разных этапах его социально-экономического развития.

Надо отметить, что в свое время в отечественной научной литературе [Социологическая мысль..., 1978] в понятие «синкретизм» часто вкладывали различный смысловой оттенок. Так, некоторые авторы под синкретизмом понимают особое направление в философии, «ищущее истины в чисто искусственном соединении самых разнообразных, даже противоречивых систем»; другие считают, что синкретизм — это «примирительное объединение борющихся партий», сект, систем и т.д. «путем ослабления разъединяющих их идей и установления таких тезисов учения, которые каждый может толковать по-своему» (с. 308–309).

Кроме того, в отечественной литературе через понятие «религиозный синкретизм» фиксируется в первую очередь ранний этап развития религии. Несомненно, что первобытная религия представляла собой именно синкретичное образование, поскольку формы первобытных верований не существовали как самостоятельные, изолированные, элементы, но только в определенном единстве, текучей взаимозависимости. Это позволило утверждать, что конкретным формам первобытных религий присущи бессистемность, хаотичность, неопределенность и неустойчивость, текучесть [Кулик, 1969].

Мы считаем, что это не совсем так, поскольку уже в самом явлении религиозного синкретизма присутствует системность, определяемая уровнем развития общества. Другое дело, что само сознание на ранних этапах своего развития носит нерасчлененный, слитный характер, поскольку в нем вместе с рациональными моментами переплетаются иррациональные, фантастические.

По справедливому замечанию А. Спиркина [1960], «Иллюзорные формы отражения действительности не просто внешне сосуществовали с рациональными формами сознания, а были включены в единый план умственной и практической деятельности человека, выражая реальное противоречие развития жизни и познания».

По мнению известного религиоведа Н.С. Капустина [1984], автора одного из первых наиболее глубоких исследований явления религиозного синкретизма, под религиозным синкретизмом следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой. В классовом обществе это новообразование имеет свои функции и соответствует интересам конкретного

социального слоя или общества в целом, с чем мы полностью согласны.

В настоящее время проблема осмысления диалога культур, взаимодействие религиозных систем и мировоззрений также становятся в центре внимания ряда исследований [Беляева, 2008; Идиатуллов, 2010; Конталева, 2017].

Кроме того, в современной отечественной и зарубежной литературе ведутся уточнения по поводу корректности данного термина, анализируя его в контексте соотнесения с другими, аналогичными терминами — рецепция, апроприация, конфляция и т.д. [Ефимов, 2020, 2021a, б].

Нам представляется, что, несмотря на кажущиеся аналогичными, вышеназванные термины все же не могут заменить термин «религиозный синкретизм», когда мы говорим о таких религиозно-синкретичных системах, каковыми являются религиозные системы народов Саяно-Алтая, в том числе Тувы.

Сложность изучения складывающихся исторических религий заключается в том, что процесс накопления происходящих изменений не сразу приводит к качественным преобразованиям системы, более того, при приходе на данную территорию новых религиозных верований и культов зачастую происходит не просто взаимовлияние и переплетение автохтонных верований с новыми, но при этом учитывается и то, насколько та или иная система функционально более организована. Происходящий при этом процесс синкретизации формирует новые идеологические и культовые образования.

Таким образом, под религиозным синкретизмом мы будем понимать сложный многоуровневый процесс соединения и взаимовлияния различных религиозных систем, при котором одна религия не поглощается другой, но происходит взаимопереплетение мировых религий с местными религиозными верованиями с сохранением автохтонных сакральных образов и архетипов. Поскольку явление религиозного синкретизма прослеживается практически во всех культурах, в культуре народов Саяно-Алтая (в том числе и Тувы), оно получило наиболее законченное развитие, так как именно здесь сформировались причудливые синкретичные формы, органично сочетающие разные этноконфессиональные элементы — от бурханизма и тенгрианства до буддизма, при этом не произошло поглощения стадильно более поздней религией автохтонных верований, а была сформирована религиозно-синкретичная система при относи-

тельной самостоятельности ее религиозных компонентов, целостность которой была обусловлена достаточно высоким уровнем развития добуддийской системы верований народов данного региона.

Итак, понятие «религиозный синкретизм» [Капустин, 1984] как раз и фиксирует объективный процесс соединения, контаминации различных верований и институтов, обрядов, который происходит независимо от субъективных устремлений самих верующих и служителей культа, т.е. это объективный процесс. В таком случае под религиозным синкретизмом мы будем понимать процесс соединения в одну систему различных по своему происхождению религиозных формообразований.

Когда же можно говорить о проникновении буддизма в Туву? Здесь необходимо, видимо, определиться, что имеется в виду — появление первых буддийских артефактов в виде текстов, образцов малой скульптуры — статуэток и т.д. или же осмысление местным населением мировоззренческих постулатов буддизма. И поскольку первое понимание в большинстве случаев не оставляло следов дальнейшего широкого распространения, то в таком случае не удивительно, что исследователи отмечают несколько так называемых «волн» распространения буддизма в Туве. Так, «согласно данным китайских летописей, первое знакомство с буддизмом конгломерата монголо-язычных и тюркоязычных племен, к которым относятся тувинцы, по-видимому, могло произойти еще на рубеже III–II вв. до н.э., в период Хуннской державы, однако его сколько-нибудь широкого распространения среди кочевых народов Центрально-Азиатского региона не обнаружено, хотя отдельные буддийские идеи могли иметь ограниченное воздействие на незначительную часть кочевнической элиты» [Сафронов, 2009, с. 224].

Документально же можно говорить о первом соприкосновении с буддийской религией среди кочевников, населявших территорию Тувы лишь в 6 в. н.э. [Абаев, Хомушку, Бичелдей, 2013]. Не слишком продолжительной, хотя и оставившей свои следы, была и следующая волна — в период Уйгурского каганата (8–9 в. н.э.).

В XIII–XIV вв., когда Тува входила в состав Монгольской империи, отмечена так называемая «вторая волна» прихода буддизма, археологически выявлены относящиеся к тому времени буддийские памятники. Однако позднее буддизм утратил здесь свое первоначальное влияние, и новая волна его распространения

относится к концу XVII — началу XVIII в., когда в государстве Алтын-ханов буддизм стал официальной религией [Сердобов, 1971].

Догмы и каноны ламаизма (здесь и далее мы будем употреблять термины «ламаизм» и «буддизм» как равнозначные, исходя из того, что ламаизм, являясь одним из основных направлений буддизма, имеет свою историю распространения в Туве) были труднодоступны для простого народа и поэтому ламы использовали многое из шаманских обрядов и местных культов, модифицируя их сообразно с духом проповедуемой ими религии. Вслед за распространением некоторых буддийских представлений (морально-этических норм и правил) как служителями культа, так и мирянами начинается трудно фиксируемый стихийный процесс сближения религиозных систем. Результатом его является переосмысление некоторых добуддийских шаманистских культов и соединение их с культами ламаизма. Так, оваа (священное место) стало поклонением не только хозяину места, но и сооруженному рядом буддийскому божеству, домашние ээрены — идолы — стали изготавливаться не только шаманом, но и ламой. Произошли определенные модификации и с культом огня, ритуал «кормления» хозяина огня (брызгание жидкостью — чаем, молоком, аракой) совершался теперь не только на огонь, но и на статуэтку Будды, если таковая имеется.

Живучесть шаманизма была связана с наличием сохраняющихся традиций родового строя в условиях развивающегося феодального общества. В свою очередь, в самом шаманизме сохранялись элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Собственно говоря, в истории не известна ни одна стадияльно более поздняя религиозная система, которая была бы свободна от элементов предшествующих ей религиозных культов. В результате тесного взаимодействия двух религиозных систем — ранней и поздней, неизбежно должна была сформироваться новая синкретичная система, которая и становится основной религиозной системой данного общества. На это обращают внимание историки и этнографы. Так, М.В. Монгуш [1989], исследовавшая становление буддизма в Туве, пишет, что «при переходе к классовому обществу, особенно при наличии кочевого хозяйства и патриархального быта, родовые институты не исчезают сразу. У монголов, тувинцев и ряда других аборигенных народов Сибири после возникновения элементов феодализма очень долго сохранялись пережитки первобытно-общинного строя, старые обычаи и веро-

вания. Поэтому шаманизм не сразу уступил свое место ламаизму, несмотря на его авторитет и поддержку со стороны светских и духовных феодалов» (с. 29).

Первоначально ламаизм в Туве, видимо, был официальной религией, не совсем понимаемой основной частью населения. Его принятие стало в определенной степени политической акцией и обусловлено процессами формирования феодальной государственности. Интересно, что между моментом принятия ламаизма в качестве официальной религии и его массовым распространением лежит определенный временной период. Кроме того, не во всех районах Тувы ламаизм получил достаточно широкое распространение и развитие. Здесь, возможно, сыграли роль обстоятельства различного характера — социально-бытовые, географические (так, в Тоджинском районе влияние шаманизма, его роль в повседневной жизни оставалась очень велика).

Своеобразие складывающейся религиозной системы заключалось еще и в том, что народные массы не могли самостоятельно усвоить религиозно-философскую концепцию буддизма, поэтому главным методом приобщения простых аратов к буддийскому вероучению были ламы-наставники². Центральная идея этих проповедей — «жизнь есть страдание», а избавление от него доступно каждому при вдумчивом практическом применении всех наставлений, которые дают учителя.

В результате трансформации народных верований и культов начинает складываться своего рода тувинская форма буддизма, в которой, как и в любой другой его национальной форме, представлены два уровня — рафинированный философский и мистический буддизм, изучаемый и интерпретируемый высшим духовенством — ламством, и буддизм народный, т.е. основной массы населения.

Центрами распространения буддизма в Туве стали многочисленные монастыри — хурээ.

Местом расположения первых хурээ в Туве была территория Тесхольского кожууна (совр. Эрзинский, Тес-Хемский и Тандинский), примыкающая к Северо-Западной Монголии, именно отсюда шло проникновение и распространение ламаизма среди тувинцев.

Первый монастырь — Эрзинский (Кыргызский) — был построен в 1772 г., другой, самый крупный в этом кожууне, — Самалгалтайский (Оюннарский) — в 1773 г. Всего в начале XX в. на тер-

² Так, сохранилась копия удостоверения монгольских лам Тойнура и Союдугту, дававшая им право на поездку в Туву для религиозной практики. — ЦГА Республики Тыва. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 142.

ритории Тувы, по официальным данным, насчитывалось 22 хурээ и около 5 тыс. лам и шаманов [Вайнштейн, 1964]. Причем эти цифры в различных источниках имеют расхождения. Так, по данным Д.Б. Данзын-оола, в Туве к началу XX в. существовало 33 хурээ. Наиболее крупными были Эрзинский (около 400 чел.) и Верхне-Чаданский хурээ (более 500 чел.) [Вайнштейн, 1991]. В.Ч. Очур составил свой список хурээ на основе материалов ламаистского съезда 1928 г., воспоминаний О.Ч. Ляндупа и рукописи архива Х.М. Сейфуллина, согласно которому в 1927, 1928 гг. в Туве насчитывалось 28 хурээ³. Считаем необходимым тщательное сопоставление и уточнение этих данных. Видимо, в зависимости от конкретных обстоятельств и условий (наличие материальных средств, политики местной власти и т.д.) в различные годы общее количество хурээ менялось. Кроме этого, как нам представляется, современные авторы, анализируя развитие буддизма того периода времени и описывая по документальным материалам культовые сооружения буддизма, не слишком разграничивают их размеры и функциональные характеристики, по сути дела, смешивая стационарные хурээ с разветвленной системой хозяйственных построек, дуганы и даже переносные войлочные юрты, которые тоже приспособлялись под отправление различных обрядов буддизма. Так, судя по источникам, еще в 1662 г. в Самагалтае был именно такой монастырь.

Согласно данным этнографа М.В. Монгуш [1992], распространению и утверждению ламаизма весьма активно способствовал правитель Тесхольского кожууна нойон Оюн Дажы, впоследствии ставший амбын-нойоном Тувы. Он был страстным поборником ламаизма. Именно по его инициативе был построен Самагалтайский хурээ. Место для строительства было выбрано ламами. Некоторое время спустя дисциплина среди лам резко ухудшилась, они перестали заучивать тексты священных книг, что сильно обеспокоило Оюна Дажы. Решив, что такое положение может привести к упадку религии, он приказал своим чиновникам и высшим ламам принять все необходимые меры, чтобы устранить подобное явление и не допускать его в будущем. На совете, созванном специально по этому поводу, ламы-астрологи установили, что место для строительства монастыря было выбрано неудачно, якобы хозяйкой данной местности является женское божество, оно-то и оказывает плохое влияние на лам. Поэтому было решено перенести хурээ на новое место.

³ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 1029. Л. 16.

Единого буддийского центра в Туве не было, все тувинские хурээ подчинялись главе монгольской церкви — хутухте (в Монголии — высшее лицо среди «перерожденцев»). Однако существовала должность Даа-ламы — высшего ламы, который ведал сразу всеми монастырями Тувы. Обычно он находился в самом крупном хурээ — Верхне-Чаданском.

БУДДИЙСКИЕ АТРИБУТЫ

Важное место в убранстве монастырей занимали предметы культа — бронзовая буддийская скульптура, иконографические работы и т.д. Многие предметы, к сожалению, в свое время были безвозвратно утрачены в результате жесткой политики ТНРП (Тувинской народно-революционной партии) в 30-е годы прошлого века. Часть предметов культа все же сохранилась, многие из них сейчас находятся в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, часть их передана в новый буддийский монастырь «Тубтен Шедруб Линг», торжественное открытие которого состоялось 28 апреля 2023 г.

Значительное место в коллекции музея занимает буддийская литература. Общее количество единиц хранения — 1300 томов рукописей и ксилографов на тибетском и старомонгольском языках, причем число сочинений, входящих в эти тома, превышает 50 000 ед. Большую часть коллекции на тибетском языке составляют широко распространенные молитвенники стандартного содержания. Наиболее ценными сочинениями являются «Ганджур», тексты по буддийской философии, по медицине, нотные записи тибетской музыки, рукописи «Праджняпарамиты», материалы по иконографии северного буддизма, редкий ксилограф «житие 84 индийских святых». Кроме того, в коллекции музея хранятся матрицы буддийских рукописей, поскольку в прошлом в каждом большом храме в Туве была своя типография, выпускавшая необходимые сутры, своя библиотека, которая, кстати, содержала не только священные буддийские тексты, но и светскую литературу (в основном это эпические и фольклорные произведения), которую читали не только монахи, но и миряне.

Из буддийской скульптуры сохранились работы из бронзы, меди, железа. По технике изготовления скульптуры очень разнообразны — литые, кованные, чеканные. Размеры — от нескольких сантиметров и более.

Будда чаще всего изображается сидящим на пьедестале из лепестков лотоса — символа святости и чистоты. Широко пред-

ставлены скульптуры докшитов — охранителей буддийской веры, чаще всего украшенных пятью черепами (символ уничтожения пяти пороков), с тремя глазами (символ достижения врагов буддизма в трех мирах — Верхнем, Среднем и Нижнем, в данном случае буддийская символика переплетается с более ранней, шаманской, ориентированной на концепцию трехчленности мира). Не менее важным было изображение бодхисатвы Авалокитешвары (Арьябола), приносящего мир и благополучие в семье.

К предметам культа можно отнести жертвенные чаши (дагыл), которые необходимо ставить перед алтарем в дугане, причем одна обязательно пустая (считается, что ее наполняют звуки читаемых сутр), хурдэ — молитвы, помещенные в полые барабаны разных размеров, вращение таких барабанов считается адекватным прочтению самой молитвы, томбу — сосуды для святой воды и т.д.

Коллекция музея включает в себя также буддийские музыкальные инструменты — бурээ, денчик, шан, кенгирге, кандан и т.д. Более подробное описание и классификацию этих инструментов можно найти в работе В.Ю. Сузукей [1989], отметим лишь, что музыкальные инструменты в полном составе звучали в основном на больших праздниках, в обычных богослужениях использовали конга — колокольчик, дамыра — ударный инструмент небольшого размера и т.д.

Значительный интерес в настоящее время представляет изданный в 2020 г. Каталог собрания Национального музея им. Алдан-Маадыр «Буддийское искусство и иконография Тувы», составитель и автор описания Ю.И. Елохина [2019], по сути это первое издание, содержащее описание и анализ 150 произведений искусства, хранящихся в музее — скульптуры, живописи, различных ритуальных предметов и т.д. [Буддийское искусство..., 2020].

ТУВИНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО

Структура иерархической лестницы у тувинского духовенства была позаимствована у монголов, хотя на тувинской почве она и претерпела некоторые изменения. Так, в Туве отсутствовал институт перерожденцев — хутухт, хубилганов, гэгэнов. Это было и одним из уязвимых мест — отсутствие четко регламентированной церковной организации, единого духовного центра ламаизма. Возможно, впоследствии это стало одной из причин быстрого разрушения всей системы буддийских институтов в Туве в период жестких репрессий 30–40-х годов XX в. и трудного, затяжного процесса восстановления в настоящее время.



Нижне-Чаданское хурээ. 1928 г.
Репродукция В.С. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.

Вместе с тем нельзя сказать, что все монастыри существовали сами по себе. Крупные кожуунные монастыри (родовые) контролировали деятельность более мелких — сумонных. Для кожуунных монастырей церковная иерархия была единой, регламентированной и соблюдалась строже, чем в монастырях сумонных, в которых не было единого порядка, характерного для монастырей такого уровня.

Самая высокая иерархическая ступень для тувинских лам была определена рангом — камбы. Камбы-ламе докладывалось обо всех главнейших монастырских событиях, все важнейшие мероприятия в хурээ совершались с его ведома и согласия. Камбы-ламе непосредственно подчинялись соржу, под чьим надзором и руководством протекала вся монастырская жизнь.

Тувинское духовенство вело постоянную переписку с духовенством Монголии, Китая, Тибета. Переписка касалась различных вопросов: сбора налогов в пользу церкви, покупки различных культовых предметов из бронзы, буддийской литературы и т.д. В письмах содержались просьбы о присылке в Туву лам для преподавания богословия в монастырях и исполнения религиозных обрядов⁴. В качестве важного свидетельства институционализации

⁴ ЦГА Республики Тыва. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 24.

ламаизма в Туве и его сложного, противоречивого взаимодействия с местными культами приведем отрывки из письма «всеобщинного старшины, имеющего высшее звание и титул из павлинского пера»⁵, «особого руководителя Тувинского кожууна Хемчик-реки»: «...в связи с новым, все усиливающимся развитием веры (шажын) в нашей стране, — писал этот высокопоставленный чиновник в 1902 г., — при исполнении веропоклонения и религиозного служения, в каких бы то ни было местах Тазын-Хииты, надо придерживаться всех религиозных правил, желтая религия не должна искажаться, поэтому надо внедрять и укреплять ламаистские обряды. Ламы..., являясь большой объединяющей силой, ...должны прекратить принимать винные напитки, должны опрятно одеваться, уважать правила и требования религии, постоянно молиться... В случае, если будут выявлены лица, нарушающие эти религиозные правила, к таковым будут применяться тяжелые и строгие меры наказания. В случае проведения торжественных молебнов у оваа (священных мест) все собравшиеся на моление чиновники, араты, живущие поблизости, могут в качестве жертвоприношения приносить белую пищу (молочные изделия), арагу, аржы (творог), быштак (сыр), кумыс или же по собственному своему желанию приносить в жертву 1–2 баранов. Ввиду чего для установления данного порядка при исполнении религиозных отправлений следует руководствоваться данным письмом»⁶. Прочитанный документ, во-первых, свидетельствует о росте влияния буддизма в Туве, во-вторых, он показывает обеспокоенность не только ламаистского высшего духовенства, но и светских чиновников, по поводу регламентации проведения тех или иных религиозных обрядов, уставной жизни монахов среднего звена. Интересна и такая деталь — в письме используется слово «оваа» — священное место, принадлежащее хозяину местности (либо священному дереву, перевалу и т.д.), понятие, сохранившееся из традиционных религиозных верований и включенное уже в религиозную буддийскую систему.

ОБРАЗОВАНИЕ В МОНАСТЫРЯХ

В тувинских буддийских монастырях изучались тибетский язык, грамота, лингвистика, поэтика, ботаника, фармакология, анатомия, физиология, патология, математика, алхимия, астрономия, история, философия [Шабаев, 1975]. Система образова-

⁵ Одно из высших отличий чиновников.

⁶ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 1067. Л. 17–18.

ния предполагала определенную структуру [Сердобов, 1957]. Монастыри выступали единственным местом просвещения, накопления и развития научных знаний в дореволюционной Туве. Это очень важно отметить, поскольку в советский период в отечественной литературе отмечали лишь роль ламаизма в освящении социально-экономических устоев общества, при этом создавалось впечатление, что различные нравственные пороки — это чуть ли не единственные характерные черты буддийского духовенства, предопределившие его историческую роль в судьбах народа.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на следующее: система обучения предполагала и знакомство с тибетской медициной, широко распространенной именно при ламаистских монастырях. В настоящее время эвристическая ценность самой тибетской медицины в отечественной литературе не вызывает сомнения. Наряду с религиозными, мистическими пластами в ней много рациональных методов лечения, имевших, бесспорно, самое положительное значение. В тибетской медицине преобладает рациональное понимание происхождения (этиологии) телесных недугов, кроме психических заболеваний, главной причиной которых по-прежнему считалось воздействие сверхъестественных демонических сил. Интересно, что сама по себе тибетская медицина характеризует не только элитарный уровень умственной культуры тех слоев общества, которым было доступно образование и знание достижений теоретического мышления своего времени, но и массовое сознание, народное миропонимание, религиозные верования и обряды, бытовые обычаи, сложившиеся в древнейшие времена общественного развития.

Основным трактатом тибетской медицины стала книга «Чжуд-ши» — «Четыре тантры», или «Четыре книги медицины», в которых были вобраны традиции индийской, китайской и собственно тибетской народной медицины. Чтобы получить звание эмчи, необходимо было завершить образование в специальной медицинской школе — мамбадацан, где звание присваивалось после четырехлетнего изучения «Чжуд-ши» (в Туве подобных заведений не существовало, поэтому учеников посылали для обучения в Монголию, а кандидатов медицины — доорумба, ведущих лекарей, знатоков тибетской медицины, было не так много).

Тувинские эмчи опирались на воззрения тибетской медицины, согласно которым организм складывается из семи тканей (основных сил): питательный сок — кровь — жир — мышцы — кости — костный

мозг–семя, кроме этого, существуют и количественные характеристики состава тела — четыре или пять первоэлементов («земля», «вода», «огонь», «ветер», «небо») и три физиологических фактора (желчь, слизь, ветер) [Герасимова, 1986]. Классификация лекарственных средств отражает также представление о болезни как о физическом проникновении духов болезней в тело человека. Считалось, что с ними можно «договориться» или изгнать их силой. Таким образом, болезнь вообще воспринимается как что-то внешнее, инородное по отношению к человеческому организму, поэтому лечение рассматривалось прежде всего как удаление болезнетворного фактора. По сути, в тибетской медицине причудливо переплетались теоретическая информация и практический опыт, с одной стороны, и культовые моменты (обряды и ритуалы) — с другой, причем переплетались настолько тесно, что строгое вычленение затруднительно, кроме того, здесь имеются и определенные философские воззрения на природу болезней.

Не следует забывать и тот факт, что буддизм выступал и официальной идеологией общества, а система его церковной организации предполагала получение высших духовных постов в основном только представителями аристократических слоев. Так, по воспоминаниям ныне покойного народного артиста Республики Тыва и России Н.О. Олзей-оола, отданного в Коп-Соок хурээ Барун-Хемчикского кожууна в 1927 г., ученики (хуураки) выполняли в основном всю домашнюю работу в хозяйстве ламы. У каждого ламы было различное число прикрепленных хуураков — от одного до 10 чел. Лама каждого учил читать и заучивать наизусть священные тексты. Он ежедневно давал ученикам задание выучить несколько страниц и на другой день проверял выполнение. Если хуурак не выполнял задания, то он подвергался жестокому наказанию: лама бил провинившегося длинной палкой по спине, прямоугольным брусом по рукам. Зимой лама в целях наказания мог связать руки хуурака над головой и подвесить полураздетого ребенка во дворе. Олзей-оолу приходилось наблюдать следующую картину: у наказанного замерзают руки и уши, а лама, одетый в теплую доху, стоит перед хуураком и требует чтений заданных молитв [Сердобов, 1957]. В свете современных религиоведческих исследований к вышеприведенному свидетельству надо относиться достаточно осторожно, поскольку записано оно было в период всеобщей атеизации страны, тем не менее, даже если предположить, что подобные случаи были единичны, они все же имели место.

Подобное обучение в тувинских монастырях было начальной церковной школой. Дальнейшее обучение в монгольских монастырях могли продолжить либо дети богатых родителей, либо очень способные ученики из семей аратов, хотя последним это сделать было значительно труднее.

Кстати, свидетельства социальной неоднородности духовенства встречаются и при описании системы обучения в тибетских монастырях XI в.: «...Бромтон, будучи учеником ламы Сэчуна, делал всякую тяжелую работу: топил печку, дробил камнем зерно для каши, носил воду. Зимой вода выплескивалась из кувшина, и вся одежда промерзала на спине крепким льдом. На пяточных сухожилиях Бромтона появлялись гноящиеся трещины... у Сечуна было много лошадей, коров и прочего скота, подаренного ему подателями милостыни. Кроме дневной работы Бромтону приходилось ночами, взяв лук и стрелы, охранять добро ламы от разбойников, которых в этой местности в это время было очень много» [1991, с. 177]. Анализ данных фактов позволяет говорить о том, что, с одной стороны, выходцам из богатых семей легче было продвинуться вверх по иерархической лестнице, сыновьям бедных аратов сделать это было значительно труднее, лишь немногим из них, благодаря своим способностям, удавалось чего-то достичь, с другой стороны, не следует забывать, что вся система обучения в любом буддийском монастыре (в том числе и в тувинском) опиралась на ламаистский культ наставника. Согласно этому культу, ученик должен был отказаться от собственной воли и выполнять все приказы ламы, «сметая как метлой свою гордость», он должен «как собака» переносить унижения, брань и «как лодка или колесница, бездумно носиться туда и сюда», если это угодно ламе [Дашиев, 1991], с точки зрения буддийской философии именно таким образом происходит уничтожение своей эгоистической сущности, низменного «я», подверженного всем порокам сансарного круга.

В широком смысле культ наставника как государственная идеология применялся для воспитания культа духовенства и высшей власти в целом. Уничижительное отношение к нижестоящим слоям было характерно для всей системы. Показателен в этом плане сохранившийся текст «Речи при получении чина»: «Получая такое великое и высокое счастье на свои плечи, я, забитый, глупый тувинский раб Комбу-Доржу, приношу всевышнему за данное мне большое и ответственное доверие от всей души глубокую благодарность и обязуюсь в дальнейшем стараться как конь,

собака выполнять внесение налога и подати господам, а также других государственных повинностей...»⁷.

Таким образом, если в добуддийских воззрениях не было такой строгой субординации как по отношению к представителям потустороннего мира, так и в самом социуме, по сути дела, человек мог вмешиваться и влиять на свою судьбу посредством шаманских ритуальных действий, да и сам шаман не занимал еще такого привилегированного положения среди своих сородичей (он был первым среди равных), то с развитием феодальных отношений в Туве происходит сакрализация общественной жизни, власть феодалов опирается на ламаистское духовенство, вся жизнь тувинца протекает под неослабным контролем лам и ни одно дело, как государственное, так и личное, не могло совершаться без предварительного совещания с ними. Может быть, это было связано и с несколько различным отношением к таким фигурам, как лама и шаман. Если лама с его таинственными текстами священных книг, магическими действиями воспринимался как нечто данное извне, то шаман, несмотря на свою отрешенность от этого мира, все же был «своим», частью своей культуры. Так, по свидетельству информаторов, в обыденном сознании тувинцев бытовали представления о «сильных» и «слабых» шаманах, тогда как к ламам («ученым людям») всегда было почтительно-отстраненное отношение.

Учитывая, что буддийская философия проникала в быт и сознание простого человека недостаточно глубоко, основная часть населения Тувы сохраняла шаманистское мировоззрение, для утверждения буддизма на данной территории им адаптировались местные культы, при этом главные божества, хозяева и духи местности, злые духи включались в буддийский пантеон (последние в качестве защитников буддийской веры — докшитов). Находились образованные ламы, которые хорошо знали местные шаманские обряды, они записывали шаманские молитвы-благопожелания на тибетском языке, внося затем в текст некоторые элементы, которые придавали всему тексту буддийский оттенок.

Так, исследователем Р. Сумба [2004] в свое время были переведены некоторые тексты буддийских рукописей, хранящихся в фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. В рукописи «Тану сан» описывается обряд воскурения хозяевам местности (сан салыр). В начале текста созываются ламы,

⁷ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 1029. Л. 12.

идамы, защитники буддийской религии, приглашаются хозяева местности страны Тану (хозяин горы Одуген, оз. Убса-Нур, р. Тес-Хем). В тексте также говорится о том, что при совершении подношений хозяевам местности Тану возродится Учение Будды (дхарма) и монашеское общество (сангха). По словам Р. Сумба, подобных текстов (рукописей и ксилографов) в коллекции музея насчитывается около 15. Интерес представляет также сутра, описывающая обряд омовения в честь солнца и луны. В тексте указывается, что если заболел человек, то надо совершить обряд омовения в честь солнца, если начнется падеж скота, то соответственно надо совершить обряд омовения в честь луны, при этом сам обряд, согласно тексту, включает также чтение буддийских мантр.

Важной стороной буддизма являлась обрядовая сторона (как, впрочем, и в любой другой религии). Но в Туве, где почти все население было неграмотным, а следовательно, не могло самостоятельно овладеть основами ламаистского вероучения, проведение религиозных праздников, коллективных молений становилось своеобразной «живой книгой» учения Будды. Религиозные праздники проводились в открытой степи перед зданием монастырей хурээ.

Самым красочным и ярким был летний хурал, когда одновременно праздновался Майдыр и Цам, эти торжества устраивались «в знак того, чтобы, явив врагам веры и добродетели ясное присутствие на земле божества, отвратить все эти злонамеренные существа от последователей веры Будды» [Позднеев, 1887].

Цам — очень яркий религиозный праздник, впитавший в себя не только ламаистские каноны, но, что особенно знаменательно, и элементы традиционных религиозных верований, народных обычаев и обрядов тувинцев.

«Цам» — монгольское произношение тибетского слова «чам», означающего в переводе «танец», или, точнее, «танец богов». В Туве Цам — явление, которое на долгие годы исчезло из жизни населения (в настоящий момент можно говорить о возрождении этого уникального праздника, правда, пока возрождение в большей степени носит стилизованный характер). Существует и многочисленная литература, в которой достаточно подробно описан этот красочный праздник [Владимирцов, 1923; Дьяконова, 1971; Ондар, Карелина, 2015].

Ученые предполагают, что истоки Цама восходят к древним театрализованным мистериям Южной и Центральной Азии, а прототипами масок являются наскальные рисунки Центральной

Азии, датируемые неолитом и бронзовым веком. Цам был ярким театральным зрелищем, действующими лицами которого выступали всевозможные божества и сверхъестественные существа. Их роли исполняли ламы, одетые в соответствующие маски. Особенно свирепый вид имели образы гневных и грозных божеств — докшитов, которые должны были отпугивать врагов буддизма и вселять ужас в сердца людей. Как отмечает М.А. Дэвлет [1990], роли докшитских божеств в Цаме могли исполнять только ламы высокого посвящения, видимо, и здесь соединялась иерархия духовенства и божественного пантеона. Внешний вид масок докшитов вселял ужас и страх в противников Учения (правда, сами зрители также испытывали некоторый трепет при виде столь грозных существ), дополнительными символами устрашения выступали и тиара (корона) из человеческих черепов, символизирующих пять грехов — зависть, жадность, гнев, гордыню, корысть, ожерелье из пяти отрубленных человеческих голов и цветочная гамма — красная, синяя, зеленая, используемая при раскрашивании масок, а также свирепые выражения самих масок и наличие «третьего глаза» на некоторых масках, что, как вспоминали зрители мистерий, давало возможность видеть Прошлое, Настоящее и Будущее.

По легенде, в практику храмовой обрядности тибетских школ буддизма эта мистерия была введена в VIII в. великим индийским магом и проповедником Падмасамбхавой. Считается, что когда Падмасамбхава укротил всех злых демонов, то решил после этого сделать их защитниками Учения Будды, заставив принять буддийское посвящение очень высокого уровня. Собрав этих чудищ вместе, Падмасамбхава заставил их исполнить священный коллективный танец — мистирию Цам. «Каждый из участников во время танца должен был сначала сосредоточиться в медитации на определенное божество, которое в этот момент входило в танцора и становилась его идамом, то есть его собственной сущностью и одновременно его хранителем. По всей видимости, для Махакалы это был Авалокита, для Ямантаки — Акшобхья, для других участников — менее значимые буддистские божества, соответствующие внутренней природе каждого из медитирующих. Затем все участники, не прекращая общего танцевального движения, должны были войти в состояние сосредоточенной медитации о пустоте от самобытия всех вещей, включая и богов, ставших их идами, о великой Шунье как основе всего проявленного мира. Сила этой совместной медитации была столь огромна, что она очищала

энергетику окружающего пространства, очищала души танцоров и души зрителей, которых собралось очень много» [Молодцова, 2001].

Центральным персонажем Цама является владыка ада — Чойджал (тиб.), он же Эрлик (древнеуйгурский) или Яма (древнеиндийский). Знаменательно, что ранее Эрлик входил в число небожителей, об этом есть даже упоминание в древнетюркских текстах [Дэвлет, 1990]. Видимо, это было характерно для первоначальных религиозных воззрений доламаистского периода (в том числе и для традиционных тувинских верований), в дальнейшем ряд персонажей, в том числе и Эрлик, были включены в ламаистский пантеон, но переведены из Верхнего мира в мир Нижний. Вполне возможно, что подобное явление есть результат процесса синкретизации, происходивший в Туве, в результате чего доламаистские воззрения получили соподчиненный статус.

Известный востоковед В.Я. Владимирцов [1923] отмечал, что содержание Цама «заключается 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 покровительствовавших, то враждебных буддизму, но и войти в особое мистическое единение с этими силами и через то водворить в округе радость и счастье» (с. 99). На примере такого праздника, как Цам, ярко прослеживается эволюция всего религиозного комплекса в Туве, здесь нашли свое выражение не только ламаистские принципы и догматы, но и предшествующие ламаизму религиозные системы (автохтонные религиозные верования), хотя и в переработанном, снятом виде.

Таким образом, к концу XIX — началу XX в. в Туве сложилась определенная религиозно-синкретичная система, включающая в себя комплекс религиозных взглядов, настроений, религиозных культов и институтов.

Анализ данной системы показывает, что элементы, включенные в нее, принадлежат к различным временным пластам, все они были трансформированы ламаизмом, в них можно лишь вычленивать добуддийские элементы. Существовая достаточно самостоятельно и в то же время будучи единым целым сложной социокультурной системы, эти религиозные элементы являлись резуль-

татом определенной жизнедеятельности людей, выражением их внутренних потребностей и стремлений. Сама специфика общественного строя, характеризующаяся социальной разноплановостью, определила своеобразный облик и «многослойную» структуру религиозных верований, которые представляли сложный полисинкретический комплекс. Здесь происходит взаимосвязь истории, религии и культуры. Отсутствие противоборствующей идеологии, экономическое могущество позволяли церковным организациям доминировать в области общественного сознания. В то же время деятельность хурээ выходит за рамки удовлетворения чисто религиозных потребностей, монастыри, по существу, были ведущей силой в распространении грамотности и просвещения.

Как и всякая религиозная система, которая стремится к целостности, возникший в Туве синкретичный комплекс стал результатом активной деятельности людей, воспринимающих культовую и теологическую продукцию прошлых лет лишь как исходный материал для своей религиозной деятельности. Именно поэтому данная религиозная система характеризуется качественным своеобразием, обусловленным специфическими функциями и закономерностью своего развития. Соединение в одну систему различных по своему происхождению религиозных формообразований в Туве имело свою специфику — сравнительно мирное сосуществование буддийских и добуддийских культов. Так, только в Туве существовали особые служители культа — бурхан-боо, сочетавшие в себе одновременно функции шамана и ламы и занимавшиеся культовой практикой вне пределов монастыря. Кроме того, нередко были случаи заключения браков между служителями различных культов — ламами и шаманками.

Таким образом, возникший в Туве религиозно-синкретичный комплекс начинает активно воздействовать на материальные отношения, на реальный жизненный процесс, играя большую роль в историческом развитии тувинского народа. Сложившись на базе традиционных верований, шаманистских представлений и буддийского вероучения, впитав бытовые народные элементы культуры, данное синкретичное образование развивалось в рамках этой культуры. Именно здесь происходило слияние многих моментов — и морально-этических норм, и юридических постулатов, и эстетических запросов.

Традиционные народные верования с многочисленными обрядами, обычаями, более поздними синкретичными формами —

это целостная система мировоззренческих представлений, норм поведения в быту и обществе, ритуальных действий, которые сопровождали все события, происходившие в первичных социальных общностях людей, в их семейном, хозяйственном и общественном быту. Именно в традиционных обрядах сакрализованы основные устои жизни народа, его насущные интересы и ценностные установки. Определяющим условием формирования и развития обычаев и традиций является материальная жизнь общества, которая и дает определенные импульсы самому развитию тех или иных элементов культуры. Каждая традиция и обычай содержат в себе как общее, присущее многим народам, так и национальное, национально-особенное, характерное лишь для одного народа. Именно поэтому религия как социокультурный элемент не может существовать в отрыве от национальных традиций, чувств, языка. Ни один религиозный культ не существует в своей чистой первоначальной форме, не подверженной никакими синкретическими процессами. Проникая в различные области жизни, этот синкретизм накладывает свой отпечаток и на национальные традиции.

Дифференциация общества в рамках племени, национальности, народности в большей степени обусловила расчленение религии и ее культа на множество форм религиозной веры и конфессиональной практики. Включение в национальные традиции религиозного культа как необходимого и неотъемлемого элемента национальных ценностей выразило взаимосвязь религиозных и национальных форм.

По справедливому замечанию С.А. Арутюнова и Н.Н. Чебоксарова [1972], «...при рассмотрении влияния религий на культурные связи этноса представляется возможным выделить еще одну ее функцию по отношению к этносу — информативную. Она заключается в способности религии быть каналом передачи и носителем этнокультурной информации, имеющей важное значение в воспроизводстве и развитии этноса». Через религию происходит передача и фиксация национальных, специфических, черт, и этот процесс носит объективный характер.

Закодированный в духовной культуре тувинцев тип этноконфессионального сознания и поведения реализовывался в виде традиционных устойчивых стереотипов, которые передавались из поколения в поколение, т.е. как и всякая культурная традиция носили преемственный характер.

Буддизм принес в Туву не только развитую религиозно-философскую систему, но и познакомил с этноконфессиональными традициями других народов Востока — индийцев, китайцев и т.д. Вместе с тем тибетизированный буддизм не отбрасывал и не уничтожал автохтонные культы и верования, а стремился ассимилировать их, достигая органичного сплава буддийских и небуддийских элементов. Сложившаяся религиозно-синкретическая система включала в себя обрядовые, догматические, социально-психологические, а также институциональные компоненты. Под влиянием буддизма происходили не только своего рода «перетекание» обрядов из одной системы в другую, но и определенные изменения стереотипов в сознании и поведении местного населения, когда на первый план выходит идея достижения такого упорядоченного состояния сознания, которое возможно при соблюдении соответствующих норм и правил поведения. Найти оптимальный баланс между профанным и сакральным миром — вот главная задача в этой системе взаимоотношений. Подобная ситуация стала возможной благодаря сохранению линии преемственности архаичных представлений народов данного региона, не утративших свое важное функциональное значение.

Здесь как раз происходило отождествление национального и религиозного, причем на уровне обыденного сознания это осуществлялось на основе этноконфессионального синкретизма.

Исторический подход позволяет объективно оценить роль религии в Туве. В тех случаях, когда деятельность религиозных организаций была связана с интересами консервативных общественных слоев, она поддерживала устаревшие социальные институты. Но, выступая носителем интересов и потребностей народных масс, хранителем их духовного богатства, религиозные организации занимали прогрессивную позицию.

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ТУВИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Республика Тува занимает особое место среди других регионов страны вследствие специфики ее исторического развития (более сжатыми по сравнению с другими народами сроками прохождения социальных преобразований во всех сферах жизнедеятельности) [Сердобов, 1971]. Именно поэтому необходимо показать роль религии в истории культуры тувинцев, дополнить рассмотрением тех секуляризационных процессов, которые происходили в период существования Тувинской Народной Республики, поскольку многие современные проявления в области религии, духовной культуры, национальных вопросах, морали и нравственности во многом были результатом общественного развития того времени, без этого анализа картина эволюции религии как социокультурного феномена будет неполной.

История общественного развития связана также с действием объективной закономерности — секуляризации. В широком социологическом плане — это исторический процесс высвобождения из-под влияния религии различных сторон и уровней общественного бытия и сознания. В зависимости от конкретно-исторических условий интенсивность, сфера действия и темпы секуляризации различны [Религия..., 1976; Угринович, 1985].

В Туве секуляризация протекала тоже достаточно сложно и противоречиво. В данной главе мы попытаемся проследить и дать анализ секуляризационным процессам, происходившим здесь в 20–30-е годы прошлого века, ибо именно в этот период — период национального самоопределения тувинцев, становления тувинской государственности, были заложены основы дальнейшей эволюции религиозного сознания, наконец, истоки многих современных явлений религиозности лежат именно здесь.

В дореволюционной Туве основы буддийского вероучения выступали официальной идеологией общества, поэтому сам буддизм не мог не служить средством закрепления государственной власти. Вместе с тем будучи важной частью духовной культуры тувинцев, включаясь в ее обрядово-праздничную сферу, буддий-

ское вероучение не могло не отвечать определенным потребностям населения.

Элементы секуляризационного процесса проявлялись и в до-революционной Туве, недовольство широких слоев населения колониальным и феодальным гнетом приводило к различным формам сопротивления. История Тувы XIX в., особенно его второй половины, характеризуется обострением этих форм сопротивления. Араты захватывали пастбища, убегали из сумонов, отказывались от уплаты албана (дани), уклонялись от выполнения различных повинностей, убивали наиболее ненавистных феодалов⁸. Наибольшую известность получило восстание под руководством арата-бедняка Самбажыка в западных районах Тувы осенью 1883 г., которое было позднее названо «Алдан-маадыр» («Шестидесяти богатырей») — по первоначальному числу участников, хотя на самом деле их было значительно больше. Это первое крупное выступление было жестоко подавлено — отрубленные головы руководителей восстания поместили на перевалах для устрашения народа [Сердобов, 1971]. Но оно оказало значительное влияние на самосознание народа, о чем свидетельствуют многочисленные легенды и предания, местные топонимы, отражающие имена руководителей восстания. Так, в народе ходило много легенд о бесстрашии 60 богатырей — алдан-дургуннов: «Кожагар Комбулдая не могли убить, тогда он сказал, обращаясь к палачу: “Скорей убивай, проклятый слепец”, с этими словами он выбросил изображение Будды, которое носил на шее»⁹. Конечно, это выступление против освященной власти имело определенное символическое значение — это был не столько протест против самой религии, сколько против ее официального оформления, а поскольку официально священнослужители являлись как бы частью той ненавистной системы угнетения, то против нее возник неосознанный антиклерикальный протест.

Установленный в 1914 г. протекторат России над Тувой не препятствовал распространению и сохранению буддизма на данной территории. Напротив, российские чиновники проявляли поддержку буддийской сангхи. В 1916 г., по инициативе нойона Хертек-Ананды, был построен Сукпак хурээ в Бай-Тайгинском хошуне. На должность настоятеля монастыря был приглашен лама Дуктен из Верхне-Чаданского хурээ. Кроме того, встал вопрос

⁸ См.: Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 1067. Л. 16.

⁹ Там же.

об организационном институциональном оформлении буддизма. Так, в 1916 г. в Восточной Сибири обсуждалась идея «автономии ламаистского духовенства Урянхая». На тот период времени Петербург не поддержал данной инициативы, в письме министра иностранных дел, направленном в начале 1917 г. в Иркутск, отмечалось: «Я принужден, однако, откровенно высказать Вашему Высокопревосходительству мои сомнения относительно возможности достигнуть этого результата таким административным приемом, как учреждение русской властью при Урянхайском крае должности Бандидо-Хамбо с правами Ширетуя». Таким образом, в период протектората отчасти созрели внутренние предпосылки к организационному оформлению автономии буддийской сангхи в Туве, однако руководство России, не желая осложнения Урянхайского вопроса в условиях Мировой войны, данных планов не поддержало [Моллеров, Самдан, 2022].

После революции 1917 г. вопрос о статусе Тувы вновь становится актуальным. Не последнее место в его решении занимает тема об автономии тувинского буддийского духовенства. Последующие события — Гражданская война в России, установление власти Колчака в Сибири — способствовали тому, что в 1919 г. тувинская делегация во главе с духовным лидером Лопсаном-Чамзы встретилась с министрами колчаковского правительства, после чего Указом Верховного правителя России Лопсан-Чамзы был утвержден духовным руководителем (Бандидо-Хамбы-Лама) Урянхайского края, «был награжден орденом Святой Анны второй степени» [Моллеров, Самдан, 2022].

Дальнейшая судьба Лопсана-Чамзы трагична, поражение колчаковской армии не позволило ему вернуться домой, год он жил в Бурятии, затем перебрался в Монголию, в 1929 г. получил разрешение и вернулся в Туву. В 1930 г. был арестован и расстрелян по пути в Кызыл.

Следует отметить, что после победы Народной революции в 1921 г., создания Тувинской Народной Республики (ТНР) феодалы потеряли прежнее влияние, тогда как буддийское духовенство сохраняло свои позиции, несмотря на некоторое ослабление в сфере социальной политики. Буддийские монастыри представляли к тому времени самостоятельные хозяйственные единицы, они имели свое имущество, вели торговлю, занимались ремеслом. Монастыри были наделены земельными угодьями, пастбищами и крепостными работниками — шавыларами. У крупных монастырей было по несколько хозяйств, в которых насчитывалось



Верхне-Чаданское хурээ. 1928 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.

несколько тысяч голов крупного и мелкого скота. Будучи выходцами из богатых феодальных семей, настоятели монастырей — высшее духовенство — оказывали решающее влияние на нойонов и чиновников [Ширшин, 1972]. Именно это и обусловило то, что борьба против феодально-религиозной идеологии и ее основного пропагандистского центра — буддийских монастырей — стала составной частью антифеодальных задач тувинской революции [Очур, 1964].

Тувинская народно-революционная партия (ТНРП) и Народное правительство осуществляли целый ряд мероприятий по социальному, экономическому и культурному преобразованию ТНР [Ширшин, 1972]. Таким образом, закладывались основы дальнейшему развитию секуляризационного процесса.

От влияния религии освобождались не только социальные группы, но и различные общественные институты, осуществлялась секуляризация государственных институтов и правовых отношений. Важнейшую роль в освобождении различных институтов от контроля религиозных организаций сыграли законодательные акты ТНР.

Конституции ТНР (а за период с 1921 по 1941 г. в ТНР принято пять конституций, отражавших происходящие социальные изменения в стране) как правовые акты высшего порядка зафиксировали основные принципы социально-экономического и политического строя, определяли принципиальные направления его развития. Это относится также к установлениям в области свободы совести и вероисповедания. Так, первая Конституция ТНР была принята Всетувинским учредительным народным Хуралом 16 августа 1921 г. Она законодательно оформила образование Тувинской Народной Республики, провозгласила равенство всех перед законом, отмену системы феодальных судов и наказаний, принцип выборности должностных лиц, заботу государства о поднятии экономического положения страны, культурного уровня и здравоохранения народа. Конституцией устанавливалась свобода вероисповедания. Так, в параграфе 4 отмечалось: «Гражданам Танну-Товы (т.е. ТНР) предоставляется право исповедовать по своему усмотрению какую угодно религию. Духовенство и сословие хуураков, занимающееся хлебопашеством и скотоводством, несут одинаково все общественные повинности и потому могут наравне с другими гражданами занимать общественные должности. Духовенство, не занимающееся хозяйством, а живущее на средства, получаемые от богослужения, не пользуется правом вмешательства в гражданские дела и не несет никаких повинностей»¹⁰.

Таким образом, согласно процитированному параграфу 4, низшие слои духовенства, занимавшиеся физическим трудом (выходцы из аратства), уравнивались в правах и обязанностях с остальными гражданами. Это бесспорно прогрессивное положение давало новые социальные ориентиры рядовым служителям культа, что объективно не могло не влиять на процесс секуляризации. Высшие слои лишались своего прежнего руководящего положения в политической жизни страны. Если ранее ламаистское духовенство находилось в привилегированном положении, то, согласно Конституции, оно этого положения лишалось. Содержание вышеприведенного текста свидетельствует и о том, что в основу взаимоотношений со служителями культа государство берет учет имущественного положения и социального происхождения различных слоев ламства. В действительности, как показывают последние исследования по этому вопросу, социальных гарантий данные законодательные установления не имели. Кроме

¹⁰ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 16. С. 5.



Камбы-лама в своей юрте. Чадан, 1928 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.

того, следует отметить, что сформулированное в параграфе положение о том, что высшее духовенство освобождается от несения государственных повинностей и обложения налогами, свидетельствует о непоследовательности народного правительства в вопросах, касающихся осуществления принципов свободы совести.

Итак, уже первые правовые документы показывают двойственность взаимоотношений между религиозными организациями и государством, с одной стороны, провозглашение прав и свобод, с другой — возможность их неоднозначного толкования, а следовательно, отступление от них, вследствие чего все происходящие секуляризационные процессы подвергались формализации.

Дальнейшее развитие социально-экономической и политической жизни в государстве, ликвидация политической и экономической феодальной системы, ослабление влияния духовенства на народные массы, изменение в соотношении классовых сил (ликвидация класса феодалов, формирование народной интеллигенции и т.д.), естественно, потребовали законодательного отражения. Именно поэтому в 1928 г. Малым Хуралом ТНР был принят закон «Об отделении религии от государства», в котором подтверждались свобода вероисповедания (статья 1), отправления религи-

озных культов. Примечание к этой статье определяло ответственность перед законом за «нарушение богослужения», поскольку в этот период возникла необходимость защиты служителей культа от хулиганских действий со стороны экстремистски настроенной части населения. Вместе с тем уже в данном законодательном акте деятельность религиозных организаций ограничивалась: «Правительство, разрешая изучать священные буддийские тексты, требует в каждом отдельном случае испрашивать особое на это разрешение, докладывая о причинах, влияющих на это желание»¹¹.

Таким образом, уже в этих документах имплицитно присутствует мысль о регламентации по отношению к тем или иным проявлениям религиозности, стремление контролировать деятельность религиозных организаций и граждан.

Оценивая события, происходящие в то время в Туве, нельзя не принимать во внимание всю сложность ситуации тех лет. После победы народной власти активная контрреволюционная деятельность ламства (в основном это были представители высшего духовенства) не могла не вызвать ответные меры. Так, некоторые ламы выступали в качестве разведчиков и связных белогвардейской армии¹². Кроме того, копившаяся долгие годы неприязнь к служителям культа как выразителям официальной идеологии феодализма приводила к необузданным, разрушительным акциям, когда верх брали эмоции, но не разум. Поэтому отношение к церкви и религии выступало как острая политическая проблема.

Тем не менее следует отметить, что распространенность религиозности в этот период была еще довольно значительной, а религия продолжала занимать важное место в духовной культуре тувинского народа. Так, важным событием для того времени стал Первый Всетувинский буддийский собор, состоявшийся весной 1928 г. Примечательным, раскрывающим специфику той политической ситуации, является то обстоятельство, что в организации проведения собора, а также в его работе участвовали члены правительства и ЦК ТНРП.

В последнее время в научной литературе стала оспариваться первичность буддийского собора 1928 г., в ряде документов фигурирующего как Первый Всетувинский съезд лам. Так, по мнению Н.М. Моллерова и А.А. Самдан [2022], «называть буддийский собор, прошедший в 1928 г., Первым буддийским собором (съездом) в Туве неправильно, так как были более ранние съезды» (с. 125).

¹¹ ЦГА Республики Тыва. Ф. 92. Оп. 1. Ед. хр. 352. Л. 14.

¹² Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 37. Л. 160–161.

Авторы в своей статье, в частности, ссылаются на материалы Национального архива Республики Тыва, согласно которым «во исполнение поручения иркутского губернатора, 1–2 марта 1917 г. комиссар В.Ю. Григорьев созвал съезд буддийского духовенства Тувы. Главной целью его было утверждение тувинским сообществом Лопсан-Чамзы в должности Пандидо Камбы-ламы» (с. 125), что, несомненно, имело большое значение для консолидации буддийского духовенства в Туве, тем более, что в тот период времени тувинские буддийские монастыри — хурээ (как крупные, так и небольшие) — существовали в какой-то степени «сами по себе», представляя собой достаточно самостоятельные социально-культурные и хозяйственные единицы.

Не оспаривая факт проведения более ранних собраний тувинских лам, хотелось бы отметить, что, пожалуй, только буддийский собор 1928 г. носил достаточно масштабный характер, имел под собой целью объединения светской и духовной власти, а также выработку направлений дальнейшего развития буддизма в Туве, кроме того, в подготовке съезда непосредственное участие принимали представители молодого правительства ТНР, что касается съезда 1917 г., то при всей его исторической значимости основной его целью было — «объединение буддийского духовенства под властью одного лица, которое будет отстаивать их интересы, — Пандидо Камбы-ламы» (с. 125).

Здесь следует отметить одну особенность, заключающуюся в том, что в дореволюционной Туве образование можно было получить только в монастырях, вот почему объективно они выступали мощнейшими центрами культуры, практически все образованные люди, входившие в первое правительство ТНР (как на руководящих должностях, так и в качестве канцелярских работников), обучались в свое время в тех или иных хурээ. Светское образование только начинало формироваться, поэтому перед правительством молодой республики стояла задача формирования системы духовной культуры на основе органичного слияния уже существовавшей разветвленной сети монастырей и нового светского образования. Надо сказать, что в первые годы возможность такого слияния была.

Уже в 1927 г. на очередном заседании Совета Министров тувинского правительства (зафиксированном в протоколе № 16, параграф 3, пункт 1) был поднят вопрос о ламаизме. Инициатором был Куулар Дондук, получивший в свое время образование в Монголии, по свидетельствам очевидцев, имевший ученую



Лама-лекарь. 1928 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.



Юрта ламы. 1928 г.

Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива Республики Тыва.

степень кандидата философии. Выступая на заседании, Куулар Дондук, бывший в то время Председателем Совета Министров, сказал: «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 (Конституция. Разд. 2. Гл. 1), то значительная часть населения как бы отделена и находится почти вне закона».

Результатом этого выступления стало решение о создании комиссии по ламскому вопросу, которая должна была обсудить возможность проведения «всеобщего ламаистского» съезда¹³ в Туве. Для консультирования правительства по этим вопросам из Верхне-Чаданского хурээ был приглашен лама Джигмит. На заседании от 28 января 1928 г. Джигмит предложил, чтобы комиссия сама назначила делегатов, наиболее достойных среди лам.

Съезд носил очень представительный характер: из 33 делегатов — 12 были кандидаты богословия, остальные тоже имели образование, причем многие учились в Монголии. Специальное

¹³ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 144.



Куулар Дондук (1888–1932 гг.). Учился в Улан-Баторе, был ведущим ламой Чаданского хурээ, имел ученую степень по философии, с 1923 по 1929 г. — Председатель Правительства ТНР, расстрелян в 1932 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива Республики Тыва.



Президиум съезда. 1928 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.

образование по астрономии имело 5 чел., по медицине — 9 чел. Владели языками: монгольским разговорным — 16, монгольским письменным — 7, читали по тибетски — 33, тибетским разговорным владел 1 чел.

Интересны и другие данные об участниках съезда. Так, по возрастному составу: от 20 до 30 лет — 4 участника, от 31 до 40 — 15, от 41 до 50 — 14. Цифры, характеризующие семейное положение: большинство (30 чел.) участников — неженатое ламство, женатых — всего 3 чел., имущественное положение: 1–10 бодо скота имеют 14 чел., 11–20 бодо — 8, 21–50 бодо — всего 6 чел., имеют скот, но не знают точно цифр — 5 чел. (бодо — 1 гол. крупного скота — корова, лошадь, верблюд, 10 овец или 10 коз также приравнивались к 1 бодо) [Монгуш, 1992].

Наконец, национальный состав: подавляющее большинство (31 чел.) делегатов — ламы тувинской национальности и 2 чел. — монголы.

Открытие съезда состоялось 8 марта 1928 г. в помещении Тувинского клуба. От имени комиссии по ламскому вопросу выступил Генеральный секретарь ЦК ТНРП Соднам: «Сегодня перед нами встал вопрос о религии. Мы все знаем, что религию нужно сделать чистой, эта задача лежит на делегатах данного съезда»¹⁴.

¹⁴ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 146.

Был избран президиум съезда, в который вошли Сульдун-Пунцук, его же избирали председателем съезда от Чаа-Хольских хурээ, Сивен от Верхне-Чаданского хурээ, Шойжап от Эрзинского хурээ.

Членами секретариата съезда стали лама Шойдон, Шагдыржап — Генеральный секретарь ЦК РСМ, Тумен-Баир — член Правительства ТНР, Г. Нацов — сотрудник УГВПО.

В почетный президиум выбраны выдающиеся деятели буддизма других регионов — Бурятии, Монголии, Тибета и т.д. Так, в члены почетного президиума был избран Агван Доржиев, сделавший много для распространения буддизма в России.

От имени тувинских верующих выступил Куулар Дондук: «Культура человека прогрессирует с каждым днем, мы, тувинский народ, окруженный, с одной стороны, хребтом Танну-Ола с юга, и с другой — Саянским хребтом с севера, живем, не зная своей истории... Ламы — люди образованные и должны помочь в этом вопросе».

Основная проблема, обсуждаемая на съезде, — обновления религии, перестройки ее в соответствии с происходящими в республике политическими изменениями. «Задача данного съезда — дать всему правильное направление, разрешить вопрос о правильном понимании что такое религия, ее задачи. Очистить религию от ненужного мусора и сделать ее более прогрессивной»¹⁵. Здесь впервые на таком официальном уровне сформулированы идеи, касающиеся вопросов, связанных с религиозной догматикой, что отражало требования времени. Один из участников съезда заявил: «Учение Будды и учение Маркса и Ленина между собой тождественны, поскольку речь здесь идет, прежде всего, о человеке». Подобная мысль была высказана позднее — в 70-е годы XX в. в Японии [Буддизм..., 1990], что позволяет рассматривать различные мировоззренческие системы как открытые по отношению друг к другу, намечает возможность диалога и каких-то элементов соприкосновения на основе общечеловеческих ценностей. К сожалению, в официальных документах в свое время эти идеи не получили поддержки и оценивались однозначно негативно.

Обсуждались на съезде и вопросы, касающиеся свободы совести. Так, лама Сивен отмечал: «В прошлом году, когда мы получили основной закон правительства и узнали об отделении церкви от государства, то из нас некоторые испугались, думая, что нас отделили совсем, но когда мы внимательнее стали разбираться

¹⁵ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 171.



Съезд лам Тувы. 1928 г.

Репродукция с фотографии Национального архива Республики Тыва
В.Н. Савиных.

и сопоставлять с учением Будды, то страшного в этом ничего не оказалось, а наоборот, история нашей религии не знала еще таких счастливых случаев, какой имеем сейчас мы»¹⁶. Конечно, в данном высказывании присутствует элемент лести новому правительству, тем не менее объективно оно отражает настроения основной массы ламства в тот период. Подобного же мнения придерживались и многие другие участники съезда, спеша заявить о своей лояльности по отношению к новой власти.

Следует отметить, что высшее духовенство в это время было весьма озабочено проблемами преемственности, воспитания и обучения молодежи в хурээ. В выступлениях делегатов съезда прослеживалась мысль о том, что основной задачей монастырей является обучение подрастающего поколения в духе буддийских традиций, для этого необходима поддержка правительства. Таким образом, наряду с установками на воспитание будущих последователей своего вероучения, были даны ориентиры и по вопросам нравственного воспитания молодежи, которое тогда связывалось с возможностью сохранения основ буддийского вероучения.

Однако знаменем начинавшегося кризиса традиционного ламаизма стало то, что уже в конце 1924 и в начале 1925 гг. почти

¹⁶ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 170.

во всех монастырях среди молодых лам стала наблюдаться тяга к перекочевке с одних хурээ на другие и выход из ламства совсем. Ламское руководство стремилось помешать этому явлению, но оказалось бессильным это сделать и обратилось за поддержкой в ЦК ТНРП — факт знаменательный, свидетельствующий, с одной стороны, о том, что религиозные институты становились в этот период времени более открытыми системами, более того, происходила определенная десакрализация в области внутриуставной деятельности, а с другой стороны, сами руководящие партийные органы еще не взяли курс на отмежевание от религии, объявления ее «пережитком прошлого, от которого надо избавляться», как это будет сделано в дальнейшем.

После этого обращения Председатель ЦК ТНРП Шагдыр созвал совещание, на котором присутствовало около 20 лам, где в основном стоял вопрос о ламстве. Совещание постановило воспретить свободную перекочевку лам и хуураков из одного монастыря в другой, а лиц, желающих снять ламский сан, впредь подвергать тюремному заключению сроком до 2 мес или штрафу до 35 лан в месяц (1 лан равен 1 руб. 40 коп.)¹⁷. Данный документ, регламентирующий внутренние церковные дела, был отражением той двойственной ситуации, в которой находились в то время ламаистские монастыри. С одной стороны, они по-прежнему играли довольно значительную роль в социально-экономической жизни Тувы, оставаясь крупными частными хозяйствами, а с другой — они уже утратили прежнее политическое влияние, поэтому были вынуждены для решения своих внутренних вопросов прибегать к помощи светских властей.

О понимании необходимости консолидации с новым правительством, стремлении модернизировать культы в соответствии с изменившимися условиями жизни свидетельствует и выступление другого делегата, ламы Сульдума-Пунцука: «Наш съезд состоит из представителей той религии, которую исповедуют многие народы. Кроме того, наш съезд сам по себе будет представлять большое историческое значение в будущей жизни, надо направить все силы на оздоровление нашей религии, очистить ее и возродить на благо тувинского народа. Связаться теснее с правительством и идти дальше по одной дороге в деле улучшения нашей религии»¹⁸.

¹⁷ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 171.

¹⁸ Там же. Л. 152.



Съезд лам Тувы. 1928 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.

Движение обновленчества, характерное для многих конфессиональных направлений того времени, коснулось, как это уже было отмечено выше, и ламаизма. Так, выступавший на буддийском соборе заместитель Генерального секретаря ЦК ТНРП Санжей прямо заявил: «Сегодня мы решаем вопрос об обновлении нашей желтой тувинской религии, и этот вопрос должен будет разрешить съезд. Мы знаем, что до сего времени женатое ламство учение Будды не соблюдало, об этом говорилось много на съезде, и съезд это подтвердил. Мое мнение — основной задачей является в данное время и в будущем — это учить подрастающее поколение». Знаменательно, что данные слова принадлежат даже не представителю духовенства, а одному из лидеров народно-революционной партии, что помимо вышеприведенных фактов отражает существующую ситуацию в стране, когда принадлежность конфессиональная в обыденном сознании у многих ассоциировалась с принадлежностью национальной. На передний план при этом выходит опять-таки социально-нравственная проблематика, вопросы, связанные с этикой, моральным обликом духовенства. Так, на этом же съезде в докладе ламы Сивена отмечалось, что



Ученики лам Верхне-Чаданского хурээ. 1928 г.
Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива
Республики Тыва.

«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 и позорнее, чем миряне»¹⁹.

В этом высказывании отчетливо прослеживается обеспокоенность ламского руководства существующим несоответствием между реальным поведением значительной части ламства и теми нравственными принципами, которые они должны были проповедовать. Подобное несоответствие не могло не отразиться на авторитете не только самих служителей культа, но и всей веры в целом. Все это давало почву для возможной критической оценки деятельности тех или иных лам. Так, на соборе прозвучала критическая оценка противоправительственной деятельности ламства: «Имеются случаи, когда ламство вставляло палки в колеса и в экономическую жизнь населения в Туве». Осуждая, таким образом, попытку вмешиваться в политическую жизнь страны, собор отводил служителям культа роль духовных наставников, отчетливо осознавая, что духовенство как сословие уже не является монопольным классом, хранящим и теоретическую, и эмпирическую

¹⁹ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 212.

истину, поэтому ламству надо «заняться своим непосредственным делом — буддизмом»²⁰.

Утрата монопольного влияния духовенства на многие сферы жизни общества, провозглашение отделения церкви от государства вызывали беспокойство у служителей культа. Так, на съезде был задан вопрос: «Церковь от государства отделена, означает ли это отделение от государства самих лам?» Куулар Дондук ответил: «Отделение церкви от государства — это один вопрос, а отделение лам — второй. Ламы — люди тувинской национальности и считаются тувинскими гражданами, и говорить об их отделении не приходится»²¹. Эти слова должны были стать подтверждением отношения государства к религиозным воззрениям как к личному делу каждого гражданина, но на практике получилось гораздо сложнее, что не могло не повлиять на процесс секуляризации, когда на уровне институциональных отношений все совершалось в основном насильственными методами.

Проведение Первого Всетувинского буддийского собора было, безусловно, знаменательным событием, которое могло бы в дальнейшем оказать значительное воздействие в вопросах, связанных с взаимоотношениями государства и религиозных организаций, с развитием духовной культуры. Съезд показал, что есть пути взаимодействия государства и духовенства, что духовенство готово сотрудничать с правительством по вопросам, связанным с воспитанием и образованием, с сохранением духовных традиций и обычаев. Но, к сожалению, эти возможности так и не были восстановлены в дальнейшем, более того, о том, что в 30-е годы в Туве была возможность консолидации духовной и светской власти, впоследствии даже не говорилось ни в научной, ни в популярной литературе. Анализируя сохранившиеся архивные документы, можно сделать вывод, что в начале прошлого века в Туве шел активный процесс институционализации верховного управления буддийскими монастырями, руководства тувинской буддийской санхьей, о чем свидетельствуют материалы съезда лам в 1917 г., визита тувинской делегации во главе с духовным лидером Лопсаном-Чамзы в Омск к Верховному правителю Сибири с просьбой об установлении должности главы буддийского духовенства в Туве Пандито-Хамбо-ламы в 1919 г., а также съезда лам в 1928 г. Эта линия преемственности не была утрачена и в годы жестоких репрессий и атеизации населения в советское время, и хотя храмы

²⁰ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 11. Л. 167.

²¹ Там же.

были разрушены, ламы продолжали работать, отправлять обряды, оказывать услуги по лечению, гаданию и др.

После съезда религиозная жизнь в Туве оживилась, увеличилось число монастырей, а количество лам вместе с их учениками составило около 3500 чел. [История..., 1964]. Это, конечно, встревожило партийные органы, и на январском (1929 г.) Пленуме ЦК ТНРП был дан курс на «очищение от сторонников феодально-теократических элементов, решительное наступление на социально-классовые корни религии» [Ширшин, 1972]. Это означало в действительности переход к жесткой политике по отношению к религиозным организациям, служителям культа. Вся идеология, политика, мораль складывающейся в 30-е годы тоталитарной системы, несмотря на декларируемый атеистический характер, привели к тому, что определенные гуманистические, общечеловеческие тенденции и ценности, выраженные ранее в религиозной форме, оказались отторгнутыми новой идеологией, провозгласившей приоритет классовых ценностей. Долгие годы в научной и популярной литературе существовало представление о религии как исключительно идеологической апологии господствующих классов, а вследствие этого — ее реакционности. Только в последнее время в различных публикациях встречаются оценки, показывающие неправомочность подобных утверждений [Религия..., 1992; Ермакова, 1995; Гайденоко, Смирнов, 1996; Денокаров, 1996; и др.]. Действительно, до революции личность подпадала под духовный и административный контроль, поскольку церковь выполняла отдельные государственные функции, поэтому борьба шла не только за высвобождение личности от «религиозного дурмана», но и за освобождение верующего человека от насилия государственного. Люди стремились к свободе, и это способствовало успеху революционных движений. Но в дальнейшем получилось, что насилие религиозное, церковное превратилось под нажимом тоталитарной идеологии в свою противоположность, в антирелигиозное насилие. Здесь можно даже говорить о своего рода симметричности авторитарного подхода и его идейного обоснования с той и с другой стороны, о чем свидетельствует высказывание С. Тока, Генерального секретаря ЦК ТНРП: «Трудящиеся аратские массы Тувы молились, молятся и будут молиться на вождя народов всего мира — великого Сталина» [Аранчын, 1990].

Дело в том, что механическое перенесение опыта социалистического строительства на тувинскую почву давало приоритетное

значение, прежде всего теоретическим и политическим установкам «вождя и отца народов», формам и методам бюрократической и административно-командной системы, которые серьезно деформировали политический процесс развития Тувы, создавали благоприятные условия злоупотребления властью, формирования аппарата насилия. На практике в ТНР была предпринята попытка перескочить не пройденные ступени развития или осуществить «скачок» от феодальных отношений к социалистическим без создания предпосылок социализма. Курс на осуществление этого скачка проводился административным насаждением колхозов, путем конфискации скота у зажиточного середняка, наступления на права аратов и подавления их инициативы в подъеме животноводства. Из-за политической и культурной отсталости, давления на умы традиций феодального общества с его системой абсолютизма и поклонения отдельной личности с господством кладовых связей в родоплеменных образованиях тувинские араты, будучи кочевниками-производителями, еще воспринимали культ вождей, продолжая верить в то, что государство должно иметь в качестве опоры сильного и справедливого правителя, имеющего право находиться на руководящих постах пожизненно и передавать их по наследству [Аранчын, 1990].

С начала 30-х годов происходит поворот к жестким репрессивным мерам против религиозных институтов, курс на это был дан январским (1929 г.) Пленумом ЦК ТНРП, после чего было принято специальное постановление Президиума Малого Хурала, где церковь лишалась своей собственности, а духовенство — поддержки органов народной власти и прав юридического лица.

Волна репрессий прокатилась по всей Туве. Начались массовые закрытия почти всех монастырей и дуганов. Так, в Дзун-Хемчикском районе действовали два самых влиятельных хурээ, один из которых был построен в 1878 г., другой — в 1907 г., если в обоих монастырях в 1929 г. вели религиозную службу 350 лам, то через год (после принятия вышеприведенного специального постановления) их осталось только 36, в 1931 г. — 3, а в 1932 не было уже ни одного ламы [Аранчын, 1990].

По свидетельству информатора, «имущество хурээ конфисковывали, часть раздавали беднякам-аратам, монастырский скот сдавали государству. Хурээ (речь идет об Эрзинском) был разрушен не сразу, его разрушали постепенно. Предметы буддийского культа можно было увидеть везде, все было разбросано, сутры и священные книги были выброшены на улицу. Некоторые ста-

рики, ярые сторонники старины, прятали эти книги в скалах. Ламы куда-то исчезли, словно растворились. О религии боялись даже упоминать. Был какой-то огромный страх перед Правительством Тувы»²².

Именно поэтому представляется неверным высказываемая ранее в литературе мысль о том, что хурээ закрывались по причине потери своих приверженцев и успешной атеистической пропаганды, а с самоликвидацией монастырей исчезал организованный очаг распространения религиозных взглядов. Так, информатор пос. Шеми Дзун-Хемчикского района указывает на то, что ламы стали расходиться, так как «было распоряжение сверху, что хурээ будут закрываться». Подобную мысль высказывают и другие информаторы. «Отношение к закрытию хурээ было различным, старики говорили, что молодежь очень дерзкая, т.к. не боится разрушить то, что они создавали веками»²³.

Здесь мы подошли к очень важному вопросу о социальной базе этого процесса, поскольку факты свидетельствуют, что его осуществляли не только карательные органы. Наиболее восприимчивой ко всем псевдореволюционным идеям, выразившимся в самоутверждении в хулиганстве, оказалась молодежь. Именно она разрушала монастырские и храмовые постройки, сжигала монастырские библиотеки. Среди ревсомольцев (членов Революционного союза молодежи) были популярны собрания-диспуты, которые постепенно превращались в массовые игры. Проштрафившихся выводили на середину круга, заставляли громко называть имена родителей, хотя по существовавшим ранее обычаям, восходящим еще к культам духов-предков, этого делать не полагалось. Нарушение подобного запрета могло привести к неблагоприятным последствиям. Нередко задавались нетактичные вопросы, касающиеся личной жизни, т.е., по сути дела, происходило глумление над традициями и обычаями прошлого [Аранчин, 1990].

О том, насколько быстро проходил процесс смены одних мировоззренческих установок другими, свидетельствуют впечатления О. Менхен-Хелфена, австрийского ученого, совершившего в 1929 г. поездку в ТНР, о студентах из Тувы, обучавшихся в КУТВе (Коммунистический университет трудящихся Востока): «Сотни юных восточников — якуты, монголы, тувинцы, узбеки, корейцы, афганцы, персы воспитываются там, в продолжение трех лет для

²² Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 881. Л. 14.

²³ Там же. Д. 990. Л. 14.

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 21 столетие». Далее Менхен-Хелфен приводит пример стереотипного сознания, определявшего не только поведение, но и мышление. Так, курьезными сейчас кажутся утверждения молодых тувинских студентов о том, что «каждый шаман — обманщик», или на вопрос: «Можно ли лечиться у ламы?» звучал весьма курьезный ответ: настоящим революционером может считаться только тот, кто, отвергая тибетскую медицину (а именно здесь проходил водораздел между марксистским и религиозным мировоззрением), расстался с жизнью, а кто, прибегая к ее помощи, остался жив, должен принять на себя пятно позора и его надо с проклятием выставить из партии [Аранчын, 1982]. Трагизм всей этой ситуации заключался в том, что в обыденном сознании абсолютизация одних каких-то понятий доведена до абсурда, хотя и не воспринимается при этом как абсурд. Именно это поколение молодых революционеров на себе ощутило противоречивость и двойственность данного времени — разрыв между здравым смыслом и теми идеологическими установками, которые пришли на смену старым.

Политика официальных институтов в этот период была направлена на социально-экономические преобразования в республике. Так, состоявшийся в 1929 г. VIII съезд ТНРП, при активном содействии Восточного секретариата Коминтерна, принял развернутую программу некапиталистического развития, составной частью которой было культурное строительство. В приветствии Восточного секретариата Коминтерна отмечалось, что «особое внимание съезд должен уделить вопросам народного образования. Ликвидация неграмотности должна стать большой политической задачей партии. Без решительных сдвигов в этой области нельзя будет ослабить влияние духовенства, слабы будут результаты по привлечению государством трудящегося аратства, бедноты и батрачества»²⁴.

Принятые к этому времени законодательные документы отражали вступление страны на некапиталистический путь развития, об этом свидетельствуют соответствующие статьи Конституции

²⁴Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 1029. Л. 2.

ТНР (1930 г.). Кроме этого, Конституция 1930 г. (статья 47) лишала избирательных прав отдельные сословия — торговцев и ростовщиков, лам и шаманов, бывших феодалов и реакционных чиновников, организаторов и руководителей контрреволюционных восстаний²⁵. Таким образом, представители духовенства попадали в одну строку с «контрреволюционными элементами», а следовательно, к ним применялись те же санкции и ограничения. Это свидетельствует о том, что обеспечения полного и всеобщего равноправия не было. Более того, не все конституционные основы принципов свободы совести были гарантированы, что относится прежде всего к установлениям в области свободы вероисповедания. Так, статья 3 Конституции 1930 г. отмечала: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, свобода религиозных отправлений и антирелигиозная пропаганда признается за всеми гражданами Республики». Таким образом, Конституция провозглашала светский характер образования, что осуществлялось отделением церкви от государства. Это имело важное значение в процессе социокультурных изменений, происходивших в то время в Туве: с одной стороны, открывалась возможность всеобщего образования независимо от социального положения, пола, поскольку в дореволюционной Туве женщинам практически невозможно было получить образование — доступ в монастырские школы им был закрыт, но, с другой стороны, оценивая однозначно негативно весь предшествующий опыт обучения и воспитания, накопленный в хурээ, официальная идеология не давала возможность использовать все положительное, что имелось в буддийской системе обучения.

Совокупность конституционных норм, зафиксированных в Конституции 1930 г., стала базой для Конституции ТНР, принятой X Великим Хуралом 1941 г., где получили дальнейшее отражение права и свободы, появившиеся в результате социально-экономических изменений. Избирательным правом пользовались все граждане ТНР, достигшие 18-летнего возраста, независимо от их национальной принадлежности, вероисповедания, уровня образования, имущественного положения. Вместе с тем избирательных прав лишались бывшие феодалы, нойоны, высшее духовенство, лица, прибегавшие к наемному труду с целью извлечения прибыли, и другие лица, живущие на нетрудовой доход, бывшие руководители контрреволюционных мятежей и их активные

²⁵ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 16. Л. 7.

участники²⁶. Основные принципы свободы совести Конституции 1941 г. сформулированы в статье 80: «В целях обеспечения за гражданами ТНР свободы совести религия отделена от государства, а школа — от религии. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами ТНР»²⁷. Таким образом, происходила дальнейшая секуляризация правовых отношений. Конституция 1941 г. законодательно закрепляла свободу совести и вероисповедания, но в действительности все было гораздо сложнее, поскольку на практике при соблюдении статей Конституции, касающихся религиозных вопросов, основной упор делался на проведение антирелигиозной пропаганды. Теоретически, конечно, предусматривалась и свобода отправления религиозных культов, но в действительности это становилось невозможным, поскольку вся идеологическая направленность предполагала отказ от какого-либо плюрализма мировоззрений.

Освободился от религиозного санкционирования и институт брака. Закон о браке и семье, принятый в 1930 г., запрещал выкуп за невесту, выдачу замуж несовершеннолетних: «Любая женщина и мужчина по своему желанию могут быть мужем и женой, родные не должны идти против желания и не производить насилия над детьми»²⁸. Акты гражданского состояния могли отныне вестись только гражданской властью, все это создавало благоприятные возможности для секуляризации брачных отношений, для вовлечения женщин в социально-политическую жизнь. До народной революции общественное мнение и существующие порядки не позволяли женщинам принимать участие в решении общественных дел, однако и эту ситуацию нельзя оценивать однозначно, поскольку в экономическом плане в дореволюционной Туве женщина занимала значительное положение в семье, именно на ней держались все хозяйственные заботы и решение многих вопросов в повседневной жизни. В то же время догматы ламаизма не позволяли женщине участвовать в религиозных празднествах и обрядах, о чем вспоминает Б.Т. Хомушку: «Летом проводили религиозный праздник — майдыр. На холме собирались жители села, приглашали лам. Все были празднично одеты, ламы читали молитвы, все молились, потом каждому раздавали по кусочку “освященной ткани” (разных размеров — от больших кадаков до небольших кусков), эти куски ткани

²⁶ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 16. Л. 5.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. Д. 11. Л. 11 (8).

каждый привязывал на шею или рукав. Женщины на моление не допускались»²⁹.

Важное значение в деле вовлечения женщин в общественную жизнь республики приобрел созданный в 1928 г. при ЦК ТНРП отдел по работе среди женщин. Женсоветы — совершенно новое социальное явление, возникшее как средство социальной защиты среди женщин. Вот как писал о новой жизни тувинской женщины А.А. Пальмбах после поездки в 1930 г. в Барун-Хемчикский кожуун: «В кожуунном управлении на ковре сидят вокруг араты, приехавшие за охотничьими билетами... Охотников принимает молодая аратка — секретарь самоуправления, внимательно выслушивает пришедших и, склонившись над бумагой, пишет... Аратка, веками бесправная, безымянная, — за кожуунным столом, где раньше сидел в позолоченном кресле спесивый чиновник нойона, — чудесная сказка...» [Аранчын, 1982]. Все это свидетельствует о своеобразном перевороте в традиционных институтах, в идеологических нормах и установках, когда права женщины не только утверждаются, но и получают свое конкретное выражение. Таким образом, здесь находят свою реализацию тенденции к утверждению женщины как личности, отдельные проявления которых существовали и в дореволюционной Туве (так, «сильная» шаманка могла пользоваться большим почетом и уважением, чем шаман-мужчина, если он не обладал достаточным запасом знаний и опыта).

Важную роль в освобождении различных институтов и сфер от влияния религии сыграли многочисленные культурно-просветительские мероприятия: создание своей письменности, организация периодической печати, развертывание сети учреждений просвещения и культуры.

Согласно народнохозяйственной переписи 1925 г., в республике на 52 700 чел. насчитывалось всего 106 грамотных и 286 малограмотных людей, владевших старомонгольской письменностью [Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись..., 1933]. Постановлением Правительства ТНР от 29 июня 1930 г. был введен национальный алфавит. Вообще история создания тувинской письменности еще имеет много «белых пятен», до 90-х годов прошлого века считалось, что в основу ее лег алфавит, разработанный группой советских ученых в 1930 г., и это был единственный вариант. Последние исследования показали, что незадолго до этого группа

²⁹ Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. Д. 990. Л. 2.



Куулар Дондук, Лопсан-Чимит, Г. Нацов работают над составлением алфавита. Репродукция В.Н. Савиных с фотографии Национального архива Республики Тыва.

лам Верхне-Чаданского хурээ во главе с ламой Лопсан-Чимитом создала свой оригинальный алфавит, имевший распространение.

Один из авторов тувинского алфавита — Монгуш Лопсан-Чимит происходил из Бээзи хошуна (совр. Барун-Хемчикский кожуун), учился в Монголии и Тибете, получил звание кешпи, доктора буддийской философии. С 1911 г. служил в Устуу-Хурээ в Чадане, был настоятелем монастыря.

По просьбе руководства ТНР, в 1927 г. группа тувинских ученых-лам приступила к созданию тувинского алфавита, Монгуш Лопсан-Чимит был одним из активных ее участников. Летом 1928 г. он представил свой вариант алфавита, получивший одобрение на заседании Политбюро ЦК ТНРП. К сожалению, позднее, из-за обострения политической обстановки, было высказано мнение о том, что «составление письменности ламой считать совершенно недопустимым как с моральной точки зрения, так и с политической».

В 1930 г. была введена тувинская письменность на основе латинизированного алфавита во главе с советским ученым А.А. Пальмбахом. Лопсан-Чимит в феврале 1941 г. был репрессирован и расстрелян. В 1965 г. он был реабилитирован [Даржаа, 2011].

Таким образом, можно отметить, что в 30-е годы существовало, по крайней мере, два алфавита, два проекта тувинской письменности. Однако в дальнейшем, в связи с изменениями политической обстановки в ТНР, репрессиями в отношении духовенства, имя выдающегося ламы Лопсан-Чимита надолго было вычеркнуто из памяти [Байыр-оол, 2020].

Создание тувинской национальной письменности стало переломным событием в культурной жизни ТНР, в развитии народного образования, положило начало становлению национальной светской школы, печати, литературного тувинского языка [Сердобов, 1971].

С конца 1930 г. стали издавать учебники на родном языке для первых двух классов начальной школы. Таким образом, раскрывались большие возможности для самовыражения личности, независимо от социального положения и происхождения, что не могло не иметь объективно положительных моментов.

Немаловажное значение в процессе секуляризации имело и распространение европейской медицины, санитарно-просветительной работы. До революции в Туве существовало три формы оказания медицинской помощи населению. Наиболее древней формой нужно считать народные методы лечения больных, накопленные эмпирическим путем. Вторая форма носила культовый, религиозный характер, основанный на вере в духов и другие мистические элементы. Третья форма имела смешанный характер (сочетание народных методов лечения с магическими элементами) — тибетская медицина [Шабаев, 1975]. Причем шаманы врачевали в основном камланием, что в первую очередь излечивало заболевания психического характера.

Распространение европейской медицины, широкой сети медицинских учреждений не могло не способствовать дальнейшей десакрализации, поскольку высвобождало из-под влияния религии еще одну область — здравоохранение. Но, распространяя европейскую медицину, проводя ряд действительно прогрессивных мер, забывали, просто игнорировали достижения тибетской медицины. Так, в Туве существовала одна тибетская больница на 13 чел., развернутая в 1929 г., но она позднее была закрыта вследствие оценки тибетской медицины как «наносящей вред здоровью людей» [Шабаев, 1975, с. 49]. Таким образом, уже на данном этапе процесс секуляризации получает односторонний характер, однобокую направленность, когда из всего социкульту-

турного наследства вырываются целые пласты только потому, что они имеют какое-либо отношение к религии.

Анализируя процессы секуляризации, происходившие в Туве в этот период, рассматривая складывающиеся взаимоотношения между религиозными организациями и государством, партийными органами, можно отметить следующее: различные сферы жизни общества и индивида, социальные отношения и институты освобождались от религиозного санкционирования, и этот процесс носил объективный характер. Религиозные организации лишались права владения собственностью, утратили свою экономическую самостоятельность. Начался процесс секуляризации системы образования и воспитания. Школа была отделена от церкви.

Вместе с тем во многом процесс секуляризации сводился к принятию решений, направленных на изоляцию церкви, ее служителей от общественно-политической жизни страны, к ограничению возможности и изменению степени влияния ее на людей, хотя полностью это сделать, конечно, не удалось. В этот период сказывалось отсутствие подготовленных специалистов, переоценка роли волевых решений в сфере духовной жизни. Не придавалось должного внимания изучению состояния религиозных верований на местах, учитывались только внешние показатели: наличие действующих монастырей, богослужений, число лам и шаманов, отправляющих религиозные культы. На основании фактов закрытия монастырей и исчезновения их как экономических единиц заключили, что с религией уже покончено [Ширшин, 1972].

Был проигнорирован тот факт, что люди испытывают потребность в вере, сопряженной в обыденном сознании с нравственной жизнью, когда именно религия выступает как хранительница нравственных норм, заветов.

В 30-е годы прошлого века — период установления народной власти в Туве, возникновения новых социальных институтов и отношений, были созданы определенные предпосылки отхода народных масс от религии. Другое дело, что негативный взгляд на религию привел к отрицанию и забвению того положительного, что включает в свое содержание религия. Были объявлены несостоятельными и реакционными роль и место религии в истории культуры тувинского народа, нравственном развитии личности, т.е. во всех сферах духовного бытия общества. По существу, исказили основные морально-нравственные принципы буддийского

вероучения, дискредитировали духовных лиц, многие из которых были действительно духовными учителями, наставниками. Насильственный характер секуляризации не мог не отразиться на состоянии культуры тувинского народа. Вплоть до 90-х годов прошлого века деятельность служителей культа (лам, шаманов) фактически находилась под запретом. Ламаизм, шаманство воспринимались только с отрицательными сторонами, практически все публикации, затрагивавшие те или иные стороны истории формирования религиозного комплекса в Туве, рассматривали религию лишь как пережиток прошлого, который в настоящее время не имеет никаких реальных оснований. В действительности, подобная политика приводила к возникновению внеисповедной практики (появление «подпольных» лам и шаманов), к росту бездуховности, индифферентизма, что могло привести в качестве реакции к возникновению экстремистских форм национализма. Современные кризисные проявления в духовной области, национальных вопросах, морали и нравственности во многом стали результатом событий 30-х годов.

ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В 1944–1990 гг.

Вхождение Тувы в состав СССР в 1944 г. определило тенденции развития состояния религиозности в республике, причем анализ данной картины в настоящее время затруднен тем обстоятельством, что социологические исследования в тот период времени в регионе практически не проводились, архивные материалы о деятельности религиозных организаций сохранились в разрозненном виде. Тем не менее, благодаря счастливому стечению обстоятельств, помощи В.С. Биче-оол, бывшего в 90-е годы прошлого века Полномочным Представителем Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными объединениями, а также А.Д. Арана, работавшего в 80-е годы прошлого века Уполномоченным Совета по делам религий при Совете Министров Тувинской АССР, нам удалось составить определенную картину того времени.

Информационные отчеты о деятельности религиозных организаций фиксировали наличие в Туве следующих религиозных направлений: православие, объединение евангельских христиан-баптистов, старообрядчество, ламаизм и шаманизм, впрочем, последние два направления очень часто в отчетах фигурируют как «разновидности буддизма», что свидетельствует о слабой религиозно-ведческой подготовке (или об ее отсутствии) со стороны сотрудников, писавших данные отчеты.

В апреле 1946 г. вблизи г. Чадана Дзун-Хемчикского района была создана молитвенная юрта, где ламы стали отправлять религиозные обряды (инициатор создания — лама Монгуш Чымба Амырты)³⁰. На момент создания молитвенной юрты в ней постоянно находились шесть лам, к 1947 г. их число увеличилось до 9. С 1946 по 1953 г. настоятелем этого своеобразного дугана стал лама Хомушку Амырта (1893 г. рождения, уроженец и житель Барун-Хемчикского района, сын крупного ламы, обучался буд-

³⁰ Информационный отчет о деятельности религиозных организаций за 1946–1960 гг. (Архив Аппарата Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями).

дизму с 8 лет, первый духовный сан получил в 20 лет, в 1913–1926 гг. служил в одном из Улан-Баторских храмов).

В 1946 г. на Учредительном собрании буддистов СССР в г. Улан-Удэ руководитель делегации лам из Тувы Амырта Хомушку выступил с инициативой самостоятельного существования буддистов Тувы. Был избран одним из 4 заместителей председателя Центрального Духовного Управления буддистов России (ЦДУБ) с присвоением духовного сана Дид-Хамбы.

С 1947 г. при молитвенной юрте находилось уже около 20 лам, живущих здесь нерегулярно, поскольку многие из них имели семьи. Постепенно сюда стали съезжаться и более авторитетные ламы (например, Чульдун-Мунзук Тюлюш). Период с 1947 по 1950 г. был наиболее оживленным в деятельности лам. Значительно возросло число обращающихся за помощью, а также число пожертвований. После смерти ламы Амырта Хомушку настоятелем стал лама Чамдылай (Чамдылай Сюрионович Тюлюш, 1912 г. рождения, уроженец и житель Чаа-Хольского района, в 1921–1928 гг. обучался в хурээ, имел сан хелин). При Чамдылае ламы не разъезжались из юрты, но находились здесь постоянно, т.е. постепенно молитвенная юрта приобрела функции постоянно действующего культового места.

В январе 1958 г. настоятелем молитвенной юрты избран Тере-Комбу (Тере-Комбу Дандар Тюлюш, 1897 г. рождения, уроженец Чаа-Хольского района, в прошлом имел сан кепши).

Рядом с молитвенной юртой было расположено несколько деревянных домов и юрт, в которых жили ламы, что позволяет говорить о своеобразном приближении к деятельности буддийского монастыря. Несмотря на растущую популярность культовой деятельности среди населения и неоднократные просьбы самих лам, молитвенная юрта официально не была зарегистрирована, хотя верующими в 1960 г. была собрана значительная сумма на постройку дугана — 45 тыс. руб. (по тем временам это были очень большие средства!). Кроме того, тувинское духовенство расширило свои контакты с бурятским духовенством. Так, по распоряжению ЦДУБ, в молитвенную юрту под Чаданом были переданы предметы культа, литература и т.д., а ламы Адыя и Кенден Хомушку были направлены в Иволгинский дацан и зачислены в нем штатными ламами. Позднее Хомушку Кенден неоднократно приезжал в командировки в Туву, курируя работу местных лам.

Еще при жизни своеобразной легендой стал выдающийся лама — Хомушку Кенден, стремящийся сохранить в то непростое время традиции буддийской медицины, а также самого буддийского вероучения в Туве.

Кенден-Сурун Езутувич Хомушку (1916–1980 гг.) был усыновлен Езуту Хомушку, правителем Барун-Хемчикского кожууна. С детства Кенден-Сурун поражал окружающих логикой мышления и сообразительностью, в 3 года его отдали на обучение в Коп-Соокский хурээ, в 5 лет мальчик выдавал лекарства больным и неплохо с этим справлялся, в 12 лет Кенден-Сурун впервые под руководством своего наставника вылечил больного, после чего юный лама получил право на самостоятельную практику [Хомушку О.М., Хомушку К.-С.Е., 2016].

В 30-е годы были репрессированы родители Кенден-Суруна Хомушку Езуту и Сержинмаа, их лишили всех прав, конфисковали имущество и скот, выслали в Эрзин, местечко Бай-Даг. Вместе с ними выслали троих детей — сыновей Дакпай Хомушку, Кенден-Сурун Хомушку и дочь Дажы-Суу Хомушку (Александра Езутуевна Чулдум).

Тяжело пришлось и молодому Кенден-Суруну Хомушку, в начале он вместе с другими ламами и детьми нойонов таскал тяжелые бревна, работал на кожзаводе, на золотых приисках, откуда ему удалось сбежать. Знание русского языка помогло ему устроиться переводчиком к геологам и строителям из Ленинграда, это помогло юноше выжить в тех непростых условиях. Несмотря на все жизненные невзгоды, Хомушку Кенден-Сурун тайно продолжал духовную практику и лечение больных.

В разное время знания тувинских эмчи-лам использовали в своей работе ученые Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Например, ученый-фольклорист Ондар Киш-Чалааевич Дарыма много общался с эмчи-ламами, в том числе с Кенденом Хомушку, впоследствии успешно использовал эти знания в своей жизни. Об этом вспоминала известный ученый и писатель Тувы Мария Хадаханэ: «Он стал целителем, на тайный дар был большой спрос. Накопленные от народа знания помогли ему в этом благодарном труде». Другой писатель — Черлиг-оол Куулар — вспоминает, что он непосредственно общался с эмчи-ламами Кенден-Суруном Хомушку, Лундуп-Хелином, Кууларом Шыбай-оолом и др.

В 1957–1958 гг. Хомушку Кенден-Сурун Езугу-оглу служил в созданной в г. Чадане в апреле 1946 г. своего рода молитвенной

юрте, где пользовался большим авторитетом. Но так как хурээ 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 хурээ. Между тем деятельность местных лам постепенно выходила за пределы Тувы, они установили дружеские контакты с бурятской сангхой (духовенством). В знак поддержки Центральное Духовное Управление буддистов России (ЦДУБ), находившееся в Улан-Удэ, передало безвозмездно Чаданскому хурээ коллекции культовых предметов, буддийские трактаты и прочую атрибутику.

Примерно тогда же (в 1957 г.) тувинская сторона направила в Иволгинский дацан Бурятии своего ламу Кендена Хомушку (известного в Бурятии как Генден Церен), который был зачислен в его штат. Кенден-Сурун прошел экзамен и был зачислен как штатный лама Иволгинского дацана. Хотя в то время было запрещено, Кенден-Сурун продолжил обучение, получил право врачевания и начал лечить людей, помогать им. К нему приезжали лечиться многие больные из разных уголков Советского Союза. В основном к нему ехали те, кто не смог вылечиться и потерял надежду на выздоровление. Он принимал всех, кто нуждался в его помощи, всем помогал и лечил. В то время он был единственным ламой в Иволгинском дацане, который занимался тибетской медициной.

По воспоминаниям племянников Кенден-Суруна Хомушку — С.Т. Чульдум и О.Л.-С. Салчак, К.С. Хомушку брал их собирать травы, причем в определенное время, чтобы лекарственные свойства трав сохранялись. Кроме того, они помогали ему составлять лекарственные сборы, в которые входили разные компоненты, в том числе ртуть с молоком, а также различные добавки, привезенные ему из Индии (!). В 1977–1978 гг. купили избушку в Кызыле, где К.С. Хомушку мог принимать посетителей и проводить лечение, когда приезжал в Туву из Бурятии. Из воспоминания Диизенмаа Комбу, племянницы эмчи-ламы Хомушку Кендена: «Очень много людей, особенно тех, кто не смог вылечиться у традиционных врачей, лечились у моего дяди. Излечившиеся пациенты в благодарность отправляли посылки, бандероли, письма. Работники почты удивлялись большому количеству людей из Москвы, Ленинграда, Киева, Таллина, Алма-Аты и других городов, общавшихся с моим дядей».

Домик, в котором проживал Кенден Хомушку в Иволгинском дацане, в народе называли «тувинский домик», в нем традиционно жили студенты и гости из Тувы. По воспоминаниям родных К.С. Хомушку, более 400 тувинских студентов, учившихся в те годы в Улан-Удэ и других городах Бурятии, получили поддержку ламы Кендена.

Во время службы в центральном дацане в Иволге Хомушку Кенден курировал буддийские общества в Хоринском и Тунгинском районах Бурятии, Агинско-Бурятского национального округа, а также родной Тувы. Во время редких каникул, приезжая в Туву, встречался с местными ламами, помогал им советами, хотя официально их тогда в Туве как бы и не было, а в отчетах местных органов они фигурировали как «подпольные ламы», проводил огромную работу по переводу и внедрению в научный оборот источников на монгольском и тибетском языках. Совместно с ламой Люндуп-Хелином (Л.Ч. Оюн) провел первичную обработку и каталогизацию рукописей и ксилографов на монгольском и тибетском языках из фондов ТНИИЯЛИ, Национального музея им. Алдан-Маадыр, Центрального государственного архива — ныне Национального архива Республики Тыва. Их записи, переводы со старомонгольского и тибетского языков до сегодняшних дней остаются едва ли единственными практическими работами по каталогизации и текстологии буддийских текстов. Особое место занимают труды ламы К. Хомушку по текстовому упорядочению и переводу колонтитулов всех томов канона буддизма Канчыыр (Ганджур), найденного в Туве в начале 70-х годов XX в. За заслуги перед родной республикой в деле развития религиозной культуры он был зачислен в Государственную книгу Республики Тыва «Знаменитые люди Тувы 20 века».

Хомушку Кенден-Сурун вместе с доктором наук М.Б. Кенин-Лопсаном объездил многие уголки Тувы. Они собирали сутры, спрятанные в разных пещерах, приводили их в порядок, обтягивали в шелковую ткань. Таким образом он принимал участие в передаче всех найденных сутр в фонд Национального музея им. Алдан-Маадыр.

Возрастающая активность буддийских священнослужителей не могла не вызвать беспокойства у государственных органов, поэтому в 1959 г., объявив о возможной регистрации буддийской общины, уполномоченный по делам религиозных культов в Туве Г.В. Иванов предложил составить список работающих в молитвенной юрте лам. Проблема заключалась в том, что из 20 лам

нужно было оставить только 12, рекомендованных ЦДУБ России, остальным было предложено разъехаться по месту жительства, а с подобным решением ламы не могли согласиться. Обвинив последних в несоблюдении существующего законодательства о религиозных культах, партийными и советскими органами был проведен ряд агитационно-пропагандистских мероприятий «по разоблачению деятельности лам». 18 июля 1959 г. в газете «Шын» была опубликована статья «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии», затем в течение последующих месяцев в газете напечатали около 25 писем в поддержку данной статьи. В самом Дзун-Хемчикском районе проведено «64 собрания, где присутствовало 9600 человек, выступило с осуждением деятельности лам 320 человек». Результатом подобной жесткой политики стало уменьшение числа людей, обращающихся к ламам молитвенной юрты близ Чадана. Так, если до 1959 г. юрту посещало 60–100 чел. в месяц, то после 1959 г. — 25–30 чел. в месяц (с нашей точки зрения, в данном случае интересен не сам факт уменьшения числа обращавшихся к ламам людей, это вполне закономерно, но то, что, несмотря на общую идеологическую направленность всех акций, определенная часть населения все же оставалась устойчива в своих мировоззренческих ориентациях и продолжала посещать молитвенную юрту, несмотря на запреты).

На основании того, что «количество верующих значительно уменьшилось», а также ряда других причин (в частности, обвинений в несоблюдении законодательства), в феврале 1960 г. с ламами молитвенной юрты была проведена «беседа о невозможности регистрации, а также сделано предложение выехать на постоянное место жительства», в июне того же года было созвано собрание лам, на котором сообщили о прекращении деятельности юрты. Все культовое и хозяйственное имущество было передано в местные колхозы, денежные суммы (41 тыс. 375 руб.) были переданы в областной бюджет.

Интересно, что параллельно с данным решением в ЦДУБ были даны соответствующие указания о том, что «впредь нежелательно командировать в Туву из Иволгинского дацана ламу Хомушку Кендена, поскольку его приезд будет только возбуждать часть лам к возобновлению деятельности»³¹.

Молитвенную юрту, на деятельность которой долгое время смотрели сквозь пальцы, прикрыли и имущество конфисковали.

³¹ Информационный отчет о деятельности религиозных организаций за 1946–1960 гг. (Архив Аппарата Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями).

Хомушку Кенден вынужден был сдать его в краеведческий музей в Кызыле, а затем окончательно переехать в Иволгинский дацан, где трагически погиб в 1980 г. — был застрелен в своей келье (в разных источниках дата его гибели — 1979, 1980, 1985 гг.).

На 1960 г. в Туве не было ни одной зарегистрированной религиозной общины или объединения. По данным информационных отчетов³², в области насчитывалось около 50 лам и шаманов, наиболее активно действующих в западных районах Тувы (Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Овюрском). Из наиболее известных лам в тот период были Монгуш Хорлуу, поселившийся на территории колхоза «Красный пахарь» Дзун-Хемчикского района и продолжавший свою деятельность, Кунзен, а также бродячий лама Баданчап. Кроме этого, «вызывающе ведет себя Савар Салчак в Бай-Тайгинском районе. Длительное время действует шаман Донгак Чакар Овюрского района»³³.

Протестантское направление было представлено евангельскими христианами-баптистами, около 100 чел. в Кызыле, отдельные группы (до 10 чел.) существовали в Туране, Чадане, Шагонаре, Знаменке.

В Туве проживали старообрядцы-беспоповцы — до 400 старообрядческих семей, главным образом в Каа-Хемском районе, частично в Тандинском, Тоджинском и Тес-Хемском. Эти поселения существовали с конца XIX — начала XX в., в 50–60-е годы сюда стали прибывать семьи из Пермской, Кемеровской, Томской областей, из Красноярска (так, за 1960 г. прибыло около 50 семей), начали действовать старообрядческие группы, возглавляемые наставниками.

Важными документами, определявшими политику и идеологию тех лет, были Постановление ЦК КПСС и Советского Правительства от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о религиозных культах», Постановление Бюро Тувинского обкома КПСС и исполнительного областного совета депутатов трудящихся «Об усилении контроля за выполнением законодательства о религиозных культах». Эти документы ориентировали исполнительные органы на жесткий контроль над религиозными организациями, усиление атеистической работы.

В апреле 1981 г. зарегистрирована группа старообрядцев Бело-криницкого согласия, службы проходили в г. Кызыле, на ул. Про-

³² Информационные отчеты о деятельности религиозных организаций за 1960–1980 гг. (Архив Аппарата Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями).

³³ Там же.

летарская, дом 130. Кроме этого действовало 12 незарегистрированных групп старообрядцев-беспоповцев.

Троицкая православная церковь г. Кызыла была построена в 1914 г. (первый православный храм возведен в Туране в 1910 г., в 1961 г. снесен и восстановлен только в 1996 г.). Мы не ставим перед собой задачи описания истории Русской православной церкви в Туве, по этому вопросу уже есть несколько работ [Паркачев, Письменная, 2017], хотя тема, конечно же, нуждается в дальнейшем освещении. Отметим лишь, что в свое время необходимость постройки христианского храма в таком отдаленном месте обсуждалась в деловой переписке между духовенством Красноярского края и Переселенческим Управлением Урянхая. Так, в письме епископу Енисейскому и Красноярскому отмечалось, что «для того, чтобы привлечь, заинтересовать инородцев, необходимо показать им красоту, торжественность и глубокий смысл нашего православного богослужения в сравнении с их религиозными отправлениями»³⁴.

В 80-е годы прошлого века в Троицкой церкви помимо обычных праздников проводились крупные религиозные (Рождество, Пасха, Троица). Кроме того, совершались обряды семейно-бытового цикла — крещение, отпевание (очное и заочное), венчание. Церковь имела свой исполнительный орган в составе 3 чел. и ревизионную комиссию. Так, за 1981 г. в Троицкой православной церкви было совершено 487 обрядов крещения, 515 обрядов заочного отпевания, прочих обрядов — 809. В обычные дни число посещающих церковь достигала от 40 до 50 чел., в дни религиозных праздников — от 100 до 150 (табл. 1).

В 1968 г. зарегистрировано объединение евангельских христиан-баптистов (ЕХБ), которое имело свой молитвенный дом (г. Кызыл, улица Майская, 32).

В обычные дни посещаемость молитвенного дома составляла 20–25 чел., в дни религиозных праздников — до 50 чел., с 1980 г. руководителем объединения была Е.И. Смирнова, в 1982 г. пресвитером стал М.И. Сафонов. За 1981 г. совершено 6 крещений, прочих обрядов — 2 (табл. 2).

Деятельность ЕХБ была направлена на привлечение новых последователей, в 80-е годы были известны (правда, единичные случаи) обращения к евангельским христианам-баптистам молодых людей (тувинцев), в частности привлечение студентки Кызылского пединститута. Кроме того, в Кызыле существовала

³⁴ ЦГА Республики Тыва. Ф. 123. Оп. 2. Ед. хр. 60. Л. 5.

Таблица 1

Поступления денежных средств в Троицкую православную церковь (данные по информационным отчетам о религиозной обстановке в Туве), руб.

Поступления	Год				
	1970	1978	1980	1982	1988
Всего поступило денежных средств	35 856	35 856	35 166	41 300	60 500
В том числе:					
от исполнения обрядов	5744	6962	6453	12 800	
добровольные пожертвования	2716	2545	3226	3200	
продажа предметов культа и религиозной литературы	26 408	10 749	2603	25 300	
отчислено религиозным центрам	2000	3600	2000		
отчислено в Фонд мира	300	1000	1000	1200	1200

Примечание. По 1988 г. данные только по поступлению денежных средств.

«секта баптистов-раскольников», руководимая С.И. Медведевым и С.И. Резяпкиным, не имеющая своего постоянного помещения для отправления культовых действий, собрания проводились на частных квартирах верующих.

В 1981 г. в Туве, по неполным данным, культовой деятельностью занимались 12 лам и 24 шамана, в 1984 — 11 лам и 38 шаманов. В основном они проживали в Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Улуг-Хемском и Овюрском районах и проводили обряды, связанные с похоронами, поминками, свадьбами, в некоторых случаях — с врачеванием и знахарством. Наиболее известными ламами были Куулар Шымбай-оол, Комбу Донгак, Комбу Монгуш из Дзун-Хемчикского района, Александр Очурчап, Мактар Монгуш. Лама Комбу Монгуш проводил гадание на «шо» (специальные гадательные косточки кубической формы), оно применялось при определении болезни людей, при потере животных. Ламы проводили обряды определения дня похорон, свадеб, Кунзат Балдан из Улуг-Хемского района — направление выноса тела умершего (тув. — «чук айтыр» — «указать

Таблица 2

Поступления денежных средств в объединение евангельских христиан-баптистов, руб.

Поступления	Год				
	1979	1980	1981	1982	1986
Всего поступило денежных средств	1689	1628	1830	2467	2100
В том числе:					
добровольные пожертвования	1689	1628	1830	2467	2100
отчислено религиозным центрам	409		677		
отчислено в Фонд мира		50	50	50	100

сторону горизонта»), Шымбай-оол Куулар, Александр Очурчап постоянно поддерживали связь с Иволгинским дацаном в Бурятии, несмотря на все официальные препятствия этому.

Наиболее известными шаманами в тот период времени были Донгак Белек из Дзун-Хемчикского района, Кан-Кон Ооржак, Биче-Байыр Ооржак, Быстан-оол Монгуш, Байлак-оол Монгуш из Барун-Хемчикского района, Калиндуу Монгуш, Вилчей-оол Монгуш из Овьурского района. В отчетах было отмечено, что «лам с каждым годом становится все меньше и меньше в силу естественной убыли, но на их месте появляются шаманы-самозванцы». Определенное влияние на буддистов Тувы оказывал Иволгинский дацан, который посещали верующие тувинцы, оттуда в Туву приезжали представители буддийской общины для сбора лекарственных трав, поиска священных книг и встречи со своими родными и близкими.

После выхода постановлений Совета Министров РСФСР и Тувинского обкома КПСС «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» во всех районах республики были проведены соответствующие идеологические мероприятия. Так, за 1982 г. прочитано 325 лекций, организовано 104 тематических вечера и 15 выставок книг по атеизму.

Несмотря на столь разветвленную пропагандистскую систему, влияние традиционных религиозных верований все же было достаточно устойчивым, и это поразительно(!), хотя следует отметить, что вследствие отсутствия базы воспроизводства буддийского вероучения (школ, храмов и т.д.), лам, имеющих образование, становилось все меньше. В 1987 г. наиболее известными ламами были Александр Дандарович Очурчап (79 лет, родом из Кара-Тала, в свое время учился в Чаданском хурээ (4 года) и Тюлюштерском хурээ (4 года), в 1938 г. окончил фельдшерские курсы) и Шымбай-оол Торлукович Куулар (88 лет, родом из Баян-Тала, учился в Чаданском хурээ). В основном верующие обращались с просьбами проведения обрядов семейно-бытового цикла — свадьба, похороны, поминки, иногда — обряды лечебного плана.

Достаточно сильным оставалось влияние шаманизма, более того, с нашей точки зрения, в этот период времени оно возросло в силу необходимости заполнения духовной ниши, которая оставалась не востребованной вследствие уменьшения числа священнослужителей буддийского направления. Так, в 1987 г., по данным информационного отчета о деятельности религиозных организаций и состоянии контроля над соблюдением законо-

дательства о религиозных культах в Тувинской АССР, на территории республики насчитывалось около 30 шаманов, в основном в западных районах — Дзун-Хемчикском, Сут-Хольском, Овюрском, Барун-Хемчикском, где традиционно был распространен буддизм. В большинстве случаев шаманами совершались обряды похоронного цикла (7 дней, 49 дней), гадательные обряды. В 1989 г. в Туве насчитывалось 43 шамана (35 мужчин, 8 женщин).

Политика государственных органов того периода ориентировалась на жесткую линию по отношению к религиозным организациям, формально возможность создания религиозной общины любого конфессионального направления существовала, но на практике осуществить подобное было крайне затруднительно. Неоднозначность положения усложнялась тем, что традиционные верования тувинцев (буддизм, шаманизм) оценивались в полном отрыве от духовной культуры, как «пережитки прошлого». Именно поэтому, когда в 1960 г. была закрыта молитвенная юрта в Чадане (последний буддийский центр в Туве), возможность сохранения и воспроизводства буддийского вероучения была утрачена. Институциональная практика стала вытесняться внеинституциональной, увеличилось число шаманов, костоправов, знахарей и т.д. Интересно, что в подобной ситуации не произошло конфессиональной переориентации — обращений тувинцев в православие, протестантизм (что имело место в 90-е годы прошлого века). С нашей точки зрения, подобная ситуация была совершенно невозможна в те годы, поскольку, во-первых, контроль за последователями религиозных общин был достаточно жесткий, а во-вторых, для переориентации в конфессиональном плане требуется все же определенная достаточно активная миссионерская деятельность, каковой не наблюдалось (в отличие от 90-х годов прошлого века). Единичные случаи обращения тувинского населения в православную церковь или в протестантские общины сразу же брались под контроль, что влекло за собой серьезные неприятности. При отрицании значимости религии в контексте духовной культуры недооценивался и тот факт, что и при социализме как многоплановом и многозначном явлении религия воспроизводится закономерностями развития самого общества. В сознании значительной части людей формировалось небеспокойное ощущение того, что преодолеть административно-бюрократический стиль обычными методами невозможно, в силу чего появлялась потребность поиска собственных путей самореализации, одним из которых становились духовные искания, в том

числе и религиозные. К сожалению, вопросы состояния религиозности, причин ее сохранения в «социалистическом обществе» решались не в научном плане, но с точки зрения политики и идеологии.

При анализе материалов того времени обращает на себя внимание то, что каких-либо конкретных директив относительно запрета на регистрацию религиозных организаций, ущемлений прав верующих не было. Тем не менее общая оценка религии как пережиточного явления, отказ от культурной самобытности народов СССР на практике означали ориентацию на закрытие уже существовавших общин и игнорирование потребностей верующих в регистрации новых. Свобода духовного выбора в те годы, по сути дела, означала свободу в атеистической ориентации. Перерыв в преемственности духовных традиций, начавшийся в 30-е годы, нашел продолжение и в дальнейшем.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ТУВЕ С 90-х ГОДОВ XX в. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

СОВРЕМЕННАЯ КАРТИНА РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В ТУВЕ

Характеризуя развитие религиозных традиций у тех или иных народов, не следует забывать об их связи с национальной культурой. Так, рост национального самосознания, интернационализация общественной жизни и культуры — два объективно протекающих процесса. В условиях тесного межнационального общения в этносе может возникнуть опасение относительно чуждого влияния, утраты самобытности, наконец, угрозы ассимиляции. Отсюда — сознательное или неосознанное стремление к своеобразной самоизоляции, иногда завышенным самооценкам относительно древности и достоинств своей культуры и т.п. Особенно активно эта тенденция может проявиться в условиях, когда в национальной политике допускаются недооценка серьезности и глубины развития национального самосознания, что имело место в свое время и в истории Тувы.

Трансформационные процессы в России, происходившие в 80–90-е годы XX в., привели к возникновению нового постсоветского пространства, изменив геополитический облик мира и охватив различные социокультурные сферы стран бывшего СССР. Для многих политологов, экономистов, социологов наиболее актуальным в тот период времени был анализ состояния взглядов, социально-политических установок и ценностей массовых слоев населения. При этом в стремлении разобраться в происходивших политических и экономических трансформациях мало было продвижения в осмыслении проблем поиска идеологических ориентиров.

Так, детальнейшим образом анализируя состояние религиозности населения постсоветского пространства, поиски единой национальной идеи, исследуя процессы духовного возрождения (понимая под этим прежде всего возрождение тех или иных конфессий и конфессиональных культур), мы все еще остаемся по сути дела на уровне тривиальных и более или менее очевидных констатаций того, что происходящие на данном пространстве трансформации в огромной мере зависят от тех или иных общест-

венных позиций, общего государственного стратегического курса, расстановки политических сил, влияния оппозиции на курс реформ и т.д.

Вместе с тем немаловажное значение имеет анализ поиска путей различных конфессиональных ориентиров, объединяющих не только на уровне институциональном — община, центр, конфессия, но и региональном (регионы буддийской ориентации, исламской и др.). Почему это столь важно? Есть немало основательных работ, исследующих состояние и перспективы развития различных религиозных объединений и движений, особенно много их сейчас по исламскому вопросу (это вполне понятно, учитывая современную ситуацию на международном уровне). Нам представляется необходимым посмотреть на эти процессы несколько под иным углом зрения, не только констатируя факт их существования, но и понимая их как некие поиски самоидентификации, причем опять-таки на разных уровнях.

Ни в коей мере не претендуя на решение этой весьма сложной и комплексной задачи, попытаемся, по крайней мере, обозначить свое отношение к некоторым из возникающих в данном случае проблем.

Современная этноконфессиональная структура Республики Тыва — результат исторически длительного и сложного процесса. Дошаманские культы, шаманизм и буддизм махаяны к XIX–XX вв. составили религиозно-синкретичную систему, включившую в себя комплекс религиозных взглядов, традиций, культов и институтов. Кроме того, начавшийся в 90-е годы прошлого века процесс возрастания влияния новых религиозных направлений, ранее не имевших распространение в республике (отдельные формы протестантизма — пятидесятничество, свидетели Иеговы, новые религиозные движения), также отразился на межконфессиональных отношениях.

Анализируя современную религиозную ситуацию, невозможно не учитывать все те процессы (расширение геополитического пространства, развитие межкультурных коммуникаций и т.д.), которые так или иначе накладывают свой отпечаток на изменение мировоззренческих ориентаций, в том числе и некоторое изменение в картине самой религиозной жизни. Не случайно в научной литературе фиксируются понятия — «геокультурный образ», «тувинский буддизм» и др. [Замятин, 2002]. При этом исследователи отмечают, что «постсоветское время с его свободами позволило тувинцам расширить пространственную картину мира и «оживить»

вить» свой религиозный центр: увидеть лично легендарного буддийского иерарха, принимать тибетских учителей, а также самим выезжать за границу на буддийские учения. Важнейшим итогом такого «оживления» стало осознание своей причастности к миру буддийской конфессии и формирование геокультурных буддийских образов» [Ламажаа, 2019].

Сложность религиозной картины в Туве определяется ее поликонфессиональностью, характеризующейся двумя тенденциями: возрождением и развитием традиционных религиозных верований (таковыми в свое время в Законе Республики Тыва «О свободе совести и религиозных организациях», принятом в 1995 г. на территории Тывы, были признаны шаманизм, буддизм и православие) и возрастающим влиянием протестантских образований, причем это было характерно в основном для 90-х годов XX в.

Причины широкого распространения протестантизма в 90-е годы прошлого века в Туве заключались в следующем: во-первых, до данного периода времени традиционные верования тувинцев (буддизм, шаманизм) были фактически под запретом, и если шаманизм не требует специальных культовых сооружений, то разрушение буддийских хурээ, безусловно, негативно отразилось на сохранении и возможности воспроизводства буддийских традиций, системе образования. Во-вторых, немаловажное значение имела и финансовая сторона вопроса, многие протестантские общины имели очень хорошую финансовую поддержку со стороны зарубежных религиозных общин (оказание гуманитарной помощи, раздача рождественских подарков, финансирование обучения своих последователей и др.).

Современная картина религиозной жизни в Туве характеризуется (впрочем, как и по всей России) дальнейшим увеличением числа религиозных учреждений — буддийских храмов (дуганов), молитвенных домов, различных религиозных и общественных организаций разной конфессиональной направленности, возрастанием интереса к религиозной литературе, появлением богословской литературы не только на русском, но и на тувинском языках.

Продолжающийся рост национального самосознания стимулирует и обращение к традиционным ценностям духовной культуры, не случайно с традиционной религией многие связывают и сохранение своей национальной культуры.

На начало 2023 г. в соответствии с реестром некоммерческих организаций Управления Министерства юстиции РФ по

Республике Тыва зарегистрировано 69 религиозных объединений (в 2017 г. — 56, в 2021 г. — 63), из них 2 — централизованные религиозные организации, в том числе централизованная религиозная организация «Управление Камбы-ламы РТ», Кызылская и Тувинская Епархия РПЦ (Московский Патриархат).

Буддийские — 29 (в 2017 г. — 22, в 2021 г. — 24).

Шаманские — 12 (в 2017 г. — 7, в 2021 г. — 10).

Православные — 18 (в 2017 г. — 16, в 2021 г. — 18).

Русская православная старообрядческая церковь — 1.

Протестантские — 9 (в 2017 г. — 10, в 2021 г. — 10).

Для сравнения — в конце 90-х годов прошлого века в Туве официально Министерством юстиции было зарегистрировано 26 религиозных объединений, из них 13 — буддийских, 2 — шаманских, 1 — православное, 1 — старообрядческая община и 9 — протестантских.

БУДДИЙСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Как мы отмечали ранее, исторически на территории Тувы получила распространение школа гелукпа (напомним, что существуют 4 школы тибетского буддизма — гелукпа, карма-кагью, сакья, нyingма).

К сожалению, репрессии, коснувшиеся в 30-е годы прошлого века служителей культа, разрушили существовавшую систему буддийского образования. И если в свое время в тувинских буддийских монастырях изучались тибетский язык, лингвистика, ботаника, фармакология, анатомия, физиология, патология, математика, астрономия, история, философия, а сама система образования предполагала определенную структуру, то к 90-м годам в Туве практически не осталось лам, имеющих полное образование, поэтому в настоящее время в буддийских общинах очень острой является именно кадровый вопрос и подготовка квалифицированного буддийского духовенства. Поскольку в самой республике пока нет возможности получить законченное буддийское образование, будущие ламы обучаются в Индии (монастырь Дрейпунг Гоманг в Южной Индии), в храме Гунзэнчойнэй в Санкт-Петербурге, а также в буддийских дацанах Бурятии.

Состояние религиозного комплекса, сложившегося в настоящее время в Туве, характеризуется взаимодействием двух факторов: национальных интересов тувинцев, их стремлением к возрождению и развитию самобытной культуры, в том числе и тра-

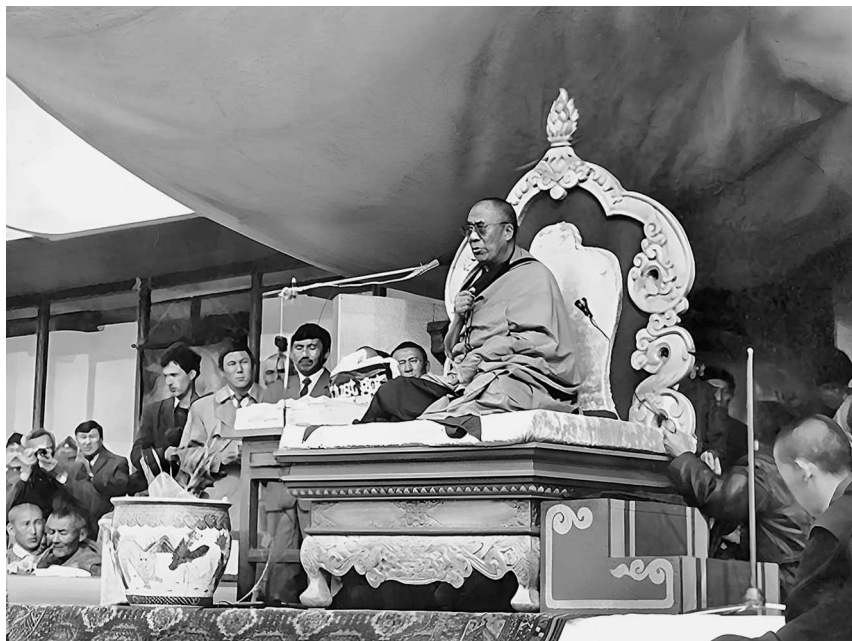
диционных ценностей, и русскоязычной культурой, связанной со светскими элементами (особенно в городской местности), существенно влияющей на духовную жизнь национальных групп. Относительное обособление этих факторов порождает важнейшие содержательные тенденции в религиозном сознании. Это проявляется и в характере религиозности, прежде всего в сравнительно высокой значимости религии в духовной жизни, ориентации на восстановление традиционных ценностей при относительно низком уровне институционализации религиозности (хотя и этот процесс в последнее время претерпевает определенные изменения, так появляются новые буддийские и православные храмы и здания, выполняющие сакральные функции).

В 90-е годы прошлого века начался процесс возрождения буддизма в Туве. В 1990 г. было создано первое буддийское общество «Алдын Богда», в том же году в сумоне Кызыл-Даг Бай-Тайгинского кожууна построен первый (после долгого перерыва!) буддийский храм, инициаторами выступили известные художники-камнерезы Саая Когел и Сергей Кочаа, тогда же был открыт еще один буддийский храм в Кызыле — «Тувдан Чойхорлинг».

Кстати, храм в Бай-Тайге был построен в местечке Кооп-Соок (пер. с тув. — «много костей»), есть несколько вариантов легенды, объясняющей данное название, их смысл сводится к тому, что когда-то в давние времена на местных жителей напали чужеземные завоеватели, но жители стали молиться, и владыка Неба — Курбусту-Хан — послал на чужеземцев каменный дождь, под которым они все и погибли, по другому варианту в данном месте находился буддийский монастырь, в котором обитало 300 лам, и когда сюда пришли чужеземцы и стали притеснять местных жителей, то каменный дождь пролился на землю после молитв монахов.

Нам представляется, что наличие нескольких вариантов данной легенды — это классический пример буддологизации существовавших ранее представлений, что очень характерно практически для всех регионов распространения буддизма.

Важным событием для всех буддистов Тувы стал визит в республику Его Святейшества Далай-ламы XIV в 1992 г. По воспоминаниям представителя Его Святейшества Далай-ламы в России Наванга Рабгяла и директора Библиотеки тибетских трудов и архивов геше Лхакдора, входивших в состав официальной делегации духовного лидера, это было очень волнующее событие.



Визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Туву. Фотография из Государственного каталога Музейного фонда Российской Федерации (Фотофонд Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва).

«Когда наш маленький самолет подлетал к Кызылу, Его Святейшество Далай-лама, как он потом рассказывал мне, услышал доносящиеся неизвестно откуда звуки тибетских труб, гялинов, которыми в тибетской традиции испокон веков приветствуют высоких лам, — рассказывает Наванг Рабгял. — Его Святейшество усмотрел в этом благоприятный знак грядущего духовного процветания Тувы»³⁵.

20 сентября 1992 г. на центральной площади города состоялось грандиозное мероприятие, впервые духовный лидер буддистов преподавал многотысячной аудитории республики Учение Будды. Он рассказал о философском воззрении взаимозависимого происхождения и праведном поведении ненасилия, основанном на сострадании. Десятки тысяч верующих приняли на себя обеты буддиста-мирянина, на коленях повторяя за Его Святейшеством обещания не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать и не употреблять спиртные напитки.

³⁵ См.: Тувинская правда. — 1992. — 24 сентября.

На следующий день Далай-лама вылетел на вертолете в Шагонар, где посетил недавно открытый местный храм и на склоне священной горы Хайыракан преподавал Учение нескольким тысячам местных жителей. После этого вертолет перенес Его Святейшество еще на 60 км западнее — к впечатляющим развалинам центрального монастыря Танну-Тувы — Чаданского хурээ (Устуу-Хурээ). Невдалеке от этого места Его Святейшество преподавал основы Учения многолюдному собранию местных жителей и вернулся в Кызыл.

На следующее утро состоялась краткая пресс-конференция и встреча с правительством и парламентом республики, где были подписаны официальные тувинско-тибетские документы о сотрудничестве в области культуры, религии и здравоохранения. Так, в Соглашении отмечалось, что «стороны устанавливают и развивают двусторонние отношения в области культуры и религии, гуманитарной помощи Туве в сфере возрождения буддийской религии и удовлетворения духовных потребностей верующих граждан Республики Тыва»³⁶, что предполагало обширную программу — помощь в восстановлении буддийских хурээ, предоставление безвозмездной помощи буддистам Тувы в виде религиозной атрибутики литературы, приезд в Туву трех религиозных служителей для оказания содействия в развитии культовых обрядов, подготовки послушников, принятие на долгосрочное обучение молодых ребят из Тувы для обучения в буддийских монастырях Индии.

Во время пребывания в Туве Далай-лама освятил место постройки будущего буддийского храма близ аэропорта г. Кызыл, а также небольшое хурээ, уже действующее, на другом берегу Енисея.

С 1993 г. в России находится геше Джампа Тинлей (с 1997 г. — гражданин России, в настоящее время — духовный лидер Московского буддийского центра Ламы Цонкапы), передавая буддийское учение в традиционных регионах буддийского вероисповедания (в том числе и в Туве), а также в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России. Лекции геше Тинлея всегда собирают многочисленную аудиторию. За годы своей деятельности в России в качестве духовного представителя Его Святейшества Далай-ламы, а затем в качестве духовного учителя геше Тинлей во многом способствовал возрождению и развитию буддизма в традиционных регионах его распространения (Тува, Калмыкия,

³⁶ См.: Тувинская правда. — 1992. — 24 сентября.

Бурятия). Со временем у него стало появляться все больше учеников в других регионах России, где также создавались буддийские центры.

В 2018 г. исполнилось 25 лет просветительской деятельности Джампа Тинлея в Туве, тогда же он был отмечен наградами — медалью «За вклад в развитие города Кызыла» и Почетной грамотой Верховного Хурала (Парламента) Республики Тыва за значительный вклад в духовное, нравственное воспитание населения. А решением Ученого совета Тувинского государственного университета за плодотворное сотрудничество с университетом, большой вклад в развитие науки и образования Республики Тыва, а также за просветительскую деятельность ему было присвоено звание «Почетный профессор Тувинского государственного университета».

Как было отмечено выше, исторически в Туве получила распространение школа гелукпы тибетского буддизма. Хотя здесь следует оговориться, так как традиционная школа гелукпы предполагает довольно разветвленную систему монашеской этики, включающей наряду с другими требованиями и обет безбрачия. В Туве складывалась своеобразная форма традиций школы, в более мягкой форме предусматривающей наличие женатого ламства (а обет «не прелюбодействуй» понимался в таком случае как «не изменяй своему спутнику»), возможно, это было вызвано необходимостью воспроизводства населения, поскольку обет безбрачия мог бы привести к его сокращению.

В настоящий момент в Туве также отдается предпочтение традициям гелукпы с учетом всех национальных особенностей региона. Здесь можно отметить две взаимодополняющие тенденции развития буддизма: первая — распространение внешней обрядовой сферы буддизма (чтение сутр, лечебные действия, определение благоприятных и неблагоприятных дней, обряды семейно-бытового цикла и т.д.), вторая связана больше с наставнической деятельностью тибетских лам (в конце XX — начале XXI в. постоянно находятся практикующие и обучающие ламы из Тибета — гешие Лосанг Тубтен (к сожалению, в 2021 г. после тяжелой болезни ушедший из жизни), гешие Дагба Гьяцо, гелонг Пенде Гьялцен), с деятельностью гешие Джампа Тинлея, посещающего Туву примерно раз в полгода, в последние годы можно говорить о том, что получающие образование в Индии тувинские молодые ламы также стремятся играть роль духовных учителей среди тувинского населения, среди них Таи-башкы, Долаан-башкы, Аржаан-башкы и др.

В 1994 г. в республике была создана общественная организация «Друзья Тибета», основными целями которой стали практическое содействие и расширение сотрудничества между Республикой Тыва и Тибетом в области культуры, литературы, массовой информации, образования, науки, религии, здравоохранения, экологии, туризма и т.д.

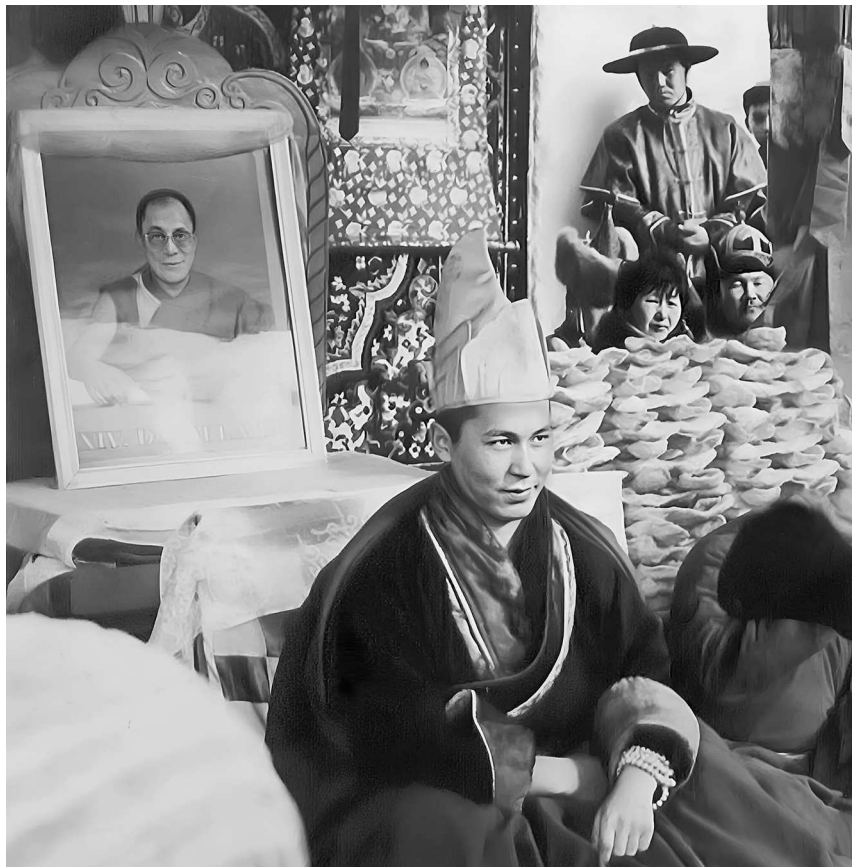
Важным событием в жизни буддистов республики стало проведение в сентябре 1997 г. Первого Всетувинского учредительного съезда, на котором был возрожден институт Камбы-ламы и избран Камбы-лама Республики Тыва — Аганак Шорсович Хертек. Кроме того, на съезде было избрано и центральное республиканское управление Камбы-ламы.

Интересно, что динамику образовательного уровня буддийского духовенства в тот период в Туве можно проследить по данным делегатов съезда. Так, если в начале 80-х годов деятельность лам официально не фиксировалась, а образовательная преемственность была утрачена и, следовательно, говорить о степенях монашеского посвящения среди служителей культа не приходилось, то среди присутствовавших на учредительном съезде в 1997 г. 18 % лам составляли гецулы, 30 % — генины.

С этого времени понятие «Камбы-лама» интерпретируется как «религиозный глава всех тувинских буддистов», который избирается по демократическому принципу. Согласно уставу Управления Камбы-ламы Республики Тыва (УКЛРТ), принятому тогда же, на должность Камбы-ламы кандидаты выдвигаются и избираются посредством общего голосования среди представителей буддийского духовенства. Выборы проходят каждые 5 лет.

Следует отметить, что в постсоветское время, когда начался процесс возрождения религиозных традиций и институтов, первым исполняющим обязанности Верховного ламы Тувы был Казак Оргудаевич Сандак (1991–1997), но при этом он не был Камбы-ламой.

На Первом Всетувинском учредительном съезде, состоявшемся в 1997 г., на должность Камбы-ламы Республики Тыва был избран Аганак Шорсович Хертек (1997 — 29 сентября 2000 г.). С начала 1990-х годов он активно сотрудничал как переводчик с тибетскими ламами. Ушел в отставку, объясняя это необходимостью получения буддийского образования в тибетских монастырских центрах на территории Индии.



Камбы-лама А.Щ. Хертек. Фото из газеты «Центр Азии» № 45 (6–12 ноября 1997 г.).

На съезде лам республики 29 сентября 2000 г. в храме Цеченлинг г. Кызыла, ставшего также резиденцией Управления Камбы-ламы Республики Тыва, Верховным ламой республики был избран Еше Дагпа (2000–2002) — 24-летний гелонг.

По словам одного из членов оргкомитета Второго съезда, «перевыборы состоялись в соответствии с Уставом централизованной буддийской организации Управления Камбы-ламы Республики Тыва, принятой на Первом Всетувинском учредительном съезде сторонников и последователей учения Будды в Республике Тыва в 1997 г. Тогда же был избран Камбы-лама республики — Аганак Хертек, срок полномочий которого истек

в сентябре 2000 г., поскольку по уставу Камбы-лама избирается на три года».

На Втором съезде присутствовали 34 делегата из различных кожуунов (районов) республики, а также гость из Калмыкии, представитель Центрального Хурула. По предложению оргкомитета съезда, на пост Камбы-ламы были рекомендованы ламы, имеющие монашеские степени посвящения — гецул и гелонг (в тибетском буддизме существуют различные степени посвящения, низшая — генин — предполагает дачу пяти обетов, эту степень могут иметь и миряне, следующая степень — гецул — предполагает 36 обетов и высшая — гелонг — включает 253 обета, обеты гецула и гелонга дают только монахи), таковых оказалось 5 претендентов из числа тувинского духовенства.

В результате двух туров голосования на пост Камбы-ламы Республики Тыва был избран гелонг Еше Дагба. С 1994 по 1999 г. учился в Иволгинском дацане в Бурятии, с 1999 г. был Даа-ламой (Верховным ламой) Улуг-Хемского кожууна Республики Тыва. Официальная церемония по поводу вступления в должность Камбы-ламы Республики Тыва состоялась в храме Цеченлинг 15 октября 2000 г., в миру Долаан Куулар, в 2002 г. также ушел в отставку.

С 2002 до 2005 г. обязанности Камбы-ламы исполнял после выборов Лобсан Тубден (Март-оол Николаевич Норбу-Самбу).

В 2005 г. на должность Камбы-ламы был избран Джамбел Лодой (Апыш-оол Шууракайович Сат) — гелонг, обучался в тибетском монастыре Дрепунг Гоман (на территории Индии), был ламой Санкт-Петербургского дацана. Джампел Лодой развернул активную деятельность по налаживанию контактов с главами калмыцкой и бурятской частей буддийской Сангхи РФ, строительству новых крупных монастырских комплексов, сотрудничеству с местными республиканскими и федеральными властями.

Сульдум (Цультим) Башкы (Николай Бугажикович Куулар) — исполнял обязанности Камбы-ламы с 12 марта 2010 г. по 11 сентября 2014 г.

Следующий Камбы-лама Республики Тыва — Лопсан Чамзы (Байыр-оол Серенович Шыырап, 13 ноября 2014 г. — 29 ноября 2019 г.) — родился в 1976 г. в с. Кунгуртуг Тере-Хольского района. С 1994 г. проходил двухгодичное обучение в Дхарма-центре в Кызыле, затем обучался в Гоман-дацане в Индии. С 2009 г. до своего избрания исполнял обязанности настоятеля Тере-Хольского

хурээ «Чыргалан». Церемония интронизации прошла 11 декабря 2014 г.

В 2019 г. на должность Камбы-ламы был вновь избран Джамбел Лодой (Апыш-оол Шууракайович Сат), бывший Камбы-ламой в 2005–2010 гг. (к сожалению, он скончался 23 июня 2020 г.).

4 октября 2020 г. на должность Камбы-ламы был избран Гелек Нацык-Доржу (Сергек Олегович Сарыглар) — обучался 5 лет в университете при Иволгинском дацане. С третьего курса был там старостой тувинских хуураков и представителем Камбы-ламы Республики Тыва. В 2015 защитил степень геше.

В 90-е годы XX в., когда тувинское буддийское духовенство еще только формировалось (после длительного перерыва), большое значение имели различные мероприятия, которые проводились с участием или под руководством тибетских лам, приехавших в Туву. Так, благодаря усилиям гелонга Пенде Гьялцена регулярно работала буддийская воскресная школа, выполнены ряд переводов небольших текстов, летом 1999 г. сделан перевод книги тибетского историка буддизма Таранатхи «История Тары. “Золотое ожерелье”».

Важным событием в жизни буддистов республики стал визит Богдо-Гегена Хутухту Джебзуна Дамба Ринпоче, третьего лица в иерархической лестнице духовенства буддийской школы гелукпа (после Далай-ламы и Панчен-ламы) в сентябре 1999 г. В рамках визита состоялись лекции Богдо-Гегена по основам буддизма, посвящения различных буддийских божеств и бодхисаттв верующим, а также посвящение Калачакры.

Учение Калачакра, т.е. «колесо времени», — это отождествление Вселенной с человеком, согласно этому представлению, все внешние явления и процессы взаимосвязаны с телом и психикой человека, поэтому, изменяя себя, человек изменяет и мир. Сам мир — вечен и неизменен, но условия его существования подвержены ритмическим колебаниям, поэтому мир находится в постоянном движении — он создается, охраняется и разрушается, затем опять создается, охраняется и разрушается, и так происходит бесконечное движение колеса времени. Кстати, 12- и 60-летние календарные буддийские циклы также связаны с представлениями о цикличности времени.

По легенде, учение Калачакры было изложено Буддой Шакьямуни по просьбе царя Сучандры мифической страны Шамбалы в форме тантры (тайного учения). Это тайное учение долгое время хранилось в сокровенной стране Шамбала. В X в. учение принес

на Землю великий йогин и ученый монах Цилупа Пандито. Впоследствии тантра Калачакры передавалась от учителя к ученику в непрерывной линии устной передачи. Считается, что тантра Калачакры — одна из наиболее продвинутых и сложных учений практики буддизма, важной особенностью которой является то, что она дана для всего мира. Как отмечает Его Святейшество Далай-лама XIV, «в ранние времена сообщества были разделены долинами, реками, горами или океанами, тогда как сегодня, при мгновенных коммуникациях и транспорте, наше сообщество охватывает собой всю планету. Это еще одна причина, что Калачакра — это учение для нашего времени».

Важным моментом посвящения Калачакры является построение песочной мандалы (модели Вселенной). По мнению специалистов, песочная живопись в той или иной степени присутствует у разных народов, но только тибетцы достигли в этом необычайного совершенства. Сам термин «песочная живопись» на самом деле очень условен, так как материалом для мандал служит не настоящий песок, но измельченная горная порода. В свое время в Тибете мандалы строились из мелких полудрагоценных камней: бирюзы, яшмы, малахита, жемчуга, кораллов с их яркими и насыщенными естественными красками. Выбор столь дорогих материалов был не случаен — мандала является подношением просветленным существам и как всякий дар должна обладать исключительной красотой и совершенством.

Сегодня в качестве исходного материала используется мрамор, который измельчают в каменной ступе в монастырском дворе. Полученную мраморную крошку просеивают и окрашивают в яркие цвета — белый, черный, синий, красный, желтый, зеленый. Последние четыре цвета имеют три оттенка — темный, средний и светлый. Таким образом, в общей сложности получается 14 цветов.

Создание мандалы происходит следующим образом. Работа выполняется при помощи особых конусообразных металлических трубочек (по-тибетски — чакпу), средняя часть которой имеет неровную ребристую поверхность. Потирая эту поверхность рогом яка или другим твердым материалом, монахи создают вибрацию, за счет чего песок ровной струйкой высыпается через небольшое отверстие, выписывая сложные рисунки. Овладение этой техникой требует огромного терпения и большой практики.

Структура и цветовое решение песочных мандал, а также последовательность их построения описаны в особых текстах,

которые монахи выучивают наизусть. И если на начальных этапах обучения монахи еще могут сверяться время от времени с живописными изображениями, то настоящие профессионалы работают исключительно по памяти. Как говорят сами монахи, «самое трудное — выучить первую мандалу, дальше проще».

Перед тем как приступить к сооружению песочной мандалы, монахи проводят целый ряд подготовительных ритуалов, направленных на очищение пространства, платформы, на которой будет возведен песочный дворец, инструментов и самого материала, из которого будет создаваться мандала. Затем монахи приступают к разметке платформы, прочерчивается при этом только основной геометрический контур, все сложные декоративные элементы мандалы создаются «вслепую», без предварительной прорисовки. Как правило, над построением мандалы, согласно традиции, работают четыре монаха, каждый из которых отвечает за определенную часть света. Но при построении больших и сложных мандал для публичных церемоний, например посвящения Калачакры, к основным четверем монахам могут присоединиться помощники.

Сооружение мандалы должно вестись равномерно, нельзя, чтобы один из секторов был закончен раньше других, поэтому монахи тщательно координируют свою работу. Они должны постоянно пребывать в состоянии сосредоточения, воссоздавая в своем уме схему мандалы в мельчайших подробностях. Завершая работу над мандалой, монахи посвящают заслуги всем живым существам. По окончании ритуала построения мандалы она будет разрушена, и это тоже является особым ритуалом, смысл которого — идея непостоянства всего сущего. «Все в мире невечно, нельзя привязываться к внешней форме, не надо отвлекаться на красивые картинки, надо стремиться к истинному знанию».

После разрушения мандала перестанет быть дворцом просветленных существ, но песок, благословленный многодневными ритуалами, обладает колоссальной очистительной силой. Это должно быть направлено на благо всем живым существам. По традиции, благословленный песок должен быть поднесен духам воды с просьбой принять его и распространить благословение по всему миру.

Считается, что само соприкосновение с учением Калачакры дает неисчерпаемые блага всем живым существам, гармонизирует внешний и внутренний мир человека, накапливает хорошую карму. В такие дни защитники учения усиливают свое покрови-

тельство и защиту от злых духов, несчастных случаев, преждевременной смерти, болезней и недугов, способствуют увеличению добродетелей, долголетию, а также накоплению всех благ.

Построение песочных мандал стали традиционными в Туве, за последние десятилетия было построено примерно около 10 песочных мандал, посвященных различным буддийским божествам, строились мандалы Авалокитешвары, Манджушри, Ямантаки, Зеленой Тары, Белозонтичной Тары-Дуккар и др.

9 октября 1999 г. состоялось торжественное открытие буддийского храма — резиденции Камбы-ламы Республики Тыва в Кызыле — Цеченлинг (в переводе — «обитель безграничного сострадания»). Свою лепту в строительство храма внесли и добровольные пожертвования жителей республики, в том числе и Сергея Шойгу, тогда возглавлявшего МЧС России.

На первом этаже храма размещаются Камбы-лама республики и другие ламы, а на втором — молитвенный зал с алтарем. Этажи соединяет массивная мраморная лестница. На территории храма Цеченлинг построены восемь ступ, каждая из которых соответствует событиям в жизни Будды: рождение, просветление, поворот колеса учения, чудесные деяния, сошествие Тушита на землю с небес, восстановление согласия в Сангхе, совершенная победа и уход в нирвану.

Храм Цеченлинг сочетает в себе старинные традиции буддийской архитектуры и современные строительные технологии. Здание было сооружено по проекту известного архитектора Фан Че Ира.

В январе 2000 г. Хертеком Аганакон (Камбы-лама Тувы в 1997–2000 гг.) было подписано Соглашение о сотрудничестве между Государственным комитетом Республики Тыва по охране окружающей среды в области сохранения живой природы. Кроме того, был подписан также протокол присоединения к Общественному договору о сохранении живой природы России, принятому на II Всероссийском съезде по охране природы в июне 1999 г. в Саратове. Согласно подписанному документу, «присоединение к Договору означает принятие моральной ответственности за живую природу России и Тувы перед собой, своими детьми, перед своим народом и всем российским обществом и их будущим». Со своей стороны, Управление Камбы-ламы отметило, что «осознавая и учитывая, что основные положения буддийского учения формируют в человеке чувство сострадания и любви ко всему живому, мы считаем необходимым и обязательным как можно

шире распространять в обществе идеи, убеждения и взгляды, вокруг которых сплотились участники Договора; проповедовать Учение Будды в области сохранения живой природы, возрождения духовности и нравственности; создавать буддийские культурные центры, общества, братства, ассоциации для изучения и распространения буддийского учения и иной культурно-просветительской деятельности; проводить миротворческую и природоохранную деятельность; сотрудничать с государственными, общественными и другими организациями в области сохранения живой природы».

В 2006 г. в центре Кызыла был установлен большой молитвенный барабан с более 100 млн мантр Будды.

В барабан также помещено свыше 4 млн мантр ламы Цзонхавы, основателя тибетской школы гелуг, получившей широкое распространение в Туве. Мантры ламы Цзонхавы заложены в барабан с пожеланием скорейшего возрождения учений этой школы тибетского буддизма в Туве. Кроме того, в барабан помещено свыше 8 млн мантр Его Святейшества Далай-ламы. Таким образом, в молитвенный барабан в общей сложности заложено свыше 115 млн мантр.

Надо отметить, что современное состояние буддизма в Туве определяется количественными и качественными показателями. К качественным показателям можно отнести уровень образованности духовенства, уровень знаний о буддизме среди мирян, и включенность догматов буддизма в повседневную жизнь — знание и использование норм буддийской морали в повседневной практике.

К количественным характеристикам относятся число буддийских храмов, общин, и наконец, число образованных буддийских лам из числа местного населения.

Характеризуя данные показатели сегодня, можно выделить четыре этапа в развитии современного буддизма:

— первый этап (80–90-е годы XX в.) — перестроечное время, когда начался собственно процесс возрождения традиционной религиозной духовности. Характеризуется большой активностью мирян — представителей интеллигенции — учителей, врачей и т.д., поскольку квалифицированного тувинского духовенства в тот период времени в республике не было вследствие массовых репрессий, коснувшихся и служителей культа в 30-е годы, кроме того, именно в этот период стали отправлять первые группы

тувинских ребят на обучение в Улан-Удэ, Санкт-Петербург, а позже — в Индию;

— на втором этапе (конец XX — начало XXI в.) можно говорить о влиянии приезжих тибетских лам-учителей — геше Джампа Тинлея, а также оставшихся работать в Туве геше Лобсанг Туптена, Дагба Гьятсо и Пенде Гьялсена, отправка тувинских хуураков на обучение в Индию становится более системной;

— третий этап (примерно 10 лет назад) — появление первых тувинских буддийских лам, получивших достаточно хорошее образование в Индии, вернувшихся в Туву, включившихся в религиозную жизнь республики, а также проведение большого количества буддийских мероприятий, которые носят массовый характер — чтение лекций приезжими духовными учителями, проведение больших молебнов, массовое участие тувинских паломников в учениях, проводимых Его Святейшеством Далай-ламой XIV в Индии, коллективных ретритах в Бурятии и т.д.;

— четвертый этап (настоящее время) стремление буддийского духовенства к консолидации, работает более 20 буддийских организаций, в которых состоит более 108 лам, сами ламы обычно собираются раз в 5 лет для избрания Камбы-ламы республики.

По данным администрации централизованной религиозной организации «Объединение буддистов Тувы», в настоящее время в республике насчитывается примерно 108 лам, в это число включены и обучающиеся в Индии (22), Монголии (2) и Бурятии (12) — всего 36 чел., следовательно, примерно 70 лам работают в Туве. По данным того же источника, в Кызыле сейчас находится 48 лам, большинство из них работает (или если точнее — приписаны) в хурээ Цеченлинг — 33 чел., 12 чел. — в хурээ Ташипанделинг (большинство из них из Эрзинского кожууна, поэтому хурээ Ташипанделинг в народе называют эрзинским).

Если проанализировать уровень подготовки современных тувинских лам и школы, где они обучались, надо отметить, что из лам, работающих в Кызыле, более 10 лет учились в Индии Хертек Аганак (кенсур) и Уванчаа Шерчин (эмчи), 17 лам обучались в Иволгинском дацане и имеют дипломы, из них 2 чел. получили высшее светское образование после Иволгинского дацана (Бурятская сельскохозяйственная академия), еще 13 лам обучались в Индии, но по разным причинам после 4–5 лет обучения вернулись в Туву.

В сентябре 2021 г. состоялось очень важное событие, которого ждали все буддисты Тувы — на горе Догээ (1002 м) в северной части Кызыла на установленный несколькими годами ранее 12-метровый постамент была водружена 9-метровая статуя Будды, представляющая собой 6-метровый трон с сидящим на нем Буддой, медитирующим в позе лотоса. Общая высота сооружения — 21 м. Координатором проекта выступил служитель храма Цеченлинг Буян-башкы.

В 2022 г. в Кызыле у слияния Большого и Малого Енисея была открыта самая высокая статуя Будды в России — 16 м, ее общая масса — около 26 т. Статуя установлена на горе Бельдир, более известной в республике как Виланы. Инициатором установки статуи Будды был Герой России Сергей Шойгу. Эта статуя — подарок республике фондом, который носит имя журналиста, писателя и государственного деятеля Кужугета Серээевича Шойгу, ровесника Тувинской Народной Республики. Инициатором создания Фонда в начале 2000-х была Лариса Кужугетовна Шойгу, депутат Государственной Думы.

У подножия статуя Будды установлен цветок лотоса как символ чистоты и самоотречения. Церемонию освящения скульптурного комплекса провели ламы республики во главе с Камбыламой Тувы. Автор скульптуры — Виталий Шамов.

Важнейшим событием для жителей республики стало открытие в апреле 2023 г. самого большого в России буддийского монастыря Тубтен Шедруб Линг («Обитель объяснения и практики учения Будды Шакьямуни», название которому по просьбе Главы Правительства Республики Тувы Шолбана Кара-оола дал сам Далай-лама XIV Тензин Гьятсо). Высота храма — 56 м, визуально он напоминает дворец Далай-ламы в Тибете. Заслуженные и народные мастера своего дела России создавали этот уникальный проект. Монастырь представлен в виде 12-этажного могущественного сооружения высотой более 56 м. Внешние стены храма возведены под уклоном, а толщина стен — около 170 см. Внутри здания находятся колонны и подиум под 10-метровую статую Будды Шакьямуни. Также занимают свои почетные места уникальные статуи буддийских божеств Майтреи, Зеленой и Белой Тары, Ямантаки и Калачакры высотой от 3 до 6,5 м, автор — известнейший скульптор Даши Намдаков.

В монастыре будут храниться дары, полученные от Далай-ламы XIV, который освятил место строительства. Также в здании

расположилась коллекция с буддийскими реликвиями Национального музея республики.

Первоначальная община монастыря составит около 15 чел.: 6 монахов приглашены из тибетских монастырей, расположенных в Индии, а остальные — из числа тувинских монахов. Но по мере развития обители число монахов будет расти, и планируется построить на территории монастыря общежитие с расчетом уже на 30 монахов.

По просьбе Культурного фонда им. Кужугета Шойгу, 10 ноября 2022 г. 87-летний Далай-лама XIV Тензин Гьяцо принял тувинскую делегацию в своей резиденции в индийском г. Дхарамсала. Духовный лидер буддистов мира (школы Гелуг, к которой принадлежит большинство российских последователей буддизма) фактически взял монастырь под свое духовное покровительство — подарил новой российской обители реликвию Будды Шакьямуни (частицы праха) и свои монашеские одежды, подписав их, а также буддийские священные тексты. Кроме того, он назначил для монастыря Защитника дхармы (учения) — Шестирукого Махакалу, связанного с Буддой сострадания Авалокитешварой (земным воплощением Авалокитешвары считается сам Далай-лама).

Здание монастыря Тубтен Шедруб Линг возведено по инициативе героя России Сергея Шойгу на месте, благословленном Далай-ламой во время его визита в Туву в 1992 г.

ШАМАНИЗМ

Шаманизм, сохранившийся до настоящего времени как составная часть традиционной культуры тувинцев, представляет собой одну из форм религиозных верований, характерной особенностью которой является особое экстатическое общение шамана со сверхъестественным миром.

Как мы уже отмечали, в настоящее время в республике зарегистрировано 12 шаманских религиозных организаций, число шаманов составляет более 300 чел. Деятельность шаманов в настоящее время ограничивается обрядово-культовой сферой — лечение, гадание, выполнение магико-ритуальных услуг и т.д. Будучи составной частью традиционного мировоззрения тувинцев, шаманизм всегда занимал и будет занимать свою нишу в общей системе духовной культуры, сохраняя свою аудиторию и своих последователей.

Вместе с тем хотелось бы отметить, что и шаманизм — традиционная религия тувинцев — сегодня все уверенней входит в со-

временное общество, приспосабливаясь к совершенно непривычным для него условиям. Если ранее он не имел своего институционального оформления, поскольку ни зданий, ни каких-либо сооружений, где шаман проводил бы обряды, попросту не было, шаман камлал на природе, какие-либо обряды совершал в жилищах приглашающих его людей, плата за его действия зависела от желания его «клиентов», то сегодня в Туве каждая шаманская организация (МРОШ — местная религиозная организация шаманизма) имеет свое помещение, где в обычные дни происходит прием шаманами желающих людей, большие же обряды по-прежнему происходят на открытом воздухе, на природе.

В последние годы можно наблюдать проведение крупных мероприятий, связанных с шаманизмом, причем эти мероприятия носят как научный, так и собственно сакральный характер. Начало, как нам представляется, было положено в 1993 г., с первого тувинско-американского научно-практического семинара с участием ученых-шамановедов, практикующих шаманов из США, Канады, Австрии, Финляндии. Семинар состоялся по инициативе известного тувинского шамановеда Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана и финского антрополога Хеймо Лаппалайнена.

В 2014 г. впервые на туристической базе Шык-Бажы в Дзун-Хемчикском кожууне Тувы прошел фестиваль «Зов 13 шаманов», в котором приняли участие шаманы Швеции, Гренландии, Мексики, Республики Саха (Якутия), Кыргызстана, Монголии, Тувы, Южной Кореи, Алтая, Хакасии и Казахстана. В числе участников — музыканты, ученые, представители кызылских религиозных шаманских организаций. В программе фестиваля были представлены камлания, обряды, медитации, мистерии, мотивация которых направлена на созидание всеобщей гармонии на Земле и между людьми.

Автором идеи и главным организатором форума-фестиваля «Зов 13 шаманов» является потомственный тувинский шаман из рода черных небес, мастер горлового пения хоомейжи Николай Ооржак. По словам организаторов, цель фестиваля «Зов 13 шаманов» — возрождение шаманских традиций, предсказание будущего планеты, открытие белой дороги для мирной жизни всех народов и сохранение Матери-Земли. Позднее этот фестиваль стал ежегодным.

Шаманское общество «Адыг Ээрен» регулярно проводит международные шаманские съезды всех традиций «Дух Медведя» для шаманов и людей, интересующихся шаманизмом и исповедую-

щих шаманизм. Цель съезда — выборы Верховного шамана России, знакомство и обмен опытом по различным направлениям и объединение шаманов для решения насущных вопросов. Программа съезда включает обряд «Сан салыр» — кормление духов предков и духов природы — Земли, Воды, Огня, Гор, Ветра и хозяина Земли — Медведя; выезд на место силы «Чалама» и обряд его освящения; проведение ежегодного курултайного (общего) камлания, включающего в себя камлание для дружбы, единения и мира народов России и всей планеты, обряды посвящения в шаманы от Великих шаманов.

В 2018 г. на международном шаманском съезде «Дух Медведя» впервые был избран Верховный шаман России — им стал Караоол Допчун-оол, глава кызылской МРОШ (местной религиозной организации шаманов) «Адыг-Ээрен» (по-русски — «Дух Медведя»). За действующего Верховного шамана Республики Тыва проголосовали почти единогласно: из 116 действительных бюллетеней за него было подано 115. На съезд, призванный решить организационные проблемы российского шаманизма, обратили внимание не только представители этнических религий. Шаманы нуждаются в лидере, который смог бы организовать диалог между традициями разных народов, считает координатор съезда, полномочный представитель Верховного шамана Тывы Николай Качуров. Среди целей собрания были заявлены «продвижение шаманизма и объединение шаманов для решения насущных вопросов». Для достижения последней, кроме избрания Верховного шамана, участники сформировали Единый совет шаманов России из 9 членов.

В 2022 г. в Тыве состоялся I Всероссийский фестиваль шаманизма «Дунгур», посвященный выдающемуся ученому-шамановеду Монгуш Кенин-Лопсану. Свое название фестиваль получил благодаря дунгuru — ударному музыкальному инструменту шаманов, напоминающему одновременно бубен и барабан.

Таким образом, можно говорить о том, что в настоящее время можно наблюдать возрастающую активность шаманских организаций, причем зачастую она уже выходит за рамки традиционной деятельности шамана, его практики и обрядовой деятельности, не случайно и названия мероприятий — фестивали, симпозиумы и т.д. По справедливому замечанию В.И. Харитоновой, «современные неошаманы включены в нынешнюю жизнь со всеми ее проблемами. Они воспринимают и понимают происходящее сообразно опыту своих поколений. Через этот опыт они пропускают

те феномены, с которыми знакомятся, обращаясь к традиционному знанию. И конечно же, они пытаются вписывать в нынешний этический и политический контекст свои новые навыки. В результате эти традиционные по своей исходной сути знания и навыки, трансформированные через систему представлений, конкретное мировоззрение определенного человека (группы людей), могут реализоваться в некоем необычном факте, который может удивить не только приобщенных к шаманскому знанию и практикам» [Харитонов, 2020, с. 257].

Кстати, в последнее время довольно часто в научной литературе наряду с традиционными терминами — «шаманство» и «шаманизм» — употребляется и «неошаманизм», когда речь идет о современных шаманах [Харитонов, 2004а, б; Монгуш, 2014; Кулаков, 2017]. Мы не будем детально обсуждать эту проблематику, хотя она достаточно интересна, скажем лишь, что, безусловно, довольно сложно соотносить существующих многочисленных представителей этого религиозного направления (особенно в крупных городах, где сегодня очень много различного рода «потомственных шаманов», а также «целителей», «знахарей», которые зачастую тоже причисляют себя к шаманам) с традиционным, что называется «автохтонным» шаманизмом. Тем не менее в регионах, где шаманизм является именно автохтонной религией, как, например, Тува, при всем своем стремлении к модернизму, «осовремениванию», все же тувинских шаманов вряд ли можно считать неошаманами.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Первый православный приход Николаевской церкви в Туве был возведен в 1884 г. в русском с. Верхне-Усинское. На начало XX в. оно относилось к территории Усинского пограничного округа и Урянхайского края.

Первым ее настоятелем стал священник Платон Тыжнов, занимавшийся миссионерской деятельностью среди обрусевших сойотов и заведовавший открытым при храме церковно-приходским училищем.

В приход входили с. Верхне-Усинское, поселение Туран и урочище Усть-Уса. В декабре 1891 г. Николаевская церковь сгорела, в марте следующего года в Верхне-Усинском был построен молитвенный дом. В 1907–1911 гг. возведена новая Николаевская церковь, куда перенесли старый иконостас.

Троицкая православная церковь г. Кызыла была построена в 1914 г. В начале века необходимость постройки христианского храма в таком отдаленном месте обсуждалась в деловой переписке между духовенством Красноярского края и Переселенческим управлением Урянхая. Так, в письме епископу Енисейскому и Красноярскому отмечалось, что «для того, чтобы привлечь, заинтересовать инородцев, необходимо показать им красоту, торжественность и глубокий смысл нашего православного богослужения в сравнении с их религиозными отправлениями».

В послереволюционные годы православное духовенство и верующие подверглись репрессиям. Георгиевский храм в Белозарске в августе 1919 г. был уничтожен во время боев за город. Туранский священник Владимир Юневич в 1927 г. после участия в диспуте с представителями «Союза безбожников» был арестован, а в 1937 г. расстрелян в Минусинске. В том же году был расстрелян бывший благочинный церковью Урянхайского края протоиерей Александр Турский, ставший обновленческим епископом Красноярской епархии.

Церковь в Туране была закрыта и снесена в 1961 г. До 1951 г. официально зарегистрированного православного храма в Кызыле не было. Н.И. Атрошенко, С.Ф. Гладышев, П.В. Соколов и монахиня Прасковья (Мокшина) неоднократно подавали ходатайство о строительстве православного храма в исполнительный комитет Кызылского городского Совета депутатов трудящихся, писали руководству Республики Тува, ездили в Москву и Новосибирск. Благодаря их стараниям, было принято решение № 280 от 16 сентября 1946 г. «О выделении земельного участка под строительство церкви в г. Кызыле», подписанное лично Иосифом Сталиным. Освящал место под строительство храма архимандрит Игнатий из Новосибирска. Для совершения богослужений и треб приезжал священник из Турана. 25 ноября 1951 г. состоялось освящение Свято-Троицкого храма г. Кызыла [Дулевич, 2020].

Важным событием стал визит Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Туву в августе 2011 г., во время которого был освящен новый Воскресенский кафедральный собор в г. Кызыле.

Кызылская епархия Русской православной церкви была образована решением Священного Синода от 5 октября 2011 г. в административных границах Республики Тыва путем выделения приходов из Абаканской епархии. Управляющим новообразованной

епархией был избран игумен Феофан (Ким), чья архиерейская хиротония состоялась 30 октября 2011 г.; решением Священного Синода от 5–6 октября 2011 г. он избран епископом Кызылским и Тувинским. 4 декабря 2017 г. за Литургией в Храме Христа Спасителя в Москве Святейшим Патриархом Кириллом возведен в сан архиепископа; решением Священного Синода от 4 апреля 2019 г. назначен Преосвященным Корейским, с поручением временного управления Кызылской епархией.

Число прихожан в церкви достаточно стабильно, а благодаря выделению из Абаканской епархии Кызылской епархии РПЦ, оно постоянно растет, растет и число приходов по кожуунам. Потенциальные прихожане формируются на основе существующих семейных традиций. Работает воскресная школа по изучению Библии, истории христианства.

Если до учреждения епархии действовало 4 православные религиозные организации, которые относились к Абаканской и Кызылской епархии Республики Хакасия, то после ее образования с 2011 по 2019 г. в Министерстве юстиции РФ зарегистрировалось 14 православных объединений. Численность приходов за 8 лет увеличилась в 4,5 раза [Монгуш, 2021].

20 мая 2020 г. в Кызыле был открыт православный миссионерский социальный центр «Иелерге дузаламчы» (помощь мамам).

На протяжении нескольких лет ведется работа по переводу богослужебных текстов на тувинский язык. На епархиальном собрании 25 декабря 2013 г. изучение тувинского языка было вменено в обязанность для священнослужителей епархии.

С февраля 2019 г. в Воскресенском кафедральном соборе Кызыла начались регулярные богослужения на тувинском языке.

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ

В настоящее время можно говорить о том, что традиционная старообрядческая культура в местах компактного проживания русских старообрядческих семей, несмотря на годы официального запрета, в силу своего консервативного уклада во многом сохранилась. Основу сохранения традиций здесь, как и в Русской православной церкви, составляют семьи. Культовая деятельность ограничивается в основном обрядово-бытовой сферой.

В Кызыле с 1991 г. зарегистрирована старообрядческая община Русской православной старообрядческой церкви, относящаяся к Белокриницкому согласию.

Тем не менее хотелось бы отметить, что несмотря на определенную обособленность в силу своих догматических канонов и положений, старообрядческая культура не просто сохранилась в рамках существующих старообрядческих поселений, но и достаточно активно показывает себя и в современном обществе. Так, начиная с 2016 г., в Туве, в с. Сизим на р. Каа-Хем, где с давних времен компактно живут староверы, ежегодно проходят межрегиональные фестивали русской культуры.

В настоящее время надо отметить возрастание научного интереса к данному религиозному направлению и не только в связи с ростом популярности самобытной старообрядческой культуры, но и с поисками духовной модели, способной к социокультурной адаптации в современном изменяющемся мире [Татаринцева, 2006; Татаринцева, Стороженко, 2021].

В целом религиозная картина в Туве предлагает достаточно широкий конфессиональный выбор, где наряду с возрождением традиционных религий можно говорить и о влиянии христианских общин протестантского направления. И хотя в количественном отношении они не занимают ведущих позиций, тем не менее степень их влияния достаточно стабильна и устойчива (причем не только среди русских, но и среди тувинцев).

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА В ТУВЕ

Религиозные организации протестантского направления. В 1997 г. официально в республике было зарегистрировано девять таких объединений, хотя по кожуунам республики их было значительно больше, но не все прошли регистрацию в Министерстве юстиции республики.

Из протестантских религиозных объединений, получивших распространение в 90-е годы прошлого века, в республике можно выделить евангельских христиан-баптистов, пятидесятников (христиане веры евангельской — пятидесятники, в Министерстве юстиции республики были зарегистрированы церковь «Прославление», южно-корейская церковь «Сум Бок Ым», принадлежащие по вероисповедным признакам к этому направлению), свидетелей Иеговы.

Пятидесятничество. Почему такое название? Течение возникает в конце XIX — начале XX в. в США. Согласно Новому Завету, на 50-й день после воскресения Христа на его учеников, собравшихся на празднование иудейского праздника Пятидесятницы,

с неба сошел Святой Дух, в результате чего они обрели способность говорить на иных языках и проповедывать евангельское учение народам мира. Отсюда название «пятидесятники». Важным моментом у пятидесятников является крещение Духом Святым — это особое экстатическое переживание верующего, внешним проявлением которого является глоссолалия, понимаемая как говорение на «ином» языке.

Миссионерское общество «Христианин». В Туве наиболее влиятельным объединением пятидесятников (Союз христиан веры евангельской — пятидесятников) в 90-е годы прошлого века стало миссионерское общество «Христианин», возглавляемое пастором — Александром Мироненко). За короткий промежуток времени в кожуунах республики было создано более 20 церквей, относящихся к обществу «Христианин», примерно в пяти местах существовали собрания верующих, не имеющих своих церквей, но собирающихся на богослужения, когда приезжали проповедники общества «Христианин», имеющего тесные связи с американской организацией «Ассамблея Бога», представители которой неоднократно бывали в республике. Один из них — американский пастор Майкл Чаунинг — работал в обществе «Христианин» на постоянной основе более 3 лет. Общество «Христианин» регулярно отправляло своих последователей на обучение в библейские школы Лесосибирска, Иркутска и других городов, кроме того, с 1997 г. на базе данного миссионерского общества в Кызыле работала заочная библейская школа для руководителей церквей кожуунов с обязательными осенне-весенними сессиями. Во время сессий слушателям читались лекции по основам Библии, методике чтения проповеди и т.д.

Весной 2000 г. между руководителем миссионерского общества «Христианин» и рядом прихожан возникли разногласия, связанные с вопросами соблюдения ряда культовых предписаний, вследствие чего Александр Мироненко отказался от руководства и возглавил одну из кожуунных общин в г. Ак-Довураке.

Тувинская церковь веры евангельской «Сун Бок Ым». Данная община также стала достаточно популярной среди тувинского населения, пастор церкви из Южной Кореи Ли Чул Сун проповедовал в республике с 1995 г., позднее покинул Туву. Первоначально собрания проходили в помещении кинотеатра «Найырал» по определенным дням, позднее община переехала в здание бывшего кинотеатра «Каа-Хем».

Поместная церковь «Шынче орук» («Путь к истине»). В 1997 г., в отсутствие пастора Ли Чул Суна, в церкви «Сун Бок Ым» произошел раскол, часть верующих, недовольная тем, как вели богослужение тувинские пасторы, которые к тому времени имели мало опыта и не могли влиять на аудиторию, во главе с бывшим переводчиком Ли Чул Суна организовали новую общину — «Шынче орук». Особых разногласий между общинами не было, на некоторых совместных праздниках и мероприятиях члены этих общин могли присутствовать вместе.

Религиозное объединение христианской церкви «Прославление». До 1999 г. пастором церкви был Дмитрий Геннадиевич Кругликов (закончил библейскую школу в Абакане), позднее часть прихожан обвинила Кругликова в стяжательстве, финансовом обогащении, рядом вопросов занимались даже правоохранительные органы республики (очень подробно весной 2000 г. об этом писала газета «Центр Азии»). После этого в церкви произошел раскол, часть прихожан осталась в старом здании вместе с Кругликовым, а другая часть стала проводить богослужения в здании УПК «Аны-як». Для руководства новой общиной из Абаканской церкви «Прославление», считающейся централизованной для кызылской церкви, был прислан новый пастор Дмитрий Рябов. В марте 2000 г. силами данной общины был проведен семинар «Семья-2000», в котором приняли участие не только христиане церкви «Прославление», но также ряд других пятидесятнических объединений — миссионерского общества «Христианин», церкви «Сум Бок Ым» и др. В 2000 г. в церкви также прошли различные крупные мероприятия с участием как российских проповедников, приезжавших из Абакана, так и иностранных миссионеров (из Шотландии, США).

Именно пятидесятничество в Республике Тыва имело в 90-е годы XX в., по нашим данным, наиболее ярко выраженную динамику (так, количество объединений в кожуунах, подчиняющихся миссионерскому обществу «Христианин», увеличилось с 13 в 1998 г. до 24 в 2000 г.), кроме того, следует учитывать и тот факт, что именно в этом религиозном объединении было больше всего тувинского населения (из числа верующих членов общины) по сравнению с остальными протестантскими образованиями.

В чем причины столь широкого распространения пятидесятничества? На наш взгляд, их несколько, это финансовая поддержка зарубежных организаций, простота и доступность излагаемых проповедей, некоторое психологическое сходство культовых

действий глоссолалий пятидесятников и шаманского камлания (впадение в экстаз), кадровая политика (широкое обучение последователей в библейских школах очной и заочной формы, библейские курсы и т.д.), не последнее место здесь занимает и психологический фактор — полное доверие прихожан своим руководителям, основанное на ряде моментов — высокий уровень образования, морально-нравственный облик, стремление не просто проповедовать, но стать частью жизни прихожанина. Не секрет, что многие, побывав на таких богослужениях, потом просто не могут представить себе другой жизни. Подобное явление можно объяснить тем, что значительная часть людей находит в религии возможность восполнить недостающие социальные и психологические отношения и связи, желание почувствовать себя полезным и нужным.

Именно в протестантских общинах, даже во времена «воинствующего атеизма», эти связи и отношения всегда были очень сильными, сильнее, чем в православной церкви. Но это лишь одна сторона. Тот факт, что сегодня в Туве столь широкое распространение получают те конфессии, которых ранее никогда не было, причем количество тувинского населения среди прихожан этих конфессий очень велико и в последнее время вызывает у кого недоумение, у кого непонимание и даже опасение — не приведет ли это к утрате своих корней и традиций. Простыми запретами и ограничениями вопрос не решается, видимо, эта проблема требует серьезного осмысления, но главное очевидно — только через разумный диалог и взаимопонимание возможно дальнейшее развитие.

Свидетели Иеговы — одно из поздних течений в протестантизме, основанное Чарлзом Тейзом Расселом. В 1870 г. он организовал в Питсбурге (США) группу по изучению Библии. В настоящее время в мире численность свидетелей Иеговы — 5 млн чел., а деятельность охватывает территории 232 стран.

Верующие отрицают догмат о Троице, но признают все три ипостаси Троицы и толкуют их примерно так же, как и другие течения христианства. Источником всей жизни, творцом, считают Бога Иегову. Иисус Христос, как считают свидетели Иеговы, был не Богом, а совершенным человеком. Интересно, что все христианские общины различных направлений — баптисты, пятидесятники, православная церковь — при определенных разногласиях сходятся в одном — «иеговисты ничего общего с христианством не имеют». Наибольшую критику вызывают постулаты

об отказе от переливания крови и участия в выполнении прав и обязанностей граждан (например, в выборах).

У данного направления нет церковной иерархии, каждый из членов является проповедником. Официальный религиозный праздник только один — ежегодный Вечер воспоминания смерти Иисуса Христа. В 1946 г. в СССР было 8633 свидетеля Иеговы, в 1956 г. — более 17 тыс. чел. Официально признаны в СССР в 1991 г., когда был зарегистрирован их Управленческий центр.

Религиозная община свидетелей Иеговы в Туве в 90-е годы насчитывала более 100 крещеных свидетелей Иеговы, хотя интересовались учением и нерегулярно посещали собрания около 500 чел. (по словам секретаря), регулярно посещали собрания около 170 чел., секретарь — Вячеслав Николаевич Чанзан-оол.

Последователи свидетелей Иеговы были в Туране, Ильинке, Владимировке, Сукпаке. Ежегодно свидетели Иеговы проводили однодневные, иногда двухдневные конгрессы, посвященные определенным темам.

Объединение прошло перерегистрацию в августе 1999 г., а с 2017 г. свидетели Иеговы признаны в России экстремистской организацией, деятельность которой запрещена, поэтому в настоящее время данной общины в Туве не существует.

Активность протестантских объединений и их довольно широкое распространение среди населения (в том числе тувинского) довольно любопытное, но вполне объяснимое явление, поскольку в 90-е годы, когда начались перестроечные процессы, нашу страну «захлестнула» волна западной культуры. То, что было под запретом, массово хлынуло в Россию. И это были не только «сникерсы» и «баунти», а также ранее не шедшие на широких экранах зарубежные фильмы, достаточно большое количество новых для страны религиозных направлений не только протестантского плана — это и кришнаиты, и последователи трансцендентальной медитации, и бахаи и т.д.

Протестанты в широком потоке оказались наиболее последовательны и системны, а поскольку традиционные конфессии в Туве только начинали возрождаться, то вполне естественно, что незаполненную духовную нишу в тот период заняли «пришельцы». И вполне объяснимо, что впоследствии, когда буддизм уверенно занял свои позиции в традиционной культуре тувинцев, потребность в обращении к инородным религиозным системам отпала.

Таким образом, можно заключить, что, хотя в республике в настоящее время протестантские объединения имеют достаточно большое число последователей, в количественном отношении они не занимают ведущих позиций. Более того, если в 90-е годы прошлого века можно было наблюдать стабильную картину роста и сохранения протестантскими объединениями своих позиций в общем конфессиональном пространстве республики, то сегодня ситуация изменилась. Причины данного смещения акцентов вполне объяснимы. Во-первых, как уже было отмечено, возросла роль буддийских организаций вследствие повышения уровня образованности самих тувинских лам, увеличения количества культовых буддийских сооружений, что повысило институциональное оформление буддизма. Наконец, само население стало все более подготовленным к восприятию буддийских текстов и проповедей. Во-вторых, большие изменения происходят и в жизни общин Русской православной церкви, как в количественном, так и в качественном отношении, так же как и в буддийских общинах. Именно поэтому можно сказать, что если ранее свободные ниши в духовной культуре могли быть и заполнялись протестантскими мировоззренческими ориентациями, то в настоящее время таких возможностей становится все меньше и меньше, население отдает предпочтение традиционным религиям, имеющим длительную связь с духовной культурой Тувы.

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

Таким термином в религиоведении обозначаются оформленные во второй половине XX в. новые конфессии, религиозные группы, духовные течения, церкви, в появлении которых отразились процессы модернизации в религиозной сфере. В Туве эти направления представлены либо в форме общественных организаций, либо оказывают влияние через приезжающих миссионеров, распространяемую литературу и т.д.

Церковь объединения. Центральная идея — Бог есть Отец, а люди — его дети. Целью творения была совершенная семья, но грехопадение Евы привело к потере веры и извращению изначального идеала истинной любви. Спасти мир может только совершенный человек, создавший совершенную семью. Именно преподобный Мун в 1960 г. заключил брак с совершенной женщиной Хак Джа Хан Мун, с этого момента и началось спасение человечества. Корея стала центром Вселенной.

Церковь объединения включает в себя различные общественно-политические и культурные организации, в том числе международный фонд образования (МФО) — издатель учебных пособий «Мой мир и я», Ассоциация профессоров за мир во всем мире, Международный культурный фонд, Международная федерация семей «За мир во всем мире» и др.

Тывинское региональное отделение общероссийского общественного движения «Федерация семей за единство и мир во всем мире». В Туве зарегистрировано в 90-е годы XX в. Председатель — Н.К. Монгуш, зам. председателя — Д.В. Елисеев, считавшийся представителем Международной Ассоциации Общественных Объединений «Федерации семей за единство и мир во всем мире». Деятельность данной организации проходила в основном в рамках образовательных программ, причем многие последователи просто не догадывались, что пособия и программы «Мой мир и я» имели отношение к Церкви объединения. Позднее увлечение этим направлением утратило свою популярность и ушло с образовательного пространства республики.

Церковь Последнего Завета. Основана Виссарионом. В республике нет самостоятельных религиозных общин, относящихся к данному направлению, тем не менее близость расположения центра Церкви Виссариона (Красноярский край), миграционные процессы — все это создает почву для возможного влияния этого направления НРД, а в районе Центрального рынка г. Кызыла в 90-е годы прошлого века периодически работал лоток с литературой Церкви Последнего Завета.

В общине практикуется не оказывать в случае болезни медицинскую помощь, делать прививки. Есть пищевые запреты (на употребление мяса и др.). Многие члены общины Виссариона переехали в Красноярский край, продав свои дома и квартиры на местах, среди них есть и жители Республики Тыва.

Церковь Рона Хаббарда («саентология»). Как самостоятельная организация не существует, но многочисленная литература, выпускаемая в свое время в большом количестве, очень широко была представлена в книжных киосках и магазинах — «Дианетика», «Наука выживания» и др.

Из неоориенталистских групп можно отметить нерегулярное влияние *бахаи* и *кришнаитов* (Международное общество сознания Кришны). Первые пытались распространить свое влияние через молодежь. В 1997 г. в августе в малом зале кинотеатра «Найырал» проходила презентация данного направления, но большого числа

последователей она не собрала (не более 10 чел.), в дальнейшем официально группа не была зарегистрирована, поэтому говорить о серьезном влиянии этого направления впоследствии вряд ли правомерно.

Что касается кришнаитов, то они нерегулярно приезжали в республику, пытались привлечь внимание, отмечены случаи, когда они распространяли свое учение на улицах прохожим и даже обращались в частные дома и квартиры.

Трансцендентальная медитация (ТМ). Была представлена в Республике Тыва Международным университетом Махариши.

С апреля 2000 г. в Туве появились представители еще одного направления НРД — *Центр Шри Чинмоя*, состоялось открытие выставки спонтанной живописи Шри Чинмоя «Фонтан Радости», затем в колледже искусств состоялось открытие музыкального клуба «Слушая сердцем».

В целом глубокого распространения (как в России) в республике НРД не получили ни в 90-е годы XX в., когда поток зарубежных миссионеров буквально «наводнил» не только крупные города России, но и Туву, ни сейчас. Отдельные НРД были представлены в Туве различными общественными и образовательными структурами (Церковь объединения и ТМ), остальные оказывали определенное влияние через литературу, аудио- и видеокассеты либо через нерегулярные миссионерские действия.

Итак, современная поликонфессиональная картина религиозной жизни Республики Тыва определяет и перспективы дальнейших процессов, проходящих в рамках данной ситуации. Наличие поликонфессиональности — это достаточно позитивное явление, свидетельствующее о свободе духовного выбора. Характерной особенностью современной религиозной ситуации Тувы является то, что на фоне значительного увеличения численности среди прихожан и приверженцев исторически сложившихся этноконфессиональных общин появились новые конфессии, не имевшие ранее распространение в республике. Несомненно то, что новые конфессии оказывают влияние на духовно-культурные, социальные и этнополитические процессы в республике. Современное общество должно быть способным вести диалог с разными конфессиями, должно всесторонне изучать эти новые явления.

Социально-экономические и политические преобразования в стране, приведшие к современному положению вещей, в том числе и в Туве, позволили приступить к разработке соответствующих законодательных документов, касающихся вопросов о свобо-

де совести. Именно поэтому в 1995 г. в Туве был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях», регулирующий правоотношения в этой области и определяющий правовое положение религиозных организаций.

Разработка данного закона преследовала следующие цели: устранение правового вакуума в данной области, усовершенствование норм, раскрывающих смысл принципа отделения религиозных организаций от государства, установление конкретных механизмов обеспечения права на свободу совести, свободу вероисповедания, регулирование создания и деятельности местных и иностранных религиозных организаций, определение степени ответственности религиозных организаций за соблюдение законодательства. Принятие данного закона позволило определить правовой статус религиозных организаций и лиц, занимающихся культовой практикой на территории Тувы, а также критерии возможной деятельности религиозных организаций, дало возможность согласованных действий между религиозными организациями различных конфессий, число которых значительно увеличилось в последние годы, что стало, с одной стороны, результатом расширения демократических прав и свобод, а с другой — необходимостью заполнения того духовного вакуума, возникшего после крушения прежних идеологических установок.

Принятый в сентябре 1997 г. Закон Российской Федерации «О свободе совести и религиозных объединениях» стал тем правовым документом, который определил взаимоотношения государства и религиозных объединений.

При исследовании современного состояния религиозных верований тувинцев, характеристик эволюции религии на современном этапе следует учитывать целый ряд задач:

во-первых, изучение современных верующих (шаманистов, буддистов) и степень сохранения в их мировоззренческих установках традиционных конфессиональных положений, деятельности служителей культа, их идеологии и ее эволюции в современных условиях;

во-вторых, выяснение факторов воспроизводства религиозного комплекса, особенно специфики быта тувинского населения, который придает определенное своеобразие всем конфессиональным направлениям.

Проблемы, связанные с выявлением причин религиозности в современном обществе, не обойдены вниманием в отечественной религиоведческой литературе. Им посвящены многочисленные

статьи, монографии, брошюры [Арсенкин, 1984; Демьянов, 1984; Руткевич, 1994; Лобазова, 2009; Унрау, 2009].

Мы будем понимать под религиозностью такие характеристики сознания и поведения индивидов, которые возникают в результате воздействия на них религии, религиозного комплекса в целом, включающего в себя как религиозную идеологию, так и институты.

При изучении современного состояния религиозности населения Тувы мы привлекали различные источники: материалы Рукописного фонда Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, результаты многолетних исследований, проводимых нами в разное время (с 1986 по 1996 г. и с 2013 по 2022 г.) в Туве (г. Кызыл и ряда кожуунов), а также результаты социологических исследований, группы ученых Тувинского государственного университета по заказу Агентства по делам национальностей Республики Тыва в 2022 г. Только совокупность этих дополняющих друг друга материалов дает возможность более или менее объективно и полно ответить на вопрос о характере современной религиозности.

В качестве материалов мы привлекли данные ряда социологических исследований, проведенных нами в нескольких районах Тувы, объектами исследования были представители различных слоев населения — учащиеся школ, служащие, рабочие промышленных предприятий, работники сельского хозяйства и т.д.

Оценка валидности или обоснованности данных исследований затруднена тем, что каждое из них носило самостоятельный характер, хотя во всех исследованиях использовалась общая, специально разработанная анкета и единая методика проведения. Вместе с тем они имеют не только иллюстративное значение, но и не будучи репрезентативными, для генеральной совокупности позволяют дать достаточно правомерные и обоснованные описания и оценки феномену религиозности, сложившемуся в настоящее время в Туве.

Во всех проводимых нами исследованиях мы ставили перед собой следующие задачи:

- выявление отношения опрашиваемых к религии, ориентации на конкретные конфессиональные направления;
- определение степени проявления религиозности среди опрашиваемых;
- изучение механизмов и способов влияния современных религиозно-мировоззренческих установок на человека (не только

этнически традиционных конфессий — шаманизма и буддизма, но также протестантизма и др.);

— фиксация и осмысление некоторых форм ритуально-практических действий, связанных с традиционными и нетрадиционными культами.

Цель наших исследований — изучение степени религиозности и особенности формирования мировоззренческих ориентаций у опрашиваемых.

Общим признаком религиозного сознания является религиозная вера, включающая знание и принятие в качестве истинных определенных идей, понятий, представлений, и уверенность в объективном существовании существ, свойств, связей, которые составляют предметное содержание религиозных образов. Однако в реальности существующее религиозное сознание, как правило, отклоняется от этой модели.

Наблюдения, проведенные нами среди местного населения республики, показывают, что идея сверхъестественного, священного, божественного начала носит скорее расплывчатый, неопределенный характер. Здесь сказались, видимо, несколько причин, прежде всего то, что в мировоззрении тувинцев переплелись (особенно в настоящее время) ранние шаманистские и дошаманистские представления с более поздними наслоениями буддийских воззрений. Не случайно в последнее время все чаще говорят либо о «тувинском варианте буддизма», либо о его «тувинской» форме [Ламажаа, 2019] при характеристике современного религиозного комплекса в Туве. Кроме того, сказывается влияние и культуры русскоязычного населения (православной конфессии).

В настоящее время можно говорить о том, что образ сверхъестественного в сознании верующего тувинца весьма туманен и противоречив. Так, по словам одного из информаторов, «для тувинца всегда существовало божество, своего рода верховный правитель». По нашим наблюдениям, образ сверхъестественного у современных тувинцев содержит в себе как шаманистские черты, так и буддийские, более того, в зависимости от возраста в сознании тувинца фиксируется стремление создать этот образ из антропоморфных характеристик, добавляя к ним некоторые другие характеристики — вечность, вездесущность. Хотелось бы отметить, что старшее поколение (люди в возрасте 60 лет и выше) воспитывалось в обществе, идеология которого была направлена на формирование устойчивого атеистического мировоззрения, религия воспринималась исключительно как пережиток прошло-

го, который «вот-вот уйдет в прошлое». Более молодое поколение (в возрасте 30–40 лет) воспитывалось в более лояльных условиях, когда такого всеобъемлющего запрета уже не было, поэтому возросла возможность усвоения ими каких-либо традиционных религиозных представлений.

Кроме того, в сознании современных тувинцев сохранился образ женского божества — «дарийги», хотя этот термин, скорее, буддийского происхождения, он уходит к культу Богини-Матери, впоследствии персонифицированному через отдельные его черты в самостоятельный божественный образ. По данным проведенного нами в 1996 г. исследования (г. Кызыл), варианты ответов на вопрос: «Как вы представляете себе Бога?» показали, что значительная часть опрошенных склоняется к тому, что «Бог — это нравственное высшее духовное начало», хотя распределение ответов колеблется в зависимости от национальной принадлежности (среди тувинцев — 31,03 %, среди русских — 21,18 %). Кроме того, в разных конфессиях это также имеет различные модификации, так, в буддизме упор делается больше на идею нравственного очищения, лучшего или худшего перерождения в зависимости от деяний человека в этой жизни. Тем не менее представления о сверхъестественных силах, высшем первоначале (Будда, Бодхисаттва и т.п.) присутствуют и в буддизме, хотя в религиозных воззрениях тувинского населения идея бога как центральной фигуры не получила своего развития, несмотря на то, что в тувинском языке есть слово, которое в современном обыденном сознании соотносится с русским словом «бог» — «бурхан», но это, скорее, не персонифицированное существо, а божество, свойства которого являются гипостазированием сил природы.

Интересно, что 10,34 % русских (исследования 1996 г.) считают, что «Бог — это просветленное существо, дающее путь к спасению», что совершенно не характерно мировоззренческим ориентациям православия (из числа опрошенных русских 58 % причислили себя именно к нему), скорее здесь сказывается влияние этноконфессиональной культуры тувинцев.

Интересно соотнести материалы вышеназванного социологического опроса с данными проведенного по заказу Агентства по делам национальностей РТ за 2020 г., где 15 % русских респондентов отнесли себя к людям, исповедующим буддизм.

Как мы уже отмечали ранее, в комплексе религиозного сознания тувинцев большое место занимает также представление о душе человека. В настоящее время большинство тувинцев не име-

ют четкого представления о душе, в их сознании (в основной массе) нет разграничения понятий — «тын», «сагыш», «сюнезин» — различных обозначений состояния души. Люди старшего поколения (свыше 60 лет) могут довольно точно дать характеристику этих понятий, остальные же имеют представление в основном лишь о «сюнезин», вкладывая в это понятие духовную субстанцию человека.

Таким образом, можно говорить о том, что представления о сверхъестественном в обыденном сознании тувинцев постепенно эволюционировало. Сначала это происходило под влиянием буддийских воззрений, в дальнейшем — вследствие официальных идеологических запретов, невозможности воспроизводства религиозных взглядов открыто. Представления о сверхъестественном размывались, сохранялись лишь наиболее общие понятия, причем под влиянием русскоязычной культуры образ сверхъестественного дополнился некоторыми чертами христианского верования. Сегодня мы можем наблюдать стремление молодых последователей буддизма фиксировать более четко основные догматические образы и понятия, хотя это еще не всегда до конца оформлено.

Для получения социологических характеристик процесса эволюции религиозных воззрений, происходящих в обыденном сознании, необходимы оценочные критерии, по которым можно судить об уровне религиозной (или безрелигиозной) убежденности отдельного человека, а также социальных групп и населения в целом.

В качестве таких критериев в свое время в отечественном религиоведении использовалась определенная типология — каждый опрошиваемый имел возможность отнести себя к той или иной группе — верующие, неверующие и т.п. [Арсенкин, 1984]. Такая типология страдала серьезными недостатками: во-первых, подобные вопросы «напрямик» в какой-то степени уже предлагали соответствующие ответы, несомненно, что в «стране массового атеизма» на опрошиваемых оказывали соответствующее воздействие идеологические установки, пусть даже опросы проводились анонимно; во-вторых, подобная типология, основанная на самооценке респондентов, носила достаточно условный характер, поскольку одной ее явно недостаточно для окончательных выводов о характере религиозности.

Тем не менее в свое время эта типология дала довольно любопытные цифры, свидетельствующие о том, что и в «стране массо-

вого атеизма» значительная часть людей относилась к верующим. Так, проводимые нами в 1988–1990 гг. исследования показали, что около 40 % сельского населения причислили себя к верующим, в городе этот показатель был значительно ниже и составил 15 %. Исследования 1996 г. выявили определенную динамику в состоянии религиозности (для того чтобы эти данные были сопоставимы, мы использовали ту же типологию). Так, среди городского населения уже 42 % отнесли себя к «верующим в Бога», 27 % — к колеблющимся, к неверующим — только 12 %.

Данные 2020 г. показывают, что к числу верующих людей себя относят уже 63,3 % опрошенных (интересно, что в 2019 г. эта цифра составила 67,9 %), в 2022 г. — 63,6 % опрошенных (по результатам социологического опроса, проведенного по заказу Агентства по делам национальностей РТ). Такая динамика вполне соответствует реальным процессам, произошедшим в республике в последние десятилетия, поскольку если в 90-е годы XX в. большинство населения республики еще только начинало обращаться к вопросам, связанным с религией, не слишком владело информацией в этом направлении, не имело по сути возможности отправлять религиозные обряды в силу отсутствия соответствующих культовых сооружений, то уже на начало XXI в. все серьезно изменилось, соответственно изменилась картина, характеризующая состояние религиозности в Туве.

Тем не менее такая самооценка респондентов должна корректироваться еще рядом других показателей, позволяющих более строго проанализировать степень религиозности респондентов. Это могут быть как количественные, так и качественные показатели. Так, в исследованиях 1996 г. мы задавали вопрос: «Что из перечисленного ниже оказывает, по Вашему мнению, воздействие на человека (возможно несколько вариантов ответа)?» (табл. 3).

Любопытно, что значительного влияния на распределение ответов конфессиональная принадлежность не оказала, всего лишь 27,91 % буддистов отметили влияние кармы (то же самое сказали 25,40 % представителей православия), вместе с тем такие факторы, как порча и сглаз, в большей степени отметили православные, шаманисты же делают акцент на биополе(!) и магию. Все это свидетельствует об эклектичности мировоззренческих установок, нечеткости мировоззренческих ориентаций и, возможно, о новых религиозных исканиях. Не случайно на вопрос: «Способна ли душа после смерти человека вселиться в новое тело?» 48,84 %

Таблица 3

Состояние религиозности в Туве, %

Показатель	Буддисты	Шаманисты	Православные	Всего
Биополе	41,86	60	44,44	51,34
Карма	27,91	20	25,40	22,99
Порча	6,98	30	58,73	33,16
Сглаз	23,26	50	60,32	41,18
Бесовство	2,33	10	15,87	9,09
Неопознанные летающие объекты (НЛО)	6,98		4,76	7,49
Черная и белая магия	30,23	60	26,98	31,02
Другое	4,65	—	—	3,21

буддистов и 44,44 % представителей православия ответили утвердительно.

Важным показателем состояния религиозности являются представления, связанные с магикоритуальными действиями. Во-первых, потому что любой ритуал закрепляет мировоззренческие парадигмы в сознании людей, а во-вторых, именно данные действия являются неотъемлемой частью собственно традиционной культуры. В сознании тувинцев традиционные религиозные представления, связанные с их жизненным существованием, приходом в этот мир и уходом из него, сохранились до настоящего времени. Так, сохранился обряд «разговор с умершим», состоящий в символическом общении родственников с духом умершего человека.

«Разговор с умершим»

Смысл данного обряда состоит в символическом общении родственников с духом умершего человека.

В день похорон приглашают шамана, собираются все родные и близкие покойного. Затем берут специально приготовленный белый мешочек — таалын, куда складывают заварку чая, соль, топленое масло, лепешку — традиционные пищевые продукты тувинцев, необходимые и в загробной жизни. Возле дома разводят костер из сухих дров, когда костер хорошо разгорится, кидают туда грудинку барана, льют араку (молочную водку), бросают таалын с положенными в него продуктами. Присутствующие располагаются стоя полукругом возле костра. Затем льют в костер свежесваренный тувинский чай. Шаман начинает свой ритуал, вызывает душу умершего, приглашая ее к костру, к своим родным и близким, «кормит» ее. При этом шаман произносит

различные ритуальные слова, отгоняя от умершей души злых духов, которые мешают пройти к костру. Затем начинает задавать вопросы, спрашивая, все ли в порядке, всем ли доволен умерший, нет ли каких-либо обид, пожеланий своим близким. Выслушав душу умершего, шаман передает ее ответы, наказы родным и близким. Затем душа «удаляется», после чего шаман плюет в ее сторону 3 раза (последнее действие, видимо, связано с магическими обрядами и исполняет роль оберега).

После разговора происходят сами похороны, причем шаман определяет направление выноса тела.

Следующий этап — 7-й день после смерти, когда тоже приглашают шамана. Причем описанный разговор с умершим может исполняться не в день похорон, а на 7-й день, если он все же состоялся в день похорон, то на 7-й день шаман раскидывал хуванак — гадальные камни, собранные из нескольких рек.

Поминки, устраиваемые на 49-й день после смерти покойного, тоже проходят при участии шамана. В этом случае также шьют таалын, складывают туда еду и направляются либо к месту захоронения, либо в другое место, указанное шаманом. Приглашенный шаман начинает обряд, призывая душу умершего к костру. При этом шаман отгоняет палкой (шыпкыыш) от костра злых духов, чтобы не мешали умершему пройти к костру. Данный «разговор» отличается от предшествующих, поскольку в этот день покойный покидает родные места на земле и отправляется в потусторонний мир. Как свидетельствуют информаторы, если в первые поминки умерший бывает немногословен, то теперь он отличается словоохотливостью, говорит о своих пожеланиях, дает распоряжения родным и близким. Шаман передает родственникам умершего о чем ему сообщила душа покойного и возвещает, что больше она уже не вернется в этот мир.

После совершенного ритуала все возвращаются домой, затем сам дом и все находящиеся там вещи окуривают дымом артыша (можжевельника), считающимся священным у тувинцев. Такое очищение делают для того, чтобы оградить окончательно от души умершего оставшихся родных, воспретить душе умершего «вернуться за кем-нибудь».

Таким образом, вышеприведенный обряд «разговор с умершим», сохранившийся до настоящего момента, будучи как бы связующим звеном между потусторонним и посюсторонним миром, оказывает существенное влияние на сохранение религиозных представлений. Интересно, что в прошлом веке многие

шаманы не имели традиционной атрибутики (одежды, бубна), они вели камлание в светской одежде, но многие при этом хорошо соблюдали процедуру мистерии. Причем здесь в данном обряде, на наш взгляд, сакральный момент несколько потеснен моментом психологического характера, ведь вся процедура обряда направлена на осознание родными потери близкого человека, обретения ими состояния покоя и надежды на то, что память об умершем сохранится среди живущих.

В ходе исследований мы ставили также задачу: уточнить степень распространения среди населения различного рода магических поверий, восходящих к ранним формам религии (веру в судьбу, предначертанную свыше, в вещие сны и т.п.). Хотя эти поверия не составляют целостного религиозного комплекса, у них есть общие истоки со всеми религиями, получившими распространение в Туве. Мы специально останавливаемся на данном вопросе, поскольку считаем, что именно эти верования оказались наиболее устойчивыми элементами в ходе эволюции религиозного комплекса в целом. По существу, магические представления, возникшие еще в первобытном обществе, несколько модифицировавшись, сохраняются до настоящего времени. Так, гадательные ритуалы были неотъемлемой частью ранних религиозных верований тувинцев, наряду с шаманскими камланиями существовало и гадание на бараньей лопатке, когда в результате определенных обрядовых действий магического характера предсказывали будущее.

В настоящее время стремление получить какую-либо информацию о будущих жизненных изменениях сохраняется, но в видоизмененной форме — составлении календарей на определенный период жизни человека («астрологический календарь»), в зависимости от времени рождения предсказываются благоприятные и неблагоприятные периоды, направления всевозможных поездок, даются рекомендации как избежать неприятностей, болезней.

Данные исследований показали, что эти магические представления и ритуалы имеют и в настоящее время определенное распространение среди населения. Интересно, что число верящих в них несколько выше среди молодежи и людей старшего поколения (50–59 лет). Объяснить это можно, на наш взгляд, наличием жизненных ситуаций, требующих выбора (у молодежи), либо ослаблением социальных связей, неуверенностью в завтрашнем дне (у пожилых людей предпенсионного или пенсионного возраста),

когда возникающие жизненные проблемы можно попытаться решить через обращение к различного рода гаданиям, тем самым в какой-то степени снимая с себя ответственность за принятое решение.

Очень важен, по нашему мнению, вопрос: «Обращались ли Вы с просьбой о гадании к ламам, шаманам, людям, умеющим гадать?», поскольку, как мы уже отмечали выше, гадание всегда органично входило в религиозные верования тувинцев, служители культа — шаманы, позднее и ламы — обращались к потустороннему миру с просьбой предсказать будущее либо при неблагоприятном раскладе как-то повлиять на исход того или иного события. Именно в Туве сложился в свое время новый тип религиозных специалистов, полушаманов-полулам — бурхан-боо, которые наделялись верующими людьми способностью не только предсказывать будущее, но и побеждать злых духов. Позволим себе высказать предположение, что в настоящее время в Туве для исполнения определенных обрядов пользуются услугами такого рода людей. В народе их называют по-разному: либо шаман, либо лама, хотя, строго говоря, они несут в себе черты именно бурхан-боо (правда, не все специалисты считают, что такая категория служителей культа все же существует).

Специфика религиозного сознания современного верующего тесно связана с его поведением. Вопрос о религиозном поведении крайне важен для уяснения характера религиозности населения. Под религиозным поведением имеется в виду отправление религиозных обрядов (по религиозным мотивам), участие в жизни религиозных общин, распространение религиозных воззрений среди населения. Само по себе обращение с просьбой о гадании уже есть вариант магического или религиозного поведения индивидов, но, кроме того, необходимо изучение мотивов различных видов деятельности, выступающих их внутренним стимулом. Так, оказалось, что во многих случаях существенно значимы нерелигиозные мотивы совершения ряда культовых действий. Известно, что значительные группы нерелигиозного населения считают отправление некоторых религиозных обрядов народной традицией. Здесь, на наш взгляд, скрыто очень важное явление: на протяжении длительного периода времени религиозные обряды входили в семейно-бытовую сферу, впитывались в народные обычаи и традиции, наконец, не надо забывать, что сама религия была частью духовной культуры, постепенно сакральное и светское настолько пере-

плеталось, что в сознании тувинца становилось совершенно неразделимым. Именно при исполнении подобных обрядов человек ощущал принадлежность к своему этносу, культуре своего народа.

По данным наших исследований, в настоящее время наиболее распространены такие обряды, как «разговор с умершим» («семь суток» и «сорок девять суток»). Практически все исполняют обряд разбрызгивания молока, чая, араки перед употреблением, причем этот обряд в настоящее время утрачивает свою сакральность, первоначальный смысл — поклонение стихиям, трансформировался, скорее, в нормы этикетного порядка, тогда как в поминальных обрядах («семь суток», «сорок девять суток») элемент сверхъестественного все-таки предполагается — «разговор с умершим». До сих пор существует такой обряд, как определение служителями культа дня похорон, свадьбы. Это вполне объяснимо, поскольку данные обряды являются очень важными вехами в жизни человека, когда он должен быть уверен в том, что все будет благоприятно для него.

Одной из важных задач является анализ изменений, вызванных в религиозном комплексе современными социальными преобразованиями (переход на оседлость, индустриализация, урбанизация), основных тенденций эволюции современного религиозного сознания, особенно на обыденном уровне. Показательными в этой связи стали ответы на вопрос, содержащий своеобразную игровую ситуацию, которую необходимо было оценить: «Кто-то из Ваших знакомых пригласил домой служителя культа (шамана, ламу, православного священника) для исполнения религиозного обряда. Отношение к этому факту среди его знакомых было различным, были высказаны разные мнения. Какое из них представляется Вам наиболее приемлемым?» И если при опросах, проводимых в конце 80-х годов, одобрительно к такому поступку отнеслось незначительное число опрошенных, то позднее цифры значительно менялись, большинство считало, что совершенный поступок — личное дело самого человека, или одобрительно относились к этому. Анализируя полученные ответы, мы пришли к выводу, что подобный разброс показателей — результат роста лояльности, более терпимого отношения к мировоззренческой ориентации других людей.

При анализе культового поведения верующих большое значение приобретает вопрос: «Есть ли в Вашем доме предметы культа, с какой целью?» Данные исследований конца 80-х годов

показали, что для удовлетворения собственных религиозных потребностей всего у 3 % опрошенных есть эти предметы. В основном в тот период времени опрошиваемые отвечали, что предметы культа сохраняются по традиции — 16 %, причем, из тех опрошенных, кто считает себя верующими, таковых примерно 30 %, сохраняют предметы культа как произведения искусства — 7 % (из тех, кто отнес себя к верующим — 20 %). Ответы на этот вопрос по национальному признаку распределились следующим образом: не имеют предметов культа 72 % тувинцев и 60 % русского населения. Видимо, отсутствие у тувинцев предметов культа в 80-х годах было связано, прежде всего, с тем, что последние в 30-е годы практически исчезли из семей — были либо изъяты у населения, либо тщательно спрятаны от посторонних. В настоящее время предметы буддийского культа присутствуют практически в каждой тувинской семье, хотя это, на наш взгляд, именно сегодня не считается показателем религиозной принадлежности.

По данным соцопроса 2020 г., 26,8 % опрошенных знают все религиозные праздники и всегда их празднуют, 22 % — не всегда, 43 % участников опроса в процессе анкетирования высказались, что празднуют самые значимые религиозные праздники (Шагаа, Пасха, Рождество, Рамадан и др.) (рис. 1).

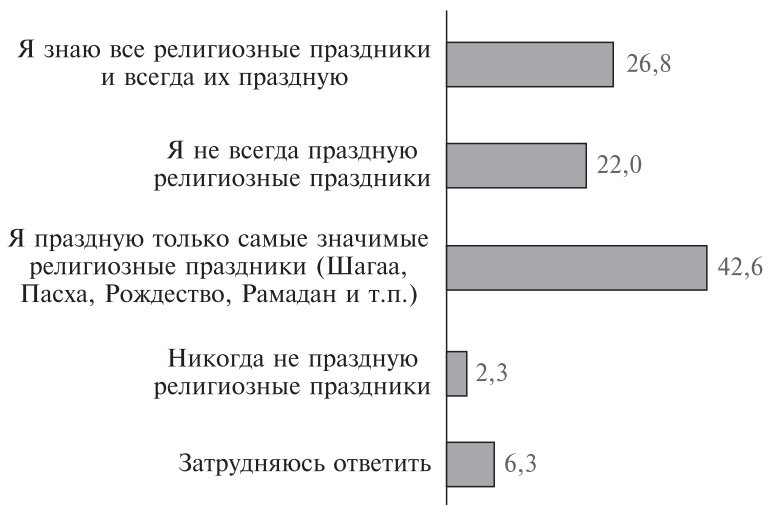


Рис. 1. Личное отношение тувинцев к празднованию религиозных праздников (в %).



Рис. 2. Частота посещений хурээ, церкви или других мест, где люди совместно отправляют религиозные обряды (в %).

Половина опрошенных независимо от национальности несколько раз в году посещают церковь, хурээ или другое место, где люди совместно совершают религиозные обряды (рис. 2).

Суммируя все вышесказанное, можно сделать определенные выводы. В результате эволюции религиозного комплекса в Туве в сознании верующих наблюдаются определенные изменения, детерминированные новыми социально-экономическими и политическими условиями. Элементы религиозного комплекса (особенно поведение) активно взаимодействуют с различными светскими элементами и формами культуры. Следовательно, понять особенности трансформации того или иного иррационального образования можно лишь в контексте данной культуры. Светские элементы расширяют спектр воздействия религиозных и магических представлений на сознание людей. Благодаря им повышается деятельность мировоззренческих, социально-политических и других функций религиозной системы. Заметны также попытки вложить в главные религиозные идеи и понятия не мистическое, а рациональное содержание, истолковать их с точки зрения здравого смысла, личного жизненного опыта. Таким образом, в современном религиозном сознании наличествуют рациональные моменты, которые верующими не отделяются от доктринального контекста.

ТЕНДЕНЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Исследование эволюции религии имеет количественные и качественные стороны. При количественной оценке эволюции религии учитывается сокращение (или увеличение) числа религиозных объединений, храмов, обрядов, верующих и т.д. При качественной характеристике фиксируются изменения в сфере сознания и поведения, которые могут выражаться в размывании религиозного мировоззрения, уменьшении (или усилении) активности верующих и т.д. Целостный анализ предполагает учет обоих показателей.

Если говорить о количественных показателях, то культовых сооружений в Туве к 90-м годам прошлого века (мы имеем в виду действующих) не осталось (за исключением Свято-Троицкого православного храма в Кызыле, построенного в 1914 г.), но в шаманизме, например, никогда и не было специальных культовых зданий в виде церквей или хурээ, где бы проходили религиозные церемонии, и можно было бы говорить о числе посещающих, а буддийские храмы в 30-е годы были полностью разрушены. Кстати, тот факт, что в годы советской власти чудом сохранилась в Кызыле Троицкая церковь, скорее, носил политический характер: правительство СССР и Тувы пошло на этот шаг, чтобы доказать, что при социализме существует свобода любого вероисповедания, в том числе православного, в том регионе, где традиционно исповедуют шаманизм и буддизм.

Только в 90-е годы прошлого века можно говорить о начавшемся процессе возрождения и восстановления ряда хурээ. Так, на 1997 г. в республике насчитывалось 8 вновь построенных дуганов (храмов) и молитвенных домов — в Кызыл-Даге, Чадане, Самагалтае, Эрзине, Хандагайты, «Тувдан Чайхорлинг» (г. Кызыл, правый берег), Тоора-Хем, Кунгуртуг. В 2007 г., по данным Управления Камбы-ламы Республики Тыва, в регионе насчитывалось 18 хурээ, а в 2023 г. — уже 21.

Говоря об эволюции религии, опираясь на качественные показатели, следует отметить, что в целом религиозное сознание,

особенно его обыденный уровень, осовременивается, постепенно меняет содержание, эволюционирует в направлении дополнения в нем сакральных элементов светскими, когда на передний план выходят морально-этические нормы. Естественно, речь идет не об абсолютном процессе, а о преобладающей его тенденции. Так, добуддийские верования в современной жизни приобрели иную модификацию. Как мы уже отмечали выше, в быту сохранился обряд разбрызгивания молока, чая, араки. В основе этого обычая лежит древнее представление о том, что весь мир населен невидимыми сверхъестественными существами, и каждая местность, гора, лес, скала, река и т.п. имеют своего духа-хозяина (культ хозяина местности), которых следует обязательно задабривать, умиловать: перед употреблением каких-либо напитков следует чуть-чуть капнуть или брызнуть в стороны.

По словам наших респондентов, в свои ритуальные действия в данном случае чаще всего они не вкладывают никакого сакрального смысла. Но если ранее в основном эти действия исполнялись людьми пожилого возраста, поскольку, как утверждали информаторы, «молодежь не знает своих народных обычаев», то сегодня можно говорить о том, что уже и молодые люди совершают эти действия, но особого сакрального смысла в них не вкладывают. Таким образом, обычай разбрызгивания переживает в настоящее время процесс утраты собственно сакрального смысла, скорее, это совершается традиционно, без каких-либо религиозных целей.

Претерпели изменение и почитаемые культовые места — оваа (тоже связанные с культом хозяина местности), целебные источники — аржааны, число которых на территории Тувы довольно значительно [Пиннекер, 1968; Аракчаа, 1995].

Так, ранее считалось, что у каждого аржаана есть свой дух-хозяин, вообще с водой во всех религиях связаны особые культовые действия, в силу очистительного свойства ей придавалось особое значение. По справедливому замечанию М. Элиаде, воды «везде сохраняют одну и ту же функцию: разложения и размывания форм, «смыывания грехов», они предстают одновременно как очищающие и регенерирующие силы» [Элиаде, 1994]. В настоящее время почитание священных мест имеет не только культовый характер, но и определенную этическую нагрузку — единение человека с природой, бережное отношение к окружающей среде, надежды больных на выздоровление.

Этимология слова «аржаан» очень интересна. Это слово идет еще от санскритского «расаяна» — «живая вода», «живительная вода», «вода, дающая бессмертие» и т.д., затем это слово, или производное от него, заимствуется тибетцами в результате распространения буддизма и фигурирует, видимо, уже в тибетских сакральных текстах. Ареал распространения буддизма ширится, захватывая и другие страны. Многочисленные монгольские монастыри занимались переводами различных текстов с тибетского на монгольский. Это были и собственно сакральные тексты, и трактаты по медицине. Часть слов из тибетского языка (в том числе и «аржаан») было заимствовано, хотя смысл при этом изменился (это уже «священная вода из какого-либо источника»). Именно в таком контексте и переходит слово «аржаан» в тувинский язык и тувинскую культуру.

Очистительные свойства воды, подмеченные людьми еще в древности, а также то, что многие источники — минеральные, а вода в них обладает очень сильными лечебными свойствами, благотворно воздействуя на здоровье, определили и особое отношение к подобным источникам — они становятся священными местами, а методы лечения постепенно начинают носить как рациональный, так и иррациональный характер.

В настоящее время все аржааны, включая и родники, и минеральные источники, являются священными местами. У каждого аржаана есть свой дух-хозяин, охраняющий чистоту источника.

Иррациональные и рациональные методы лечения, взаимосвязь между которыми проявляется все сильнее, в настоящее время в Туве опираются на два фактора: первый — это психосоматическое состояние больного, связанное с необходимостью психологической подготовки и настроя перед лечением и в процессе него, и второй — использование методов тибетской медицины, дающей понимание этиологии телесных недугов. До настоящего времени считалось, что тибетская медицина характеризует только элитарный уровень умственной культуры тех слоев общества, которым было доступно образование и знание достижений теоретического мышления своего времени, поэтому элементы и приемы тибетской медицины не коснулись массового сознания, народного миропонимания, всех тех культовых обрядов и обычаев, которые сложились в древнейшие времена в Туве. Однако наши наблюдения и беседы показали, что это не так. Конечно, мы далеки от утверждения, что все больные, получающие лечение, хорошо разбираются в теоретических основах нетрадицион-

ных методов лечения, это вообще дело специалистов. Тем не менее в Туве с распространением ламаизма получает развитие и применение тибетская медицина. Ламы-лекари пользовались большим почетом и уважением.

Очень большое значение в лечении водами аржаанов приобретает создаваемая в мировоззрении тувинцев космогоническая картина мира и человека. В представлениях о человеке, его физической и духовной конституции древние традиционные шаманистские воззрения переплетаются с более поздними буддийскими. В частности, это проявляется в традиционных представлениях о внешнем строении тела человека и физиологической системе его внутренних органов. Тело живого человека сравнивается с обитаемым домом. Болезнь воспринимается как что-то внешнее, инородное по отношению к человеческому организму, поэтому лечение должно быть направлено, прежде всего, на усиление болезнетворного фактора. Сами принципы тибетской медицины опираются на морально-этическое учение буддизма, ставя во главу угла излечение прежде всего «душевной природы» человека. Эти моменты являются наиболее традиционными и универсальными, что способствовало сближению шаманизма и буддизма — изучение внутреннего состояния больного. Аржааны — как возможный объект совмещения сакрального и рационального методов лечения, отражают всю специфику социокультурного осмысления данного явления природы.

В настоящее время использование аржаанов (как минеральных, так и пресных, хотя в обыденном мировоззрении тувинцев нет классификации аржаанов по этим характеристикам, возможно потому, что существует общее понятие «аржаан» — «священная вода, обладающая целительными свойствами») в лечении широкого спектра заболеваний становится все более популярным, причем наблюдаются не только возрастающий интерес к лечебным свойствам самих аржаанов, но и явление реархаизации, т.е. возвращение и к сакральному осмыслению самого источника и процесса лечения.

Проведенные нами этносоциологические исследования аржаанов Бай-Тайгинского района, в местечке Шивилиг, показали, что практически все приезжающие сюда, независимо от национальной принадлежности, совершают соответствующие ритуальные действия перед началом лечения. Многие считают, что лечение только тогда будет эффективным, когда к нему «подготовишься внутренне, настроишься на лечение».

Обратим внимание на описание процесса лечения с точки зрения психологической подготовки больного, важным фактором при этом выступает вера в то, что соблюдение обрядов и ритуалов, в том числе и носящих магический характер, принесет исцеление.

Последовательность лечения

Схема лечения на аржаанах достаточно традиционна — 3 года лечения, затем 3 года — перерыв, после чего снова 3 года лечения. Важным моментом при этом выступает само отношение к лечению и процедуре лечения.

Как правило, перед самими источниками сооружены места для поклонения «хозяину», где больные оставляют какое-либо подношение, к рядом стоящим деревьям привязывают кусок материи — чалама. Эти ритуалы носят не только магический, но и психологический характер. По утверждению одного из отдыхающих Анатолия Монгуша: «Если хочешь выздороветь, надо уважать хозяев источника, тогда они могут вернуть тебе здоровье».

Перед началом лечения больной должен совершить своего рода жертвоприношение хозяину аржаана. Для этого надо возжечь на специальном месте перед аржааном (сан салыр) артыш, считается, что это растение обладает священными свойствами. Если у данного источника есть свое скульптурное изображение Бурхана (Будды), то надо принести жертвоприношение и ему. Раньше больные оставляли перед Бурханом пищу, деньги и т.д., в настоящее время, в связи с усложнившейся экологической обстановкой и увеличивающимся числом приезжающих на аржааны для лечения, рекомендуется оставлять пожертвования на содержание источника или близлежащих хурээ в специальных ящиках для пожертвований.

После жертвоприношения главным для больного является совершение молитвы. О чем должен просить больной? Как правило, начинать нужно не с себя. Прежде всего следует попросить благополучия своему народу, земле, на которой родился и вырос, окружающей природе, после этого попросить благополучия своим детям, родным и близким, и только в самом конце — себе.

«Прости меня, я пришел издалека лечиться от болезни, помоги мне». Конечно, каждый молится по-своему, подбирая свои слова, но порядок обращения к хозяину аржаана должен быть один.

Только после всех совершенных ритуалов человек может идти к источнику и принимать лечение. Так совершаются ритуальные действия в первый день. В последующие дни такой детальной ритуализации совершать не нужно, но внутренне настроиться, помолиться, совершить омовение рук перед самым лечением необходимо.

Молитва может быть и такой: «Я прошу все реки, горы, источники, что находятся вблизи меня, и их хозяев принести благополучия всем. Я хочу спасти природу от всяческих посягательств. Я прошу благополучия родным, детям, близким, я прошу здоровья себе. Я перевалил девять рек, девять перевалов, чтобы хозяин аржаана дал мне здоровье». При молитве ладони рук необходимо плотно сложить таким образом, чтобы они по форме напоминали домик, тыльной стороной внутрь, большие пальцы согнуть, образуя своего рода трон — это место для принятия божественной энергии, которая будет поступать извне на больного.

О каждом аржаане существуют многочисленные легенды и предания. Согласно этим легендам, у каждого источника есть свои хозяева, нанесение обиды которым влечет за собой наказание обидчику.

Так, хозяйкой родонового источника в местечке Шивилиг Бай-Тайгинского района Тувы считается красивая женщина, которую можно иногда увидеть, причем ее появление может трактоваться по-разному, иногда она может принести благополучие, а иногда предостерегает перед какими-нибудь неприятностями или даже несчастьем — в зависимости от поведения человека. Старожилы рассказывают, что хозяйка («призрачная женщина, увеличивающаяся на глазах в размерах») являлась, как правило, тем людям, которые что-либо нарушали вблизи аржаанов — ломали деревья, загрязняли воду, нарушали растительный покров. После подобных видений, по рассказам людей, виновников ждала смерть.

Эти рассказы носят, прежде всего, этический характер, содержат в себе призыв к бережному отношению к окружающей среде, сохранению источника, приносящего здоровье и силу.

Итак, в настоящее время мы можем говорить о все возрастающем интересе к нетрадиционным формам лечения. Использование аржаанов в качестве одной из наиболее популярных форм лечения становится все перспективнее. Необходимо дальнейшее

исследование этого феномена, с учетом всех аспектов: медицинского, психологического, социокультурного и мировоззренческого, поскольку в настоящий момент аржааны представляют собой не только лечебные источники, но и являются тем связующим звеном, где могут преломиться мировоззренческие и культурные основы с самим процессом лечения, причем подобное соотношение может оказаться очень полезным в практическом плане.

Нам представляется необходимым дальнейшее изучение этого явления, рассмотрение связи между процессом лечения и всеми ритуально-культовыми действиями, которые предшествуют и сопровождают лечение, выявление их конкретно-практического воздействия не только на психику, но и на сам организм больного.

Острота вопросов, связанных с экологией и культурой, ощущается именно сегодня, когда в нашу жизнь все шире входят не только понятия демократии и социальной справедливости, но и общечеловеческие нормы — добро, гуманность, и утрата и размывание нравственных идеалов, бездуховность ощущаются довольно сильно. В таких случаях религиозность может представлять собой реакцию на эти процессы, стимулируется стремлением к национальному и этническому самоутверждению. Не случайно многие опрошенные связывают потерю нравственности у молодежи с отсутствием у последней знаний многих запретов морально-этического характера, которые ранее санкционировала именно религия (уважение к старшим, запрет употреблять спиртные напитки до определенного возраста и т.д.).

В сознании современных верующих соотношение между религиозными и нерелигиозными представлениями меняется в пользу последних, но при этом происходит сдвиг акцента на общечеловеческие ценности. Положительное в религии видится уже не столько в ее мистике, сколько в морали, обрядах, эмоционально-эстетической стороне и т.п.

Характеризуя развитие религиозного комплекса в Туве, не следует забывать о ее связи с национальной культурой. Так, рост национального самосознания, интернационализация общественной жизни и культуры — два объективно протекающих процесса. В условиях тесного межнационального общения у нации может возникнуть опасение относительно чуждого влияния, утраты самобытности, наконец, угрозы ассимиляции. Отсюда — сознательное или неосознанное стремление к своеобразной самоизоляции, иногда завышенным самооценкам относительно древности

и достоинств своей культуры и т.п. Особенно активно эта тенденция может проявиться в условиях, когда в национальной политике допускаются недооценка серьезности и глубины развития национального самосознания, что имело место и в Туве.

Именно при таких условиях религия предстает одним из наиболее устойчивых элементов национальной культуры, сопротивляющейся нивелировке культурно-национальной самобытности. Причем нельзя игнорировать тот факт, что институционализированная религия, каковой являлся буддизм, фактически была насильственно ликвидирована, а необходимость в удовлетворении религиозных потребностей оставалась, что не могло не приводить к решению данного вопроса иными путями, в других конфессиональных направлениях — православии, протестантских общинах и т.п. Известны также случаи увлечения молодежи проповедями «белых братьев», кришнаитов, бахаистов и др., что было характерно для ситуации в 90-е годы прошлого века.

Для каждого человека (верующего) религия является в первую очередь формой личного переживания, и это не может не влиять на характер религиозности индивида. Так, в древности у тувинцев религиозный способ освоения мира проявлялся в регуляции как социальной деятельности, так и внутреннего мира людей, в силу чего религия была неотъемлемым условием выживания человеческих сообществ. Различные промысловые культы были направлены на достижение благополучия для всех членов коллектива.

Современный человек опирается на религию в основном при решении каких-либо своих внутренних вопросов, отбирая из религии то, что наиболее соответствует его жизненному опыту, уровню знаний, душевному складу. Так, для тувинцев пожилого возраста характерно обращение к морально-нравственным нормам буддизма, тогда как люди более молодые видят в нем прежде всего этнические черты. Для части верующих религия может быть определенной системой взглядов и действий, которые были восприняты еще в детстве и превратились в привычную форму отношения к действительности. Религиозные идеи не являются в этом случае результатом самостоятельного осмысливания действительности и сохраняются постольку, поскольку не вступают в противоречия с повседневной деятельностью верующего.

Показательными в данном случае будут результаты опроса, проведенного нами на Первом учредительном съезде буддистов Республики Тыва (сентябрь 1997 г.).

Число опрошенных — 86 чел.:

мужчин — 69 (82,23 %),

женщин — 16 (18,60 %).

Распределение по возрасту:

до 20 лет — 5,81 %,

от 21 до 30 лет — 20,93 %,

от 30 до 40 лет — 40,70 %,

от 40 до 50 лет — 22,09 %,

от 50 лет и старше — 9,30 %.

Распределение по образованию:

начальное — 4,65 %,

неполное среднее — 2,33 %,

общее среднее — 10,47 %,

среднее специальное — 32,56 %,

незаконченное высшее — 16,28 %,

высшее — 32,56 %.

Распределение по семейному положению:

никогда не состоял в браке — 8,14 %,

состоит в браке — 70,93 %,

разведен — 3,49 %,

вдовец (вдова) — 12,70 %.

В ходе опроса нас интересовали вопросы мировоззренческого плана, вопросы, связанные с оценкой роли буддизма в духовной культуре Тувы, отношение к современным процессам, происходящим в настоящее время в духовной жизни людей. В данном случае не проводилась специальная выборка, респондентами выступили практически все участники съезда, поэтому по результатам исследования можно говорить о мировоззренческих ориентациях наиболее активных последователей буддизма, что является достаточно ярким показателем для характеристики в целом.

Результаты опроса показали, что, несмотря на то, что отвечали наиболее активные последователи буддизма, четких представлений в вопросах вероучения, перспектив развития и т.д. у отвечающих нет, имеются определенные расхождения и в вопросах о роли буддизма в современной культуре Тувы.

Так, на вопрос: «Какую религию Вы считаете национальной религией тувинцев?» — ответы распределились следующим образом — шаманизм — 16,28 %, «буддизм» — 73,26 %, «вера в духов-предков, хозяев местности» (дошаманские культы) — 26,74 %. Интересно, что среди лам, присутствовавших на съезде, ответы распределились следующим образом: «шаманизм» — 10 %, «буд-

дизм» — 85 %, «вера в духов-предков, хозяев местности» — 10 %, что вполне закономерно, поскольку свидетельствует о сохраняющейся синкретичности в религиозной системе в Туве.

При ответе на вопрос: «Какая религия может в наибольшей степени способствовать возрождению Тувы?» — 91,86 % отдали предпочтение буддизму (среди лам — 95 %), шаманизму — 5,81 % ответили, что все религии в равной степени этому способствуют — 8,14 % (среди лам — 5 %). Интересно, что 2,33 % затруднились с ответом на данный вопрос. Это может свидетельствовать об определенной критической оценке состояния буддизма на данный момент, поскольку общая атмосфера прошлых лет характеризовалась, прежде всего, тенденциозным отношением ко всему, что было как-то связано с любым проявлением религиозности, не могло не повлиять на картину религиозного комплекса в целом. Так, нами был задан вопрос: «Современная молодежь слабо разбирается в буддизме, плохо знает свою культуру. В чем, по Вашему мнению, причина такой бездуховности?» Предполагалось несколько вариантов ответов, которые были распределены следующим образом: подавляющее большинство — 70,93 % считает, что это — «результат политики предшествующих лет» (среди лам — 65 %), 16,28 % — «кризис в обществе» (среди лам — 15 %).

На вопрос: «Как Вы относитесь к тем, кто, считая свою религию единственно верной, выступает против других религий?» — показателем достаточной веротерпимости буддизма стали ответы: 44,19 % — отрицательно (среди лам — 55 %), 47,67 % — положительно (среди лам — 35 %), т.е. в данном случае можно говорить о наличии желания (особенно среди буддийского духовенства) межконфессионального диалога, стремлении к сотрудничеству в вопросах, касающихся нравственности, духовной чистоты. Не случайно 69,77 % опрошенных связывают воедино понятия «религия» и «нравственность».

Интересно сравнить данные, полученные нами и представленные Ч.М. Тензин, проанализировавшей состояние буддийского духовенства уже в 2011 г., отметившей, что «молодые люди, обучившись в монастырях Индии, Монголии, России, являются продолжателями буддийской традиции в Туве, повторяя путь своих предков — дедушек-лам. Они осознанно выбирают духовный путь с целью продолжения семейной традиции, а также оказания помощи всем живым существам... Будущее пополнение выпускниками буддийских университетов с высшим буддийским образованием приведет к укреплению тувинской сангхи по всей верти-

кали. Увеличение специалистов, буддологов и тибетологов, из тувинской среды расширит по горизонтали структуру тувинской сангхи» [Тензин, 2018]. Именно в тот период времени — начало XXI в. — можно говорить о направлении на обучение в буддийские монастыри достаточно большого количества тувинских юношей, причем не только в Иволгинский дацан в Бурятии или в Санкт-Петербург, но и в монастыри Индии — Варанаси, Дхарамсале и т.д.

При изучении современного состояния буддизма следует учитывать ряд факторов — степень сохранения в мировоззренческих установках современных верующих традиционных конфессионных положений, а также эволюцию религиозных представлений, уровень их трансформации под влиянием других конфессионных направлений, рациональных знаний и т.д.

Одним из центральных вопросов в данном случае является вопрос о том, как человек представляет себе Бога, тем более что само это понятие в буддийской философии находится в соподчинении с понятиями о нирване, карме, перерождении и т.д. Не случайно 54,65 % опрошенных представляют себе Бога как «нравственное высшее духовное начало» (среди лам — 45 %), что закономерно для буддийских понятий, хотя 26,74 % опрошенных все-таки выбрали христианский вариант ответа — «это реально существующая сверхъестественная личность, создавшая мир и управляющая им» (среди лам — 30 %). Причем миряне в данном случае показали лучшее знание буддийских понятий, что довольно интересно. Связано ли это с уровнем образования (общее количество имеющих высшее образование среди мирян на съезде — 32,56 %, среди лам — 25 %) или здесь имеют место другие причины? Эти вопросы требуют дополнительных исследований.

Интерес представляют и ответы на вопрос: «Какое из приведенных ниже понятий для Вас более значимо? (Допустимо от 1 до 3 вариантов ответа)». Так, для мирян на первом месте дух (духовность), на втором — Бог, на третьем — нравственность, на четвертом — религия, для лам же на первом месте Бог, на втором — дух (духовность) и религия, далее — гуманизм и святость, избранность человека, т.е. в данном случае ответы опять коррелируются общей системой ценностных ориентаций. При общих параметрах у мирян и лам они все же разнятся, что оказывает свое влияние и на ценностные приоритеты (табл. 4).

Из таблицы видно, что, с точки зрения опрошенных, наибольшую роль в жизни человека играет карма, хотя не последнее

Таблица 4

Оценка воздействия на человека тех или иных явлений, %

Показатель	Ламы	Все опрошенные
Биополе	10	30,23
Карма	65	46,51
Порча	10	24,42
Сглаз	25	27,91
Бесовство	—	3,49
НЛО	—	4,65
Черная и белая магия	—	17,44
Другое	10	3,49

место здесь занимает и сглаз, а также биополе, черная и белая магия. Следует отметить, что и здесь прослеживается зависимость выбора ответов от следования канонам буддизма (выше у лам и ниже у мирян), если 30,23 % мирян считают, что на человека воздействует биополе, то среди лам таковых всего 10 % и т.д.

Результаты проведенного нами социологического опроса отразили состояние буддизма в Туве в 90-е годы прошлого века. Утрата преемственности, разрушение образовательных институтов буддизма, отсутствие популярной буддийской литературы и ряд других факторов привели к потере многих духовных ценностей, закрепленных ранее в буддизме. Не случайно поэтому тяготение к классическим, традиционным, формам буддизма, получившим в свое время распространение в Туве. Вместе с тем можно говорить и о размывании традиционной религиозности, ведущее к тому, что в религиозном сознании наряду с идеями и представлениями о сверхъестественном все больший удельный вес занимают прежде всего морально-нравственные ценности, а сознание верующего становится все более синкретичным, где переплетаются как буддийские, так и шаманистские понятия, даже какие-то элементы христианских представлений.

Важным моментом в этой связи выступает то, что в настоящее время среди мирян степень усвоения основ буддизма не ниже, чем у представителей духовенства, а по некоторым вопросам — даже выше. Видимо, общий образовательный уровень духовенства пока намного ниже среднего уровня активных приверженцев буддизма (особенно среди городского населения, где вообще образовательный уровень более высокий).

Что касается вопросов возможной модернизации буддийских культов, то здесь, скорее, можно говорить лишь об элементах модернизации, ибо в настоящее время оживление религиозной деятельности влечет за собой и видоизменение в вероучении и культе в соответствии с современными условиями жизни.

Религия всегда выступала средством упорядочения, сохранения соответствующих нравов, традиций, обычаев, обрядов, что

позволяло усваивать какие-то основные сакральные понятия и представления уже в раннем возрасте в семье, ибо именно в ней происходит социализация личности. Тем не менее, как показывают наши наблюдения и беседы с информаторами, в настоящее время семья, видимо, не является главным фактором приобщения индивида к религии. Корни этого явления уходят, возможно, к тому периоду, когда происходила ломка старых понятий и представлений (30-е годы прошлого века), вследствие чего утратилась генетическая связь поколений, поскольку родители современной молодежи сами не получили религиозного воспитания, информации о семейных религиозно-этических нормах и ритуалах, входящих в буддистскую систему ценностей и культов.

Современная ситуация в Туве отличается своей динамичностью, происходит обновление старых и создание новых культов. Истоки этого явления — в поисках новых ценностей, с одной стороны, и в стремлении вернуться к традиционной культуре — с другой.

Нам представляется, что наряду с универсальными для всего общества характеристиками, определяющими своеобразие религиозного комплекса в целом, существуют экономические, социальные, национальные, культурные и т.д. факторы, обуславливающие внутреннюю дифференциацию составных элементов комплекса. Все это предполагает существование определенных различий и форм жизнедеятельности людей в зависимости от уровня развития тех или иных регионов, содержания труда, образования, возраста, национальных традиций и привычек, которые могут способствовать либо интенсификации воспроизводства религиозных представлений, либо замедлению их воспроизводства.

Все это можно проследить на развитии религиозного комплекса, характерного для Тувы, в котором отразились социальные и хозяйственные условия жизни. Слияние различных социально-экономических укладов (патриархальных и раннеклассовых), дополняемых влиянием суровых естественно-географических условий, тесное хозяйственное и культурное общение с соседними народностями (монголами, китайцами и т.д.), а также с русским народом находили свое отражение в духовной жизни тувинцев, в том числе и в религии. Специфика общественного строя тувинцев, характеризующаяся социальной разноплановостью, различными экономическими укладами (от кочевых аратских хозяйств до феодально-теократических), определила своеобразный облик

и «многослойную» структуру их религиозных верований, которые и образовали сложный полисинкретичный комплекс.

Современные религиозные воззрения также детерминируются объективными и субъективными причинами, имеющими общий и особенный характер, основывающимися на своеобразии образа жизни данного региона.

К наиболее характерным причинам можно отнести следующие определяющее значение в экономике сельского хозяйства, где происходят значительные изменения социальных характеристик сельскохозяйственных рабочих и служащих.

В воспроизводстве религиозных воззрений играет немаловажную роль и то обстоятельство, о котором выше мы уже упоминали, что многие религиозные обряды и традиции воспринимаются (зачастую совершенно справедливо) как часть национальной культуры тувинцев.

В группе общих причин особо следует выделить субъективные (правда, имеющие объективное основание):

— долгие годы обыденное сознание развивалось стихийно, процесс воспитания не был обусловлен самим образом жизни (так, видимо, система обучения детей в школах-интернатах на деле привела к отрыву от традиционной системы воспитания), более того, государственная идеология взяла на себя функцию формирования человека, тем самым превратив процесс воспитания в самодовлеющий процесс;

— теоретически человек предполагался как цель и самоцель развития общества, однако практика часто не подтверждала эту теоретическую концепцию, поэтому многие обретали и обретают свою самореализацию в религии.

Анализируя субъективные причины религиозного сознания, следует отметить тот факт, что во многом национальную сферу «захватила» религия. Одной из причин данного положения является тот факт, что долгие годы общество решало «интернациональные» проблемы, забыв о существовании проблем национальных — проблемы культуры и языка, традиций и обычаев и т.д.

Именно на это следует, видимо, обратить внимание, когда мы пытаемся анализировать современное состояние религиозности в Туве, поскольку именно через религию, ее возрождение, многие, прежде всего представители национальной интеллигенции, видят возрождение культуры тувинского народа, того, что было утрачено за годы.

Наблюдения показывают, что в последнее время у значительной части населения Тувы, особенно у молодежи, наблюдается интерес к религии, причем не к религии вообще (хотя и это тоже имеет мест), но именно к тем конфессиональным направлениям, приверженцами которых всегда выступали тувинцы (буддизм, шаманство, дошаманские культы). На страницах местной периодической печати регулярными стали рубрики, посвященные тем или иным религиозным праздникам и обрядам, которые раньше были неотъемлемой частью жизни тувинцев, местные тувинские театральные труппы также обращаются к подобной тематике.

Таким образом, в настоящий момент можно говорить о растущем интересе ко всему, что так или иначе, связано с этноконфессиональным комплексом. Является ли этот интерес только что открывшимся, проявившимся лишь в настоящее время, или это есть постоянно существовавший процесс, протекавший только в скрытом виде? Нам кажется, что последняя мысль будет, пожалуй, более верной, ибо говорить о каком-то религиозном буме будет не совсем правильно. Официальная идеология долгие годы держала под запретом любое проявление интереса к религии, но, тем не менее, религиозные обряды все-таки отправлялись. Несмотря на все идеологические запреты, существовавшие служители культа (ламы, шаманы) отправляли религиозные обряды бытового плана (связанные с обрядами семейного цикла — свадьба, похороны и т.д.), гадательные — предсказание судьбы, вычисление благоприятных дней для каких-либо поездок, указание благоприятных направлений для этих поездок, а также исполняли и некоторые врачевательные функции, используя приемы тибетской медицины. Показательно, что к их услугам прибегали и многие партийные работники, особенно когда это касалось семейно-бытовых обрядов (похороны, поминки).

Немаловажен и тот факт, что дошедшая до нас религиозная литература, предметы культа сохранились лишь благодаря самоотверженным действиям верующих, сумевших, несмотря на многочисленные трудности и запреты, сберечь и донести до настоящего времени уникальные культурные ценности.

В этой связи нам представляется важным тот факт, что без усвоения унаследованных от предыдущих поколений материальных и духовных ценностей невозможно развитие культуры. Этим и определяется значение преемственности в процессе культурного развития: сохранение обществом комплекса ценностей, норм, традиций, памятников, обрядов, навыков, входивших в существо-

вавшие прежде культуры. Именно поэтому разрыв одного из звеньев этого комплекса позволяет говорить если не об утрате преемственности поколений в целом, то о тенденциях к этому. Видимо, все вышесказанное будет справедливым и по отношению к Туве. Причем этот процесс начался уже в 30-е годы прошлого века, когда преемственность утрачивалась, с одной стороны, в результате насильственных действий административных органов, а с другой — вследствие вполне искреннего желания молодого поколения под влиянием революционных лозунгов порвать с «пережитками прошлого». Хотя по сути дела это означало отказ от своего культурного наследия. Поэтому в настоящий момент в Туве наблюдается не столько возросший интерес именно к религии, сколько к сохранению и возрождению культуры тувинского народа. В данном случае речь, скорее всего, идет не об осознании индивидом себя приверженцем какой-либо конфессии, но о его национальной принадлежности, о возможности приобщиться к своей национальной культуре.

Таким образом, и в настоящее время можно говорить о том, что религия в нашем обществе имеет серьезные основания для своего дальнейшего развития. Как многоплановое и многозначное явление, она порождается, воспроизводится закономерностями развития самого общества.

В 2013 г. (20 июня) состоялось организационное собрание по созданию Буддийско-Православного межрелигиозного совета Республики Тыва. В нем приняли участие представители Кызылской епархии Русской православной церкви и Объединения буддистов Тувы. Идея создания подобного совета была озвучена Патриархом Кириллом во время своего первосвятительского визита в республику, состоявшегося в 2011 г.

Епископ Кызылский и Тувинский Феофан и Камбы-лама Тувы Тензин Цультим в ходе собрания отметили, что совет создается для координации совместной деятельности традиционных религиозных организаций в деле укрепления и развития их диалога. Это необходимо для обеспечения и поддержания межрелигиозного и межнационального мира, достижения согласия и стабильности в обществе, предотвращения конфликтов на этноконфессиональной почве, утверждения в обществе традиционных духовных ценностей, диалога с органами государственной власти республики.

За создание Буддийско-Православного межрелигиозного совета республики представители Кызылской епархии Русской

православной церкви и Объединения буддистов Тувы проголосовали единогласно. Также они утвердили Положение о Буддийско-Православном межрелигиозном совете. Этот исторический документ в торжественной обстановке был подписан Епископом Кызыльским и Тувинским Феофаном и Камбы-ламой Теннзином Цульгимом. Кроме того, был образован высший орган Совета — Президиум и утверждена Экспертная группа, в состав которой вошли известные ученые Тувы.

В декабре 2017 г. в рамках IV Кызыльских Рождественских чтений в Тувинском государственном университете Камбы-ламой Тувы Лопсаном Чамзы и архиепископом Кызыльским и Тувинским Феофаном было подписано совместное обращение Буддийско-Православного межрелигиозного Совета Республики Тыва. Заявление содержало призыв объединить усилия государственных, общественных и религиозных организаций в борьбе с острыми социальными проблемами, касающимися духовно-нравственного воспитания. Камбы-лама Тувы Лопсан Чамзы отметил, что каждый должен стремиться установить духовную творческую атмосферу, духовное совершенствование учащихся, развивать совесть и воспитывать у детей благоразумные стремления к добродетелям. Высокопреосвященный Феофан также присоединился к призыву.

Важным событием для всех буддистов республики в апреле 2023 г. стала передача в собственность Управления Камбы-ламы Тувы решением главы региона на безвозмездной основе несколько религиозных объектов. Это хурээ Цеченлинг в Кызыле со всеми его помещениями и прилегающей территорией, а также хурээ Туптен Чойхорлинг в Кызыле, храм Устуу-Хурээ в Дзун-Хемчикском районе со всеми его помещениями и прилегающей территорией, которые до этого находились в собственности республики.

Озвучивая это решение на встрече с представителями Управления, где им были вручены документы о праве собственности, Глава Республики Тыва Владислав Ховалыг подчеркнул, что Россия — это светское государство. Многонациональность, многоконфессиональность Тувы, где на днях отмечали православную Пасху, а еще ранее — Навруз байрам, это доказывает. Глава выразил уверенность, что передача в собственность Управления Камбы-ламы важных для верующих религиозных центров буддийской философии послужит развитию просвещенности населения, пожелав им работать и дальше во благо народа.

По словам Камбы-ламы Тувы Гелека Нацыка-Доржу, передача этих объектов в собственность Управления имеет большое значение для всех буддистов республики.

В январе 2023 г. В.Т. Ховалыг назначил своим указом в должности советника И.И. Монгуша с целью координации работы по взаимодействию с религиозными организациями.

Итак, анализируя причины сохранения религиозности в Туве, можно попробовать определить и тенденции дальнейшего развития религиозности.

Прогнозирование современной религиозности сложно, и многие процессы, происходящие сейчас, не так легко предсказать, об этом свидетельствует взаимодействие остатков архаичных культов и новой вневероисповедальной мистики. Так, поклонение хозяевам перевалов, от милости и немилости которых зависит будет ли безопасен и удачен путь, в настоящее время приобрело надконфессиональное звучание. Ритуал этот совершают не только тувинцы, но и русские. На вершине перевала останавливаются, разливают всем присутствующим чай, араку или другие напитки, отпивают и разбрызгивают по сторонам. Последний жест символизирует почитание хозяина перевала. Как свидетельствуют беседы с участниками такого ритуала, его первоначальное культовое значение кажется утерянным, тем не менее, трансформировавшись в современном обществе в несколько иную форму, данный культ сохранился и поныне.

По нашему мнению, в настоящее время можно говорить и о витализации культа оваа (сооружение в честь местности), возврату к его доламаистскому, шаманистскому типу в связи с утратой книжной богословской традиции ламаистской обрядности, отсутствием достаточного количества профессиональных служителей культа. Верующие убеждены в том, что обряды на оваа могут совершать «знающие старики», старейшие представители семей. Таким образом, пробуждается память о дошаманистском культе «хозяев местности», относящемся к культу родовых и территориальных покровителей людей. Причем в данном случае речь идет не о сохранении религиозного культа в его более позднем варианте, но о возвращении к более архаичным формам его проявления.

Отметим, что в Туве в последнее время увеличилось число обращений за медицинской помощью к различным ламам, шаманам, костоправам, биоэнерготерапевтам и т.д. При этом следует учитывать, что религиозность в различных архаичных и нетради-

ционных формах может возникать на фоне отсутствия эффективной помощи от светских институтов, общей социальной напряженности.

Каковы же могут быть тенденции эволюции религиозности в Туве? Прежде всего, это размывание традиционной религиозности, о чем мы уже говорили выше, ведущее к тому, что в обыденном религиозном сознании наряду с идеями и представлениями о сверхъестественном все больший удельный вес занимают рациональные идеи. При этом основной акцент делается на общечеловеческие ценности, а сознание верующего становится более синкретичным. Так, в обыденном религиозном сознании тувинца присутствует понятие бога-творца, что совершенно неприемлемо для ламаистской картины мира. Хотя это отмечается не у всех верующих, сам факт уже довольно любопытен.

В обыденном сознании верующих в Туве происходит трансформация вероучительных представлений и культа. Как известно, религия существует в виде конкретных вероисповеданий, характеризуется спецификой как вероучения и культа, так и практической деятельности, что не может не оказать влияния на динамику религиозности. Именно поэтому для современной религиозности в Туве характерно наличие как общих признаков, присущих всем вероисповеданиям, так и частных, обусловленных спецификой организационной структуры, особенностью исторического развития в Туве всех религиозных объединений.

В конфессиональных направлениях, развивающихся в Туве, видимо, можно говорить только об элементах модернизации, ибо в настоящее время оживление религиозной деятельности влечет за собой и видоизменение в вероучении и культе в соответствии с современными условиями жизни (как это произошло с культами местности). Вместе с тем то, что долгий период времени вся религиозная деятельность в Туве находилась под запретом, привело к тому, что сами культовые действия не могли не претерпеть изменения (прежде всего они проводились не в специальных помещениях — храмов как таковых не было, да и сам обряд проходил по сокращенной схеме).

Кроме того, можно говорить о своего рода консервации традиционных форм религиозности. Так, сохранились практически в своем первоначальном виде многие традиционные верования: почитание священных источников — аржаанов, вера в магическую связь жизнедеятельности человека с различными явлениями — необходимость отпущения грехов в определенные воз-

растные рубежи (обычно таковыми являются пограничные годы 12-летнего цикла — 24 года, 36 лет и т.д.), лишь преодолев этот рубеж, соблюдая различные ограничения и запреты, поскольку в этот период возможны различные жизненные беды и неурядицы, человек спокоен за свое будущее (до следующего рубежа).

Результаты наблюдения показывают и наметившуюся тенденцию к омоложению приверженцев «желтой религии». Все большее число молодых людей изъявляет желание поступать в духовные учебные заведения.

При общей тенденции к возрастанию интереса к религии, более популярным среди традиционных верований все же является буддийское учение.

Вместе с тем следует выделить и тенденцию сохранения влияния протестантских направлений, причем не только среди русскоязычного населения, но и среди тувинцев, как среди людей пожилого возраста, так и среди молодежи.

Анализируя эволюцию религиозного сознания, нельзя не отметить тот факт, что в обыденном религиозном сознании понятие «сверхъестественного» становится все более нечетким. Если раньше всевозможные божества и сверхъестественные персонажи были достаточно хорошо известны рядовым верующим, их образы присутствовали даже в религиозных театрализованных представлениях (например, при проведении мистерии Цам), то в настоящее время более-менее четкое представление сохранилось далеко не обо всех мифологических персонажах. При этом существующие пантеистические взгляды нередко дополняются деистическими, или и те, и другие сосуществуют, переплетаются. Так, по полученным нами сведениям, часть современных верующих отождествляет бога с природой, окружающей их, либо рассматривает его как нечто безличное, не вмешивающееся в дела мира. Видимо, не последнее место в формировании этих взглядов сыграла общая идея мировоззрения Востока, наиболее ярко проявившаяся в мифологии Китая, Японии и т.д., идея гармонического единства Неба, Земли и Человека, трех главных сил мироздания.

Общая тенденция возрастания пантеистически — деистических взглядов характерна для религиозного сознания в целом. Причем элементы деизма и пантеизма в мировоззрении верующего нередко переплетаются, выражаются в таких взглядах, что и разделить их почти невозможно. В частности это касается интерпретации сверхъестественного, о чем выше мы уже упомина-

ли. По сути дела, в подобной картине мира сверхъестественное высшее начало — Бог — уже не является самодержавным правителем мира, предполагается только его присутствие в человеке и способность направлять его действия к лучшему, к совершенству. Эта тенденция очень характерна для религиозного мировоззрения тувинцев, поскольку в традиционных верованиях, особенно дошаманистских, человек еще не отделяет себя полностью от мира сверхъестественного (культ духов-предков), а более поздние конфессиональные образования, особенно буддизм с его картиной мироздания, систематизирующей людей по их нравственному облику, закрепляют эту тенденцию.

Говоря о возможных путях эволюции религиозности, можно предположить, что в ближайшее время произойдет значительное оживление культовой и внекультовой деятельности как самих верующих, так и религиозных организаций, появятся новые буддийские общины, активизируется деятельность служителей культа (лам, шаманов). Это происходит уже в настоящее время, чему способствует не только всеобщая атмосфера веротерпимости и лояльности по отношению к религии, религиозным организациям, но и то, что именно с религией значительная часть людей связывает решение определенных проблем и вопросов (например, морально-нравственного характера). Более того, многие видят в возрождении религии и возрождение своей национальной культуры. В этой связи нам хотелось бы отметить следующее явление. В последнее время в Туве получила распространение деятельность служителей культа, возобновляющих специфическую тувинскую буддийскую традицию, которые в основном отправляют религиозные семейно-бытовые обряды, связанные с похоронами, поминками и т.д., причем специального образования эти люди, как правило, не имеют, считается, что они должны обладать каким-то «даром», быть отмеченными какой-то потусторонней силой.

К возможным тенденциям религиозности следует отнести и возрождение традиционных культов хозяев местности, почитания священных мест. В последнее время наблюдается тенденция отправления ритуалов вблизи подобных мест — каждый, кто бывает там, должен привязать кусочек ленты или просто тряпочки к рядом стоящему дереву, дабы задобрить хозяина этого места. Подобный ритуал существовал издавна, особенно вблизи целебных источников (аржаанов), определенных курганов, но в настоящее



Одежда и атрибуты шамана.
Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.



Автор с М.Б. Кенин-Лопсаном, доктором исторических наук, Народным писателем Республики Тыва, обладателем международного звания «Живое сокровище шаманизма».



Бубен шамана.
Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.



Оваа.



На своей картине «Самагалтайское хурээ» (1970 г.) первый профессиональный художник Тувы С.К. Ланзы, в детстве видевший и посещавший хурээ, изобразил именно праздник Майдар.



Матрицы буддийских текстов.

Национальный музей им. Алдан-Маадыр, поступление из Кызыл-Чыраа хурээ Дзу-Хемчикского кожууна. Фото *В.С. Кривдика.*



Будда.

Национальный музей им. Алдан-Маадыр, из частной коллекции.
Фото *В.С. Кривдика.*



Шестирукий Махакала.

Национальный музей им. Алдан-Маадыр, поступление из Кызыл-Чыраа хурээ Дзун-Хемчикского кожууна. Фото *В.С. Кривдика.*



Амитаюс.
Национальный музей им. Алдан-
Маадыр, поступление из Кызыл-
Чыраа хурээ Дзун-Хемчикского
кожууна.
Фото В.С. Кривдика.



Кенгирге. Буддийский музыкаль-
ный инструмент.
Национальный музей им. Алдан-
Маадыр Республики Тыва,
поступление из Коп-Соок хурээ.
Фото В.С. Кривдика.



Театрализованное представление Цам. Фото с портала «ТУВА.АЗИЯ».



Автор на Первом Всетуvinском учредительном съезде буддистов. 1997 г.



Первый Всетуvinский учредительный съезд буддистов. 1997 г.



Беседа автора с духовным представителем Далай-ламы XIV геше Джампа Тинлеем. 1997 г.



Свидетели Иеговы. Водное крещение. 1997 г.



Семинар по разъяснению Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях». Присутствуют руководители религиозных организаций Республики Тыва. 1997 г.



Шаманка Ай-Чурек. 1998 г.
Фото В.С. Кривдика.



Молебен в храме Тувдан Чойхорлинг.
Фото А.О. Эфендиева.



Храм Устуу-Хурээ, современное состояние.
Фото с портала «По Сибири».



Тувинские хуураки в Индии. 2010 г.
Фото из Центра тибетской культуры и информации.



Статуя Будды на горе Догээ. Фото с официального портала Правительства Республики Тыва.



Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и Глава буддистов Республики Тыва Камбы-лама РТ Тензин Цультим Башкы (Н.Б. Куулар).
Фото В. Шайфулина.



Приезд Патриарха Кирилла в Туву.



Визит Святейшего Патриарха Кирилла (август 2011 г.) в Туву. Встреча в Правительстве Республики Тыва. Слева направо: архиепископ Абаканский и Кызылский Ионафан, О.М. Хомушку, Председатель Общественной палаты Тувы Х.Д. Монгуш, главный федеральный инспектор в Республике Тыва аппарата полномочного представителя Президента Российской Федерации в Сибирском федеральном округе А.С. Попов, Святейший Патриарх Кирилл, Председатель Правительства РТ Ш.В. Кара-оол, первый заместитель Председателя Правительства РТ С.И. Тен. Фото *В. Шайфулина*.



Мандала Авалокитешвары в хурээ Цеченлинг. Тур монахов монастыря Дрепунг Гоманг по Туве. 2012 г. Фото из Центра тибетской культуры и информации.



Храм Цеченлинг. Фото с портала «Живое Наследие».



Открытие Центра буддологии и тибетологии. 2013 г.
Фото пресс-службы Тувинского государственного университета.



Самая высокая статуя Будды в России.
Фото из Управления пресс-службы Главы Правительства Республики Тыва.



Подписание Положения о Буддийско-Православном межрелигиозном совете, 2013 г. Фото с официального портала Правительства Республики Тыва.



Подписание совместного обращения Буддийско-Православного межрелигиозного совета Республики Тыва. 2017 г. Фото пресс-службы Тувинского государственного университета.



Молитвенный барабан на центральной площади г. Кызыл.
Фото из открытых источников.



Соборное богослужение духовенства Кызылской епархии и пресвитерская хиротония. 2021 г. Фото пресс-службы Кызылской епархии.



Монастырь Тубтен Шедруб Линг.
Фото с официального портала Правительства Республики Тыва.



I Всероссийский фестиваль шаманизма «Дунгур» им. М.Б. Кенин-Лопсана.
Фото А.Э. Мижит.



Церемония освящения статуи Будды, подаренной Культурным фондом им. Кужугета Шойгу. 2022 г. На фотографии Глава Правительства Республики Тыва В.Т. Ховалыг; И.К. Шойгу, председатель Правления Культурного фонда им. Кужугета Шойгу; Камбы-лама Тувы Гелек Нацык-Доржу. Фото из Управления пресс-службы Главы Республики Тыва.



В Туве буддийские храмы передали в собственность Управления Камбы-ламы республики. Фото <https://www.tuvaonline.ru/2023/04/18/v-tuve-buddiyskie-hramy-peredany-v-sobstvennost-upravleniya-kamby-lamy-respubliki.html>



Подписание соглашения о создании Консорциума вузов «Буддийское образование». 2023 г. Фото с официального портала Республики Бурятия.



Открытие курсов повышения квалификации «Основы социально-гуманитарных наук для буддийского духовенства и молодежи Тувы». 2023 г. Фото пресс-службы Тувинского государственного университета.

время он приобрел новую морально-этическую окраску, особенно в свете экологических проблем.

Происходит и реабилитация истории религии в Туве, причем здесь наблюдаются как положительные, так и отрицательные стороны — от объективного анализа места и роли каждого конкретного религиозного направления до рассуждений по поводу религии и ламаизма «вообще», когда религиозный феномен вырывается из общего контекста культуры и подменяется каким-то абстрактным понятием, когда не учитывается специфика этнологического развития ламаизма в Туве. Здесь надо подходить конкретно-исторически, учитывая то, что религия входит в духовную жизнь общества и, будучи частью сложной системы духовного бытия, не подлежит однозначной, позитивной или негативной оценке. Так, нельзя однозначно оценивать деятельность лам: с одной стороны, имели место случаи их контрреволюционной деятельности в Туве в 20-е годы прошлого века, а с другой — именно буддийские хурээ были единственными центрами образования и здравоохранения в тот период.

Мы уже отметили, что возрастает интерес людей к религиозной обрядности и происходит тесное переплетение национального и религиозного. Возможно, именно поэтому обращение к религии в важных случаях своей жизни, например приглашение ламы на похороны, просьба родителей узнать у служителя культа благоприятный день для свадьбы и т.д., выражает стремление сохранить свою культурно-национальную самобытность. Религию многие тувинцы рассматривают как средство защиты национальной целостности, как форму выражения национального самосознания.

Важным моментом в процессе развития духовности и духовной культуры в республике является введение в школах Тувы (как и в школах России) предмета «Основы религиозной культуры и светской этики». В 2012 г. на базе Тувинского государственного института переподготовки и повышения квалификации кадров РТ прошел недельный семинар с участием геше Лхагдора — директора Библиотеки тибетских рукописей (г. Дхарамсала, Индия) и досточтимого Барри Керзина. В числе слушателей в основном были учителя начальных классов, а также учителя истории и обществознания, учителя-предметники (русского, родного языка и литературы). Кроме проведения семинара в рамках визита высоких гостей состоялись встречи в ТувГУ, школах республики, была также проведена научно-практическая конференция на базе

Тувинского государственного университета «Образование, наука, религия в современном мире: новые подходы», в которой приняли участие ученые университета, Тувинского института гуманитарных исследований, учителя школ.

В целях координации процесса распространения буддизма Туве на базе Тувинского государственного университета в ноябре 2013 г. был открыт Центр буддологии и тибетологии, который стал структурным подразделением ТувГУ и создан в целях развития научно-образовательной деятельности в области буддологии и тибетологии, методологии и методики преподавания основ буддийской культуры и светской этики, разработки научно-методического подхода в исследованиях буддийских текстов. В настоящее время в Центре регулярно проводятся встречи как с приезжающими буддийскими учителями — геше Лхагдором, досточтимыми Барри Керзиным, Тензином Приядарши, Робертом Турманом, так и с учеными-буддологами.

Центр буддологии и тибетологии Тувинского госуниверситета регулярно проводит просветительские мероприятия, посвященные вопросам развития буддизма, организует лекции по буддизму для молодежи. В апреле 2023 г. Центр провел круглый стол, посвященный перспективам развития буддийского образования в Туве, в котором приняли участие сотрудники научных, учебно-образовательных учреждений г. Кызыла, а также представители Управления Камбы-ламы Республики Тыва. Обсуждение перспектив развития буддийского образования в Туве стало особенно актуальным в свете открытия нового буддийского монастыря в Кызыле, где будут работать не только местные ламы, но и тибетские. В ходе обсуждения было принято решение о необходимости участия всего научно-образовательного сообщества республики в данном процессе. Кафедра философии ТувГУ берет функции координатора. Поскольку для дальнейшего развития духовной культуры необходима координация действий как руководства духовенства, так и светских научных направлений исследования, то таким координирующим звеном могут стать Центр буддологии и тибетологии при ТувГУ, Центр русской культуры, Центр тувинской культуры, Управление Камбы-ламы Республики Тыва, руководство Кызылской епархии Русской православной церкви. Для этого необходимо проведение ряда круглых столов и семинаров на его базе с привлечением широкого круга заинтересованных лиц — духовенства, преподавателей школ, верующих, молодежи.

Важным событием для всех россиян стало создание в феврале 2022 г. Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям при поддержке Администрации Президента Российской Федерации. Создание Фонда дает возможность буддийским организациям российских регионов сформировать свою систему религиозного образования, совместно с ведущими вузами страны продолжить проведение научных исследований в области буддологии.

На прошедшем в августе 2023 г. в Улан-Удэ I Международном буддийском форуме «Традиционный буддизм и вызовы современности» государственные университеты Бурятии, Калмыкии, Тувы, а также Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» и Агинская буддийская академия создали консорциум вузов «Буддийское образование». Организаторами форума выступили Буддийская традиционная Сангха России, Правительство Республики Бурятия, Фонд содействия буддийскому образованию и исследованиям при поддержке Фонда Росконгресс.

В мае – июне 2023 г. прошел первый конкурс на получение грантовой поддержки по развитию буддийского образования. На основании представленных результатов экспертизы проектов Совет Фонда утвердил победителей трех конкурсных проектов. По конкурсу по поддержке разработки и реализации программ повышения квалификации в области государственно-религиозных отношений по направлению буддизма поддержаны заявки Тувинского государственного университета и Забайкальского государственного университета. 11 сентября в монастыре Тубден Шедруб Линг состоялось торжественное открытие проекта.

Таким образом, можно говорить о том, что процесс возрождения национальной культуры, происходящий в Туве, включает и возрождение религиозных верований. Современные социальные и духовные процессы ведут не только к изменению места религии в обществе, но и влияют на тенденции развития религиозности, на эволюцию современного религиозного сознания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблемы оценки роли и значения религии в истории культуры того или иного народа требует новых подходов. Прогнозируя перспективы эволюции религии, необходимо учитывать, по крайней мере, две взаимосвязанные вещи: характер современного общества и его культурное наследие.

В настоящем исследовании мы постарались дать научный анализ религиозного комплекса в Туве, которому присуще явление синкретизма, характеризующегося прежде всего своим многообразием, наличием наряду с традиционными верованиями — шаманскими и дошаманскими культами — буддийских воззрений. Возникший синкретичный комплекс отличается определенными особенностями, обусловленными специфическими функциями и закономерностью своего развития. Соединение в одну систему различных по своему происхождению религиозных формообразований в Туве в определенный исторический период имело свою специфику — сравнительно мирное сосуществование буддийских и добуддийских культов.

Современный этап развития республики характеризуется радикальными изменениями во всех областях общественной жизни, происходящими на фоне тех кризисных изменений, которые поразили различные сферы духовной культуры. Данная ситуация — не случайное явление, но закономерный результат, ставший итогом всего предшествующего развития. В результате многолетнего воздействия марксистско-ленинской идеологии в сознании людей выработались определенные системы ценностей и идеалов. Крах этих иллюзий привел к значительным изменениям — чувству гордости за грандиозные свершения, уверенности в исключительной правильности выбранного курса, веры в светлое будущее претерпело поразительную метаморфозу и трансформировалось в свою крайнюю противоположность. Но подобная ситуация связана не только с этими процессами. Разрушение старых ценностей и традиций, кристаллизация которых происходила на протяжении длительной истории, начавшееся

в 30-е годы прошлого века в Туве, в целом привело к такой ситуации, когда человек не только не знает, что ему нужно и что он может делать, но и что он хочет: К чувству неполноценности добавляется ощущение утраты смысла жизни и духовной опустошенности.

Анализ современного состояния религиозного комплекса в Туве, выявление особенностей развития религиозности, тенденций ее воспроизводства невозможен без исследования тех процессов, которые происходили в первые годы после Народной революции в Туве (важным событием в этом контексте было проведение I Всетувинского съезда лам в 1928 г.), когда была создана редкая ситуация лояльного сосуществования религиозных и государственных институтов. Во многом насильственный характер секуляризации 30-х годов не мог не отразиться на состоянии культуры тувинского народа. Была объявлена несостоятельной и реакционной роль религии в истории культуры тувинцев, нравственного развития личности, т.е. во всех сферах духовного бытия общества.

Именно поэтому в настоящее время наиболее актуальной является проблема поиска национально-специфической модели духовности народа, вследствие чего закономерно встает вопрос о религии как одном из путей развития духовности.

Процесс возрождения национальной культуры в Туве включает и возрождение религиозных верований. Современные социальные и духовные процессы ведут не только к изменению места религии в обществе, но влияют и на тенденции развития религиозности, на эволюцию современного религиозного сознания.

Религия — сложное социокультурное явление. На всем протяжении своей истории и до сих пор она тесно связана со всеми сторонами общественной жизни. Связь эта — двусторонняя. С одной стороны, религия порождена социальными условиями жизни людей, с другой — она оказывает обратное воздействие на эти условия и на все сферы социальной жизни. Изменения, происходящие в Туве, отразились и на религиозном комплексе. Сложные перестроечные события 90-х годов прошлого века, приведшие к возрастанию интереса к новым религиозным формам, сменились процессами, связанными с возрождением традиционных религиозных верований — шаманизма, буддизма, православия. Сегодня мы можем говорить о том, что дальнейшее развитие духовной культуры Тувы будет представлять собой поступатель-

ный процесс, включающий в себя единство традиционных религиозных представлений, связанных с вопросами морально-нравственного воспитания молодежи, просветительской деятельности как сакральных институтов, так и светских. Только совместным усилиями общество сможет сохранить свою целостность и поступательное движение вперед.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абаев Н.В. Соотношение понятий «хор» и «тенгри» в этнокультурной и религиозно-философской традиции народов Саяно-Алтая // Мункуевские чтения-2: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Н.Ц. Мункуева. — Улан-Удэ, 2004. — Ч. 2. — С. 162–179.

Абаев Н.В., Хертек В.А., Хертек Л.К. «Белая вера» («Ак-Чаян») в этнокультурной традиции тувинцев // Кадын (Кызыл). — 2003. — № 1. — С. 6–9.

Абаев Н.В., Хомушку О.М., Бичелдей У.П. Буддизм в Центральной Азии: история, основы учения и культура. — Кызыл, 2013.

Акматова Р. Тотемизм — специфическая форма персонификации природы // Современность: философские и правовые проблемы. — Бишкек, 1997.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1980. — 317 с.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. — Новосибирск, 1984. — 233 с.

Анайбан З.В., Маннай-оол М.Х. Происхождение тувинцев. История вопроса [Электронный ресурс] // Нов. исслед. Тувы. Электр. журнал. — 2013. — № 3. — URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_19/6487-anayban-mannayool.html

Аракчаа К.Д. Слово об аржаанах Тыва. — М., 1995.

Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. — Новосибирск, 1982. — 222 с.

Аранчын Ю.Л. Долгий путь к правде (к истории возникновения судебного процесса 1938 г. в Туве): исторический очерк // Тувин. правда. — 1990. — № 42.

Арсенкин В.К. Кризис религиозности и молодежь. Методологические аспекты исследования. — М., 1984. — 263 с.

Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. — М., 1972. — Т. 2. — С. 8–30.

Байыр-оол М.С. Трагическая судьба ученого Лопсан-Чинмита // Башкы. — 2020. — Октябрь.

Бакаева Э.П. Красношапочный ламаизм у калмыков (некоторые данные по истории вопроса) // Обычаи и обряды монгольских народов. — Элиста, 1989.

Бакаева Э.П. Ламаизм в Калмыкии 17 — начала 20 в. (историко-этнографическое исследование). — М., 1989. — 223 с.

- Басилов В.Н.** Избранники духов. — М., 1984. — С. 64.
- Беляева Е.В.** Исторические типы религиозного синкретизма // Весн. Брэсцкага ун-та. Сер. гуманітарных і грамадскіх навук. — 2008. — № 4 (35). — С. 21–26.
- Бичелдей У.П.** I буддийский съезд лам Тувинской Народной Республики по материалам научного архива ТИГПИ // Материалы юбилейной V научно-практической конференции с международным участием, посвященной 100-летию образования Тувинской Народной Республики: Ермолаевские чтения. — Кызыл, 2021. — С. 90–101.
- Богораз-Тан В.Г.** Чукчи: Ч. 1. — М., 1934.
- Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.** Энциклопедический словарь. — СПб., 1900. — Т. 30. — С. 34.
- Буддизм:** проблемы истории, культуры, современности. — М., 1990. — Ч. 1. — 320 с.
- Буддийское искусство и иконография Тувы:** собрание Национального музея Республики Тыва (каталог) // Национальный музей имени Алдан-Маадыр Республики Тыва. — Кызыл: Национальный музей им. Алдан-Маадыр, 2020. — 27 с.
- Бурнакова Л.Ю.** Шаманские песнопения в музыке хакасских композиторов // Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий. — Абакан, 2002. — С. 112.
- Вайнштейн С.И.** Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографический очерк. — М., 1961. — 373 с.
- Вайнштейн С.И.** Тувинское шаманство. — М., 1964.
- Вайнштейн С.И.** Мир кочевников центра Азии. — М., 1991. — 296 с.
- Васильев Л.** История религий Востока. — М., 1983.
- Владимирцов В.Я.** Тибетские театральные представления. — М., 1923. — Кн. 3. — 99 с.
- Вопросы истории ламаизма в Калмыкии:** сб. ст. / под ред. Н.Л. Жуковской. — Элиста, 1987. — 130 с.
- Гайденок В.П., Смирнов Г.** О предмете религиозной философии // Обществ. науки и современность. — 1996. — № 1.
- Гараджа В.И.** Социология религии. — М.: Наука, 1995.
- Герасимова К.М.** О структуре традиционной духовной культуры по материалам тибетских медицинских источников // Традиционная культура народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1986. — С. 33.
- Герасимова К.М.** Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. — Новосибирск: Наука, 1989.
- Глаголев С.** Из чтений о религии. — Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905. — 145 с.
- Грумм-Гржимайло Г.Е.** Западная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1926. — Т. 3, вып. 1. — 141 с.
- Дашиев Д.Б.** Некоторые социально-психологические аспекты культа наставника (по тибетским источникам) // Психологические аспекты буддизма. — Новосибирск, 1991. — 177 с.

Даржаа А. Достоин ли памятник Лопсан-Чимит? — <https://www.tuva.asia/news/tuva/3767-lopsan-chimit.html>

Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (соц.-психол. анализ). — Воронеж, 1984. — 184 с.

Денокаров К. Закончилось ли противостояние науки и религии // Обществ. науки и современность. — 1996. — № 4.

Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии: опыт анализа религиозной политики Правительства Российской империи (середина 17 — начало 20 вв.). — Элиста, 1995.

Доусон К. Религия и культура. — СПб.: Алетейя, 2000. — 282 с.

Дулевич А.И. Опыт миссионерской деятельности Кызылской епархии // Духовные ласточки. — 2020. — Т. 6. — С. 25–26.

Дьяконова В.П. Цам у тувинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX вв. — Л.: Наука, 1971. — Вып. 37. — С. 113–129.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — 164 с.

Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. — Л., 1977. — 195 с.

Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение, и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). — Л., 1979. — С. 150–180.

Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.). — Л.: Наука, 1981. — С. 129–164.

Дэвлет М.А. Листы каменной книги Улуг-Хема. — Кызыл, 1990. — 120 с.

Елохина Ю.И. Особенности тувинского буддийского искусства и живописного стиля в тангка // Искусство Евразии. — 2019. — № 3 (14). — С. 258–269.

Ерасов Б. Культура, религия, цивилизация. — М., 1990. — 205 с.

Ермакова Т.В. Исследования буддизма в России // Восток. — 1995. — № 5.

Ефимов Д.А. Аспекты рецепций иногенных культурно-религиозных элементов в комплексном подходе к исследованию // KANT. — 2021a. — № 4 (41). — С. 145–151.

Ефимов Д.А. Синкретизм в контексте антиномии традиций и новаций // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2021b. — Т. 10, № 2A. — С. 158–171.

Ефимов Д.А. К вопросу о субституции термина «синкретизм» // Современная наука: актуальные пробл. теории и практики. Сер. «Познание». — 2020. — № 12. — С. 182–187.

Жамбалова С.Г. Космологические представления бурят // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. — Улан-Удэ, 1999. — С. 66.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М.: Наука, 1977. — 200 с.

Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты // Буддийский мир. — М., 1994. — С. 6–16.

Замятин Д. Геокультура: образ и его интерпретации // Вестн. Евразии. — 2002. — № 2. — С. 5–17.

Идиатуллов А.К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Идиатуллов Азат Корбангаиевич. — Чебоксары: Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова, 2010. — 23 с.

История Тувы. — М., 1964. — Т. 2. — 430 с.

Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). — М.: Мысль, 1984. — 222 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. — Кызыл, 1995.

Кенин-Лопсан М.Б. Культ неба в алгышах тувинских шаманов и в древнетюркских надписях в честь Кюль-Тегина // Письменное наследие тюрков: Материалы Международного симпозиума, посвященного 110-летию дешифровки орхон-енисейской письменности и 100-летию выхода в свет труда Н.Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка». — Кызыл, 2003. — С. 13.

Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец 19 — начало 20 в. — Новосибирск, 1987.

Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. — Кызыл, 1993. — С. 60.

Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. — Кызыл, 2002.

Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. — Кызыл, 2006.

Кисель В.А. Тува в современном мире (взгляд стороннего наблюдателя) // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. — СПб., 2005. — С. 144–151.

Ключевский В.О. Соч. — М., 1956. — Т. 1, ч. 1. — С. 305.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. — М., 1981. — С. 124.

Конталева Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей // Религиоведение. — 2017. — № 4. — С. 62–78.

Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социол. исслед. — 1990. — № 5.

Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. — Чебоксары, 1974.

Кулаков И.Ф. Проблема неошаманизма в современном научном дискурсе // Журн. философ. исслед. — 2017. — № 3. — С. 29–39. — URL: <https://naukaru.ru/ru/nauka/article/17604/view> (дата обращения: 13.04.2022).

Кулик В.С. О структуре первобытной религии // Вопр. философии и социологии. — Л., 1969. — Вып. 1. — С. 60.

Ламажаа Ч.К. Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность // Нов. исслед. Тувы. — 2019. — № 3. — С. 34.

- Леви-Стросс К.** Структурная антропология. — М., 1980.
- Лемешко Л.Г.** Теоретические и научно-практические аспекты критики религиозного синкретизма (на материалах Северо-Осетинской АССР): автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Л., 1974.
- Лобазова О.Ф.** Противоречия и тенденции развития религиозности современного российского общества // Вестн. МГУ. Сер. «Философские науки». — 2009. — № 2. — С. 97–104.
- Маннай-оол М.Х.** Тувинцы: происхождение и формирование этноса. — Новосибирск, 2004.
- Маторин Н.М.** Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. — М., 1929.
- Мижит Л.С.** Триадичные образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев // Учен. зап. ТИГИ. — Кызыл, 2002. — Вып. 19. — С. 247–257.
- Моллеров Н.М., Самдан А.А.** Камбы-лама Ондар Лопсан-Чамзы (1857–1930): основные вехи исторической биографии // Нов. исслед. Тувы. — 2022. — № 3. — С. 116–134.
- Молодцова Е.Н.** Тибет: сияние пустоты. — М.: Новый Акрополь, 2013. — 344 с.
- Монгуш М.В.** Ламаизм в Туве (историко-этнографическое исследование): дис. ... канд. ист. наук. — М., 1989.
- Монгуш М.В.** Ламаизм в Туве (историко-этнографический очерк). — Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1992. — 126 с.
- Монгуш М.В.** История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). — Новосибирск, 2001.
- Монгуш М.В.** Эволюция шаманской традиции в Республике Тува [Электронный ресурс] // Культурол. журн. — 2014. — № 1. — URL: http://www.cr-journal.ru/files/file/05_2014_14_31_14_1401273074.pdf
- Монгуш А.В.** Православие в Республике Тыва на современном этапе // Народы и религии Евразии. — 2021. — Т. 26, № 1. — С. 148.
- Никольский Н.М.** История Русской церкви. — М., 1934.
- Ондар И.О., Карелина Е.К.** Буддизм в культуре и искусстве Тувы (на примере мистерии Цам) // Междунар. исслед. журн. — 2015. — № 7 (38). — С. 76–80.
- Очур В.Ч.** Великий Октябрь и Тува. — Кызыл, 1964. — 55 с.
- Паркачев А.Л., Письменная Т.Г.** Современное положение христианства в Республике Тува // Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития этноконфессиональных отношений: Материалы III Всероссийской научной конференции / под ред. Т.Г. Письменной, А.Н. Рябикова. — Славянск-на-Кубани, 2017. — С. 103–107.
- Пименова К.В.** Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов // ЭО. — 2007а. — № 4. — С. 86–100.
- Пименова К.В.** Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы): автореф. дис. ... канд. ист. наук. — 2007б.
- Пиннекер Е.В.** Минеральные воды Тувы. — Кызыл, 1968. — 105 с.

Позднеев В.А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. — Т. 16. — СПб., 1887. — 392 с.

Полонская Л.Р. Восток: проблема соотношения религиозного и светского // Религия и секуляризация на Востоке. — М.: Наука, 1993. — 32 с.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. — 1983. — Вып. 3.

Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. — М., 1969.

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. — Т. 3: Конец XX — начало XXI в. / отв. ред. П.К. Дашковский. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2017. — 190 с.

Религиозные практики в современной России: сб. ст. / под ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. — М.: Нов. изд-во, 2006. — 298 с.

Религия и политика в посткоммунистической России // Вопр. философии. — 1992. — № 7.

Религия и церковь в современную эпоху. — М., 1976. — Разд. 2.

Руткевич Е.Д. Религиозность русского населения: сдвиги и тенденции // Массовое сознание и массовые действия. — М., 1994. — С. 49–67.

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. — Новосибирск, 1992. — 176 с.

Сафронова Е.С. К вопросу об истоках государственности и распространения буддизма у тувинцев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2009. — № 3.

Сгибнева О.И. Религиозная ситуация: основные параметры исследования // Социология религии в обществе Позднего Модерна: Материалы Четвертой Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. — Белгород: ИД «Белгород», 2014. — С. 89–93.

Сердобов Н.А. Народное образование в Туве. — Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1953. — 136 с.

Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. — Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1971.

Соловьев В. Соч.: В 2 т. — М., 1989.

Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX в. — Л., 1978. — С. 308–309.

Спиркин А. Происхождение сознания. — М., 1960. — С. 263.

Сузукей В.Ю. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. — Кызыл, 1989. — С. 94–107.

Сумба Р.П. Шаманские тексты на тибетском языке в фондах национального музея им. Алдан-Маадыр // Убсу-Нурская котловина как индикатор биосферных процессов в Центральной Азии: Материалы VIII Междунар. Убсу-Нурского симпозиума (26–30 июля 2004 г., Кызыл). — Кызыл: ТуВИКОПР СО РАН, 2004. — С. 236–238.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. — М., 1988.

Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. — Новосибирск: Наука, 2006. — 213 с.

Татаринцева М.П., Стороженко А.А. Конфессиональный ландшафт старообрядцев часовенного согласия в Енисейской Сибири в XX — начале XXI в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции,

русские и зарубежные связи: Материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. — Улан-Удэ, 2021. — С. 121–129.

Тензин Ч.М.-Х. Буддизм в духовной жизни тувинского общества // Вестн. Бурят. гос. ун-та. — 2018. — Т. 1, № 3. — С. 87–93.

Токарев С.А. Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1990. — 622 с.

Трефилов В.А. Влияние религии и атеизма на становление социалистической нации и развитие национального самосознания (На материалах Удмуртской АССР): дис. ... на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. — М., 1983.

Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 года (Издание Научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем). — М., 1933.

Угринович Д.М. Введение в религиоведение. — М.: Мысль, 1985. — 270 с.

Унрау В.В. Религиозность в современной России // Евраз. журн. регион. и полит. исслед. — 2009. — № 40 (178). — С. 62–68.

Урсинович С.Л. Религия туземных народностей Сибири. — М., 1930. — 135 с.

Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социол. исслед. — М., 2005. — № 6.

Фромм Э. Ситуация человека — ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

Фурман Д.Е., Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века. — М.: Огни, 2006.

Харитонов В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. — 2004а. — № 2. — С. 99–118.

Харитонов В.И. Возрождение шаманизма: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этносы Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее: Материалы Междунар. науч.-практ. конф.: В 2 ч. — Красноярск, 2004б. — Ч. 2. — С. 76–83.

Харитонов В.И. Трансформации шаманизма в современной России, или куда мы идем с чудачком? // Сиб. ист. исслед. — 2020. — № 2.

Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. — М.: Наука, 1998. — 177 с.

Хомушку О.М. Буддийские и добуддийские культы народов Саяно-Алтая // Мир психологии. — 2006а. — № 1 (45). — С. 161–169.

Хомушку О.М. Религиозный синкретизм у народов Саяно-Алтая: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — М.: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2006б.

Хомушку О.М. Особенности традиционного мифологического мышления народов Саяно-Алтая // Вестн. Тувин. гос. ун-та. Соц. и гуманитар. науки. — 2009. — № 1. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-traditsionnogo-mifologicheskogo-myshleniya-narodov-sayano-altaya> (дата обращения: 04.11.2023).

Хомушку О.М. Религиозные традиции народов Саяно-Алтая как фактор формирования этноэкологической культуры // Мир науки, культуры, образования. — 2013. — № 6 (43). — С. 489–492.

Хомушку О.М. Хомушку К.-С.Е. — выдающийся врач, просветитель, человек // Вестн. Тувин. гос. ун-та. Социал. и гуманитар. науки. — 2016. — № 1 (28). — С. 184–187.

Хомушку О.М. Древние архетипы как способы мифологического мышления народов Саяно-Алтая // Вопросы современной науки. — М.: Общество с огр. ответств. «Интернаука», 2021. — Т. 69. — С. 20–34.

Чагин Б.А. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX в. — Л., 1978. — С. 308–309.

Шабаев М.Г. Очерки истории здравоохранения Тувы. — Кызыл, 1975.

Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. Из опыта идейно-политической работы ТНРП по воспитанию трудового братства на идеях ленинизма в 1922–1944 гг. — Кызыл, 1972.

Шойгу К.С. Перо черного грифа. — Кызыл, 1998.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. — Л., 1936.

Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 84 с.

Юнг К. Структура психики и процесс индивидуации. — М., 1996. — 105 с.

Яблоков И.Н. Социология религии. — М., 1979.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. — Минусинск: Типография В.И. Корнакова, 1900. — 334 с.

Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах // Изв. Краснояр. подотд. ВСОРГО. — 1902. — Т. 1, вып. 3.

Greeley A. A religions revival in Russia? // J. for the science study of religion. Wash. — 1994. — Vol. 33, N 3. — P. 253–273.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА	5
ВВЕДЕНИЕ	6
Глава 1	
АВТОХТОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ	11
Глава 2	
РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНО-СИНКРЕТИЧНОГО КОМПЛЕКСА	31
Проникновение буддизма в Туву	31
Буддийские атрибуты	40
Тувинское духовенство	41
Образование в монастырях	43
Глава 3	
ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗА- ЦИЙ В ТУВИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ	54
Глава 4	
ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНО- ШЕНИЙ В 1944–1990 гг.	83
Глава 5	
РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ТУВЕ С 90-х ГОДОВ XX в. ПО НАСТО- ЯЩЕЕ ВРЕМЯ	95
Современная картина религиозной жизни в Туве	95
Буддийские религиозные организации	98
Шаманизм	113
Русская православная церковь	116
Старообрядческая церковь	118
Распространение протестантизма в Туве	119
Новые религиозные движения	124
Глава 6	
ТЕНДЕНЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗ- НОСТИ	140
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	164
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	167

Научное издание

Хомушку
Ольга Матпаевна

**РЕЛИГИИ В ТУВЕ
ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Редактор *Т.А. Никитина*
Художественный редактор *Л.В. Матвеева*
Художник *Н.А. Ларишина*
Технический редактор *Н.М. Остроумова*
Корректоры *И.Л. Малышева, Л.А. Анкушева*
Оператор электронной верстки *Р.Г. Усова*

Подписано в печать 23.05.24. Формат 60×90 1/16.
Усл. печ. л. 11,0+1,0 вкл. Уч.-изд. л. 12,0. Тираж 500 экз.
Заказ №

ФГБУ «Издательство «Наука»
630008, Новосибирск, ул. Тургенева, 167
rednauka@yandex.ru

8 (383) 343-35-45, 309-27-34 (главная редакция)
8 (383) 344-33-75, 309-27-36 (редакция естественно-
научной литературы)
8 (383) 344-33-75, 309-27-36 (редакция гуманитарной
литературы)

Сайт издательства <https://naukapublishers.ru>
Сайт интернет-магазина «Академкнига»
<https://naukabooks.ru>

Отпечатано в ФГБУ «Издательство «Наука»
(Типография «Наука»)



**Хомушку
Ольга Матпаевна**

Доктор философских наук, профессор, ректор Тувинского государственного университета. Известный специалист в области религиоведения, истории и культуры народов Сибири и Центральной Азии. Одна из разработчиков концепции религиозного развития народов Саяно-Алтая в исторической ретроспективе. Сфера научных интересов – широкий спектр тем и сюжетов, способствующих пониманию поликонфессиональной ситуации в Республике Тыва и соседних регионах. Автор и соавтор 107 научных работ, в том числе 6 монографий, 10 учебно-методических пособий.



НАУКА

— 1727 —

ISBN 978-5-02-041542-3



9 785020 415423