



О. М. ХОМУШКУ

РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ
КУЛЬТУРЫ ТУВИНЦЕВ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

О. М. ХОМУШКУ

РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ ТУВИНЦЕВ

МОСКВА
1998

ПИБ

Ответственные редакторы серии: В.А. Тишков,
С.В. Чешко

Ответственный редактор выпуска: И.А. Аверин

Рецензенты: кандидат культурологии Н.В. Шабуров,
кандидат исторических наук М.В. Монгуш

Редакционно-издательская группа:
С.С. Крюкова, Г.А. Носова, Е.А. Пивнева

Издается при финансовой поддержке Министерства культуры и кино Республики Тыва

ISBN 5-201-00947-6

© Институт этнологии и антропологии РАН. Координационно-методический центр «Народы и культуры», 1998

© О.М. Хомушку, 1998

ОТ РЕДАКЦИИ

Серии «Российский этнограф» и «Библиотека Российского этнографа» основаны в 1993 г. доктором исторических наук Ю.Б. Симченко.

«Библиотека Российского этнографа» является изданием самого широкого профиля. Кроме академических работ в нем публикуются этнографические очерки, путевые замётки, архивные документы и другие материалы, представляющие интерес для этнологической дисциплины.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Традиционные религиозные верования.....	12
Глава 2. Распространение ламаизма и возникновение религиозно-синкретического комплекса.....	36
Глава 3. Эволюция религии и религиозных организаций в период Тувинской Народной Республики.....	63
Глава 4. Особенности государственно-церковных отношений (1944-1990 гг.).....	97
Глава 5. Современное состояние религиозности в Туве.....	108
Глава 6. Тенденции и перспективы развития религиоз- ности.....	138
Заключение.....	172
Summary.....	175

Введение

Сложные процессы изменений в политической, экономической, социальной и духовной жизни заставляют по-новому посмотреть на многие религиозоведческие проблемы. Являясь своеобразным способом освоения человеком мира, религия выступает той составной частью культуры, которая постоянно в процессе своего 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 места в системе общественных явлений. Изучение конкретных религиозных систем различных этносов, открывает возможности для такого осмысления.

Проблема сохранения и воспроизводства культуры, всех ее достижений волнует в настоящее время многих. Что такое культура вообще? Это, прежде всего совокупность тех духовных и материальных ценностей, которые вырабатываются, создаются человечеством постоянно. С полным правом мы относим сюда и религию. Поэтому 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. Собственно говоря, процесс идеологизации всего, что было связано с религиозным комплексом (включающим в себя не только религиозные отношения, но и культ, организации), происходивший в Туве, привел к утрате значительной части национальной культуры тувинцев.

Являясь составной частью культуры, религия всегда занимала в жизни простого человека очень важное место, другое дело, что это не всегда осознавалось. Именно здесь получило свое развитие сплетение ламаистско-шаманских

ритуалов, причем это был не простой процесс поглощения одной, стадияльно более развитой религией, местных верований, но достаточно равноправное сосуществование мировой религии и языческих верований, что само по себе достаточно уникально.

Изучением эволюции религии, феноменов религиозного синкретизма, присущих религиозным формообразованиям, занимались многие зарубежные философы, религиоведы, этнологи и историки культуры (К.Леви-Стросс, Э.Тайлор, М.Элиаде и др.)(1). В работах этих авторов анализируется большая конкретно-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, т.к. 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(2).

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 эти условия. Говоря об эволюции религии, мы, прежде всего, имеем в виду процесс изменения содержания, структуры старой системы и образование новой, имеющей субординацию своих элементов, что происходило и в Туве (от традиционных религиозных верований до возникновения ламаистско-шаманского синкретизма).

Вопросы религиозности населения соотносятся также с проблемой корреляции духовного, религиозного и конкретно-практического, светского. Особую роль в этом плане играет этнический 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.(3). Так, с точки зрения Л.Полонской, 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" (4). 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 предлагаемой работе дается анализ и научная оценка эволюции религиозного комплекса в Туве, показана специфика традиционных религиозных верований, включающих кроме шаманизма различные дошаманские культы (промысловые культы, культы хозяев местности и т.д.), дается характеристика религиозно-синкретичного образования, сло-

жившегося в Туве на основе ассимиляции ламаизма с местными верованиями. На основе социологических исследований, результатов личного наблюдения, работы с информаторами показаны особенности развития религиозного комплекса в республике в последние годы, дана характеристика современного состояния и факторы воспроизводства религиозности, некоторые тенденции ее развития.

Впервые использованы архивные материалы, материалы информационных отчетов о деятельности религиозных организаций в республике с 1944 по 1990 годы - период жесткого контроля и ограничений в регистрации религиозных общин и групп.

При изучении поставленных проблем в работе использовались методы исследования, разработанные отечественными авторами, дающие общую концептуальную основу (5). Кроме того, мы использовали исследования ученых других регионов, этнически родственных Туве (6).

В работах Вайнштейна С.И., Дьяконовой В.П., посвященных тувинским народным верованиям обобщены этнографические и археологические материалы, касающиеся техники шаманского камлания, экстатического общения со сверхъестественным миром, а также комплексного исследования погребального обряда тувинцев. К значительным работам следует отнести монографии Алексеева Н.А., давшего довольно полную картину ранних форм религии народов Сибири (в том числе и тувинцев). Большой этнографический материал содержится в работах Кенин-Лопсана М.Б., раскрывающий богатство и образность многочисленных шаманских мистерий. Монгуш М.В. впервые дает характеристику становления ламаизма в Туве, анализирует значение ламаизма в истории культуры Тувы (7).

Данная работа в определенной степени продолжает исследования историко-этнографического характера по Туве, которые дали общую оценку традиционных религиозных

верований, распространению ламаизма 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 впервые вводятся в научный оборот и достаточно подробно анализируются материалы 1 Всетувинского буддийского съезда, проходившего в Туве в 1928 году и оказавшего большое влияние на общественную жизнь того периода времени.

В работе отмечается односторонний характер оценки религии в отрыве от остальных элементов духовной культуры, когда акцент делается на идеологическое использование религии (в частности, ламаизма в Туве) правящей элитой в своих определенных целях. 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.

Данная работа не претендует на полное освещение всех вопросов, касающихся характеристики религиозного комплекса в Туве, поскольку это сложное и многогранное явление, скорее это попытка дать социокультурный анализ наиболее важных моментов эволюции религиозных ориентаций тувинцев, специфики состояния религиозности в республике с позиций религиоведения, места религии в системе культуры тувинцев. При этом исследование носит междисциплинарный характер, поскольку включает в себя и этно-

графические, и историко-архивные, и социологические материалы.

В настоящий момент назрела необходимость нового осмысления процессов духовной жизни, возможностей влияния религиозных традиций на различные области культуры. Анализ конкретного материала поможет глубже уяснить исследуемую проблему.

Литература:

1. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994, Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1988, Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
2. Greeley A. A religions revival in Russia?//J.for the science study of religion. Wash., 1994, Vol.33,N3,p.253-273, Руткевич Е.Д. Религиозность русского населения: сдвиги и тенденции. // Массовое сознание и массовые действия. М., 1994, с.49-67.
3. Ерасов Б. Культура, религия, цивилизация. М., 1990, Васильев Л. История религий Востока. М., 1983.
4. Полонская Л.Р. Восток: проблема соотношения религиозного и светского. // Религия и секуляризация на Востоке. М., Наука, 1993, с.32.
5. Гараджа В.И. Социология религии. М., Наука, 1995, Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М., 1984, Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения. // Социологические исследования. 1990, N5, Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990, Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979 и др.
6. 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, Герасимова К.М. О структуре тради-

ционной духовной культуры тибетских медицинских источников. // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986, Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, Наука, 1989, Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии: опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина 17 - начало 20 вв.). Элиста, 1995, Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., Наука, 1977, Жуковская Н.Л. Вопросы истории ламаизма в Калмыкии: сб. статей. Элиста, 1987, Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты. // Буддийский мир. - М., 1994, с.6-16 и др.

7. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-Этнографический очерк. М., 1961, Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. М., 1964, Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение, и религиозные культы тувинцев. // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX - нач. 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 - нач. XX в.): сб.ст., 1981, с.138-152, Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. Новосибирск, 1984, 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, Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995, Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. Кызыл, 1992 и др.

Глава 1.

Традиционные религиозные верования.

Традиционные религиозные верования тувинцев уже давно стали предметом исследования ученых - этнографов, историков, философов(1). И если раньше шел процесс накопления сведений о верованиях тувинцев, то в последнее время много внимания стало уделяться теоретическому осмыслению и анализу имеющихся сведений о религиозных представлениях и обрядах.

Итак, что же следует отнести к традиционным религиозным верованиям тувинцев, и вообще, что следует понимать под "традиционными религиозными верованиями"? Чтобы систематика религиозных верований и обрядов носила не абстрактный и искусственный характер, чтобы она вела исследователя к пониманию самой сущности и происхождения религии и отдельных ее форм, систематика эта должна опираться на существенные признаки изучаемого предмета, она должна считаться с естественной и объективной группировкой явлений, с их реальными историческими связями.

Конкретные исследования показывают, что отдельные религиозные верования существуют не в безвоздушном пространстве, но определенным образом связаны между собой, а также с определенными обрядами, то есть с культовой практикой, наконец - и это самое существенное - всегда бывают, связаны с определенными видами деятельности 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.

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

Если поэтому попытаться вскрыть составные части, из которых сложились отдельные исторические религии, - национальные и мировые, то это в значительной мере поможет понять и специфику данной религии. А эти составные части - в конечном счете, есть те традиционные верования и культы, которые были свойственны родоплеменным группам, влившимся в состав данного народа, данной этнической группы. Таким образом, к традиционным 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, и на более поздних ступенях развития - шаманизм(2). Под культом мы подразумеваем, вид религиозной деятельности, объектом в которой выступают осознаваемые в форме религиозных образов силы, господствующие над людьми в их повседневной жизни.

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, явилось 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 века в течение пяти с половиной столетий тувинцы были под властью монгольских феодалов, с середины 18 века - под властью маньчжурской династии Китая.

В административном отношении Тува была разделена на четыре кожууна (Тесингольский, Хемгольский, Тожинурский, Хубсугулнурский)(3). В свою очередь кожуун делился на сумоны и арбаны (более мелкие административные единицы). Разделение Тувы на сумоны, кожууны и арбаны было на основе родоплеменного деления, т.к. сумон, например, назывался или именем группы, из которой он состоял, или именем одной из входящих в него групп.

Общее самоназвание тувинцев, являющееся одним из существенных показателей сложения народности, отразило процесс этнической и территориальной консолидации(4). В начале 20 века в литературных источниках тувинцы именовались либо сойотами, либо урянхайцами. Обобщенное название "сойоты" (множественное число в монгольском языке от слова - сойон) Яковлев Е. связывал с именем Саянской земли и племени саянов (соянов)(5). Г.В.Ксенофонов считал слово "урянхай" по происхождению тунгусским, означающим "олень", Г.Н.Потанин связывал имя Урянхай (Уранга, Урянх) со словом медведь(6). И все же, по справедливому замечанию Сердобова Н.А., "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"(7). Укрепление же феодальных отношений, территориальных связей содействовало распространению и закреплению этнонима тыва-кижи (букв.- тувин-

ский человек), что произошло примерно в 18 - начале 19 века (8).

Основной отраслью хозяйства тувинцев было скотоводство, земледелие же (прежде всего в долинах рек Хемчика и Улуг-Хема), 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-олeneводоов - 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, «жилище всегда освящено в силу того, что оно представляет собой *imago mundi* (лат.- картина, образ мира), а мир есть божественное творение» (9). 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 двенадцатилетнего животного цикла (10).

Специфика образа жизни, обусловленная 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 обществен-

ного 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 нечеловеческое 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)(11). У тувинцев-тоджинцев существовало поверье, что на погоду могут влиять определенные камни. Такие камни "находили" в зобу глухаря или животных. Такой камень хранился, завернутым в материю(12). Считалось, что владелец камня, прибыв на место охоты осенью, мог вы-

звать 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 индивидуальные, но и коллективные моления, также сопровождаемые различными подношениями для умиловления хозяина местности.

Так, у тувинцев-тоджинцев было принято следующее обращение: к оваа, расположенному на священной горе, направлялись ночью. Собиралось много народу, 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 три дня. Сберегай мою жизнь, чтобы мы жили благополучно. Как утренняя заря, как луч восходящего солнца(13). Таким образом, почитание духов-хозяев гор, горных перевалов являлось 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.

ми. Вполне естественным было, поэтому обращение человека 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 зависело 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 действо 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 недалеко от родника, то шаманы объединяли в одно - моление воде и дереву"(14). 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 да-

вал 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.

Наряду с этим у тувинцев существовали также обряды и поверья, связанные с тотемистическими представлениями и понятиями. Так, у отдельных родовых групп тувинцев-тоджинцев были различные тотемы - лебедь, орел, и т.д. «В старину, если находили тотем мертвым, обходили его подалее. Увидев птицу-тотем, молодые женщины повязывали голову платком и убегали прочь, т.е. соблюдали обычай избегать мужчин - старших кровных родственников мужа»(15). 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, которое, как предполагалось, стояло 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 озера Кара-Холь, при исполнении магического обряда для изменения погоды, заклинание начиналось следующим образом:

Кайракан, Кайракан, Кайракан!

Алас, Алас, Алас! (16).

Необходимо выделить среди ранних религиозных верований промысловый культ, поскольку он имеет определенное значение, особенно у той группы 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, а 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 (17).

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 про-

мыслового 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 - небесный мир, Средний мир - земля, Нижний - подземный мир. По замечанию Кляшторного С.Г., "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" (18). 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 (19). 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 (20). Его хозяин Эрлик ловун хаан решал совместно с Курбусту-ханом (хозяином верхнего мира) или Бурханом-

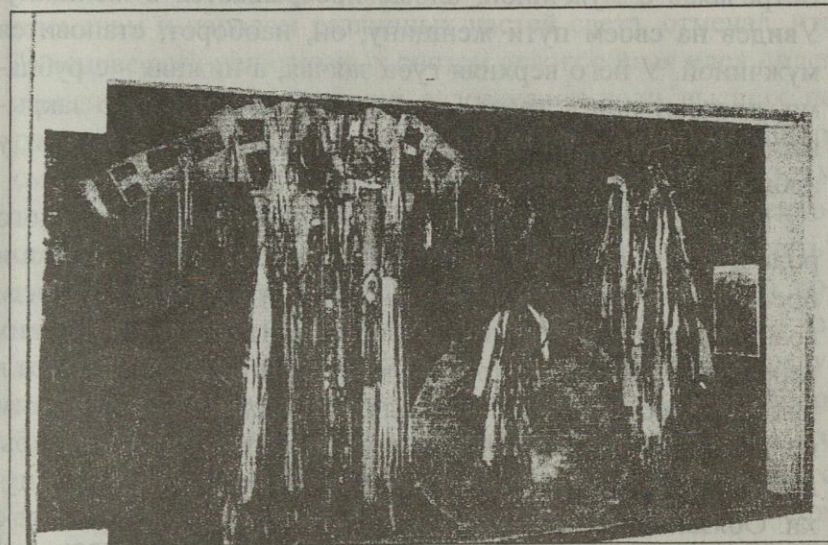
башки, какие души умерших отправлять в ту область подземного мира, где размещаются души хороших людей, а какие - в ту область, где находятся души плохих. Образ Бурхана-башки - более позднего происхождения, поскольку само понятие "бурхан" - присуще ламаистскому вероучению, по сути дела здесь происходит 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 (21). 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 ламаизма в Туве, примерно в 17-18 веке, 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-башки).

Наиболее развитой формой традиционных верований, возникающих на определенном историческом этапе развития, 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 (22). В данной работе мы не будем делать строгого разграничения этих терминов, поскольку это не является нашей целью, а скорее усложнит рассмотрение основных вопросов исследования.



Одежда и атрибуты шамана (Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей). Фото автора.

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 - злых духов, также считаются очень сильными. "Из злых духов, которые постоянно вредят людям, урянхайские тувинцы чаще всего упоминают трех: аза, албыс и шулбус." (Н.Ф.Катанов). 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 (23).

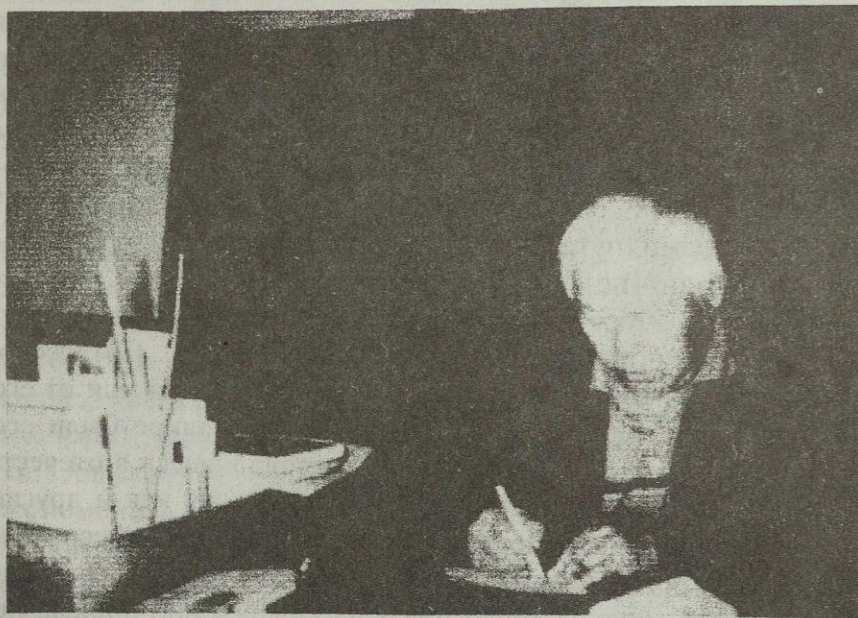
Тувинское шаманство (24) представляет собой одну из форм религиозных верований, характерной особенностью, которой и является особое, экстатическое общение шамана со сверхъестественным миром. По представлениям тувинцев, болезни, несчастья посылаются чертями - аза, поэтому во избежание всех этих несчастий 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, опираясь на знание фактического материала, относящегося к 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" (25). 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 (26). 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, относились к богатой и очень обеспеченной части рода, является ошибочным, поскольку, хотя шаман и брал определенную плату за совершение обряда, но он же 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"(27).

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



Кенин-Лопсан М.Б., доктор исторических наук.
Фото автора.

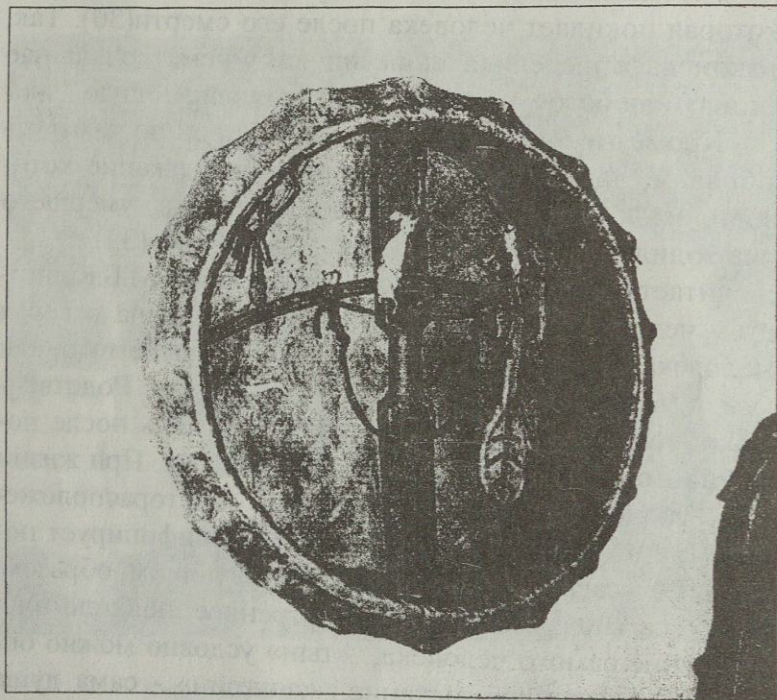
Мировоззренческой предпосылкой для участия шаманов в излечении больных было представление о множественности человеческих "душ", каждая из которых могла покинуть тело человека. По замечанию В.П.Дьяконовой, "при жизни

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"(28). Ю.Л.Аранчин уточняет этот момент, отмечая, что тын и сагыш переходят в момент зачатия от мужчины в плод, женщина при этом дает только помещение для младенца(29). Помимо того, тувинцы верили в наличие "сюнезин", которая покидает человека после его смерти(30). Так, В.П.Дьяконова определила сюнезин как "нематериальную субстанцию любого человека, символизирующую живое"(31). Кроме того, при совершении похорон по ламаистским обрядам, ламой читалась молитва, содержание которой сводилось к просьбе, чтобы душа (сюнезин) умершего человека родилась еще раз доброй в виде ребенка(32).

Как считает знаток тувинского шаманства М.Б.Кенин-Лопсан, у человека есть две души - главная душа и серая душа человека. Серая душа остается в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу. Родственники покойного приглашают шамана на 49 день после похорон, чтобы он изгнал из юрты его серую душу. При жизни же души людей имеют определенное месторасположение(33). 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» является его внутренней характеристикой, и только «сюнезин» есть душа.

Когда от человека по какой-либо причине отделяется душа, то наступает угроза жизни. Для того 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.



Бубен шамана (Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей). Фото автора.

Основная форма взаимоотношений шаманов с духами в виде различных молений и жертвоприношений и борьбы

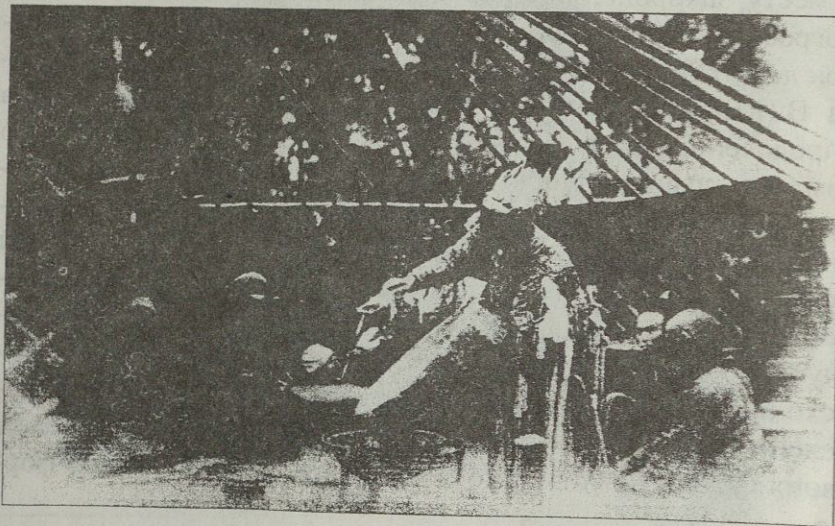
называется в литературе камланием, от тюркского слова "кам" (тув. - «хам») - шаман. Камлать - значит шаманить.

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 шамана, нередко участвуя вместе с ним в самом действе.

Важное место в шаманской ритуальной системе занимают погребальные культы. Сам по себе погребальный обряд включает в себя действия, связанные с верой в переход людей в другой мир, с защитой от возможного нападения духа умершего(34). 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 седьмой и сорок девятый день после похорон, причем, как верно отметила В.П.Дьяконова, "содержание" обряда, устраиваемого в определенные дни после смерти умершего, говорит не о том, что поминают покойного, а том, что в эти дни родственники через шамана разговаривают и прощаются с умершим, отправляющимся в потусторонний мир"(35). 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 седьмой или на сорок девятый день после кончины человека (между этими сроками душа покойного уже вышла из тела, но постоянно находится в доме или возле него, после сорока девяти дней душа человека уходит навсегда от своих родственников), родные умершего приглашают шамана на культовый обряд огня (от кыпсыр). Место огня вы-

бирает 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 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.



Шаман. Спектакль местных артистов. 1925.
Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

После сорока девяти дней, когда проведена встреча шамана с душой усопшего, если кто-то из родных часто болеет, то осенью снова приглашают шамана, он зажигает про-

щальный 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"(36). 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. Справедливо в этой связи замечание Басилова В.Н.: "Мировоззрение шамана было мировоззрением его народа"(37). Может быть именно поэтому в дальнейшем, при распространении ламаизма 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. Так, промысловый культ связан 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 являлись выражением их духовных потребностей, частью их культуры.

Вообще же 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.

Литература:

1. см. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографический очерк. М., 1961; он же. Тувинское шаманство. М., 1964, Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980, Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987 и др.
2. Более подробно о классификации ранних форм религии см.: Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990, с. 14-51.
3. Рукописный фонд ТНИИЯЛИ. д. 330, с. 1, 8.
4. см.: Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 239-240.
5. Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1990, с. 17.
6. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II, с. 663-664.
7. Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 240.
8. там же, с. 241.
9. М.Элиаде Священное и мирское. М., 1994, с. 40.
10. см. Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991, с. 78-93.
11. Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойтах-урянхайцах. Изв. Красноярск. подотд. ВСОРГО. 1902, т. 1, вып. 3, с. 52.

12. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980, с.57.
13. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографический очерк. М., 1961, с.373.
14. Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977, с.195.
15. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980, с.115.
16. там же, с. 55.
17. там же, с. 286.
18. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древне-тюркских памятниках // В кн.: Тюркологический сборник. М., 1981, с.124.
19. Подробнее об этом см.: Дэвлет М.А. Листы каменной книги Улуг-Хема. Кызыл, 1990.
20. см.: Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с.44.
21. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II, СПб, 1883, с.55.
22. Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984, с.7.
23. там же, с.8.
24. Подробнее об этом см.: Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири; Дьяконова В.П. // Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // В кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX вв.). М.: Наука, 1981, с.129-164 и др.
25. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с.3.
26. Басилов В.Н. Избранники духов. с.137.
27. там же, с.24.
28. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. с.45.

29. Аранчин Ю.Л. Исторический путь тувинского народа на пути к социализму. Новосибирск, 1982, с.47.
30. Дьяконова В.П. Погребальный обряд... с.45-46.
31. Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // В кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981, с.163.
32. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с.387.
33. Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов, Кызыл, 1993, с.
34. Подробнее о погребальном обряде см.: Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев, М., 1969, с.371-398, Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
35. там же, с.59.
36. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926, т. III, вып. I, с.141.
37. Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984, с.64.

Глава 2.

Распространение ламаизма и возникновение религиозно-синкретичного комплекса.

Религия, как часть культуры, постоянно эволюционирует, при этом происходит изменение 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(1). 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, - 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"(2).

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

Понятие «религиозный синкретизм»(3) 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.

Начало проникновения буддизма (в форме ламаизма) в Туву относится к 13 веку, археологически выявлены относящиеся к тому времени буддийские памятники. Однако позднее буддизм утратил здесь свое первоначальное влияние и новая волна его распространения относится к концу 16 - началу 17 века, когда в государстве Алтын-ханов буддизм становится официальной религией.(4). 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 ламаистских 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, например, оваа (священное место) - стало поклонением не только хозяину места, но и сооруженному рядом ламаистскому 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 была.

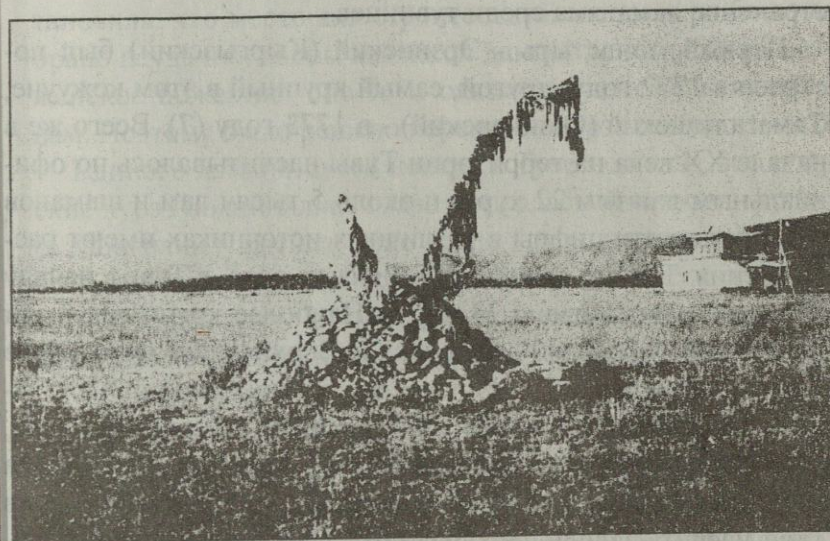
Живучесть шаманизма была связана с наличием сохраняющихся традиций родового строя в условиях развивающегося феодального общества. В свою очередь, в самом шаманизме сохранялись элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Собственно говоря, в истории

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, исследовавшая становление ламаизма 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 первобытнообщинного строя, старые обычаи и верования. Поэтому шаманизм не сразу уступил свое место ламаизму, несмотря на его авторитет и поддержку со стороны светских и духовных феодалов"(5).

Первоначально ламаизм в Туве, видимо, был официальной религией, не совсем понимаемой основной частью населения. Принятие ламаизма являлось в определенной степени политической акцией и было 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, видимо, 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 были не в со-

стоянии самостоятельно усвоить религиозно-философскую концепцию буддизма, поэтому главным методом приобщения простых аратов к буддийскому вероучению были ламы-наставников (6). Центральная идея этих проповедей - "жизнь есть страдание", а избавление от него доступно каждому при вдумчивом практическом применении всех наставлений, которые дают учителя.



Оваа. Фото автора.

В результате трансформации народных верований и культов начинает складываться тувинская форма ламаизма, 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. буддизм основной массы населения.

Центрами распространения ламаизма в Туве стали многочисленные монастыри-хурээ, построенные и содержащиеся на средства населения.

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 году, другой, самый крупный в этом кожууне, Самагалтайский (Оюннарский) - в 1773 году (7). Всего же в начале XX века на территории Тувы насчитывалось по официальным данным 22 хурээ и около 5 тысяч лам и шаманов (8). Причем эти цифры в различных источниках имеют расхождения. Так, по данным Д.Б.Данзын-оола, в Туве к началу XX века существовало 33 хурээ. Наиболее крупными были Эрзинский (около 400 человек) и Верхне-Чаданский Хурээ (более 500 человек)(9). Очур В.Ч. составил свой список хурээ на основе материалов ламаистского съезда 1928 года, воспоминаний О.Ч.Ляндупа и рукописи архива Х.М.Сейфуллина, согласно которому в 1927-1928 годы в Туве насчитывалось 28 хурээ (10). Нам представляется 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.

Согласно данным этнографа Монгуш М.В. (11), 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

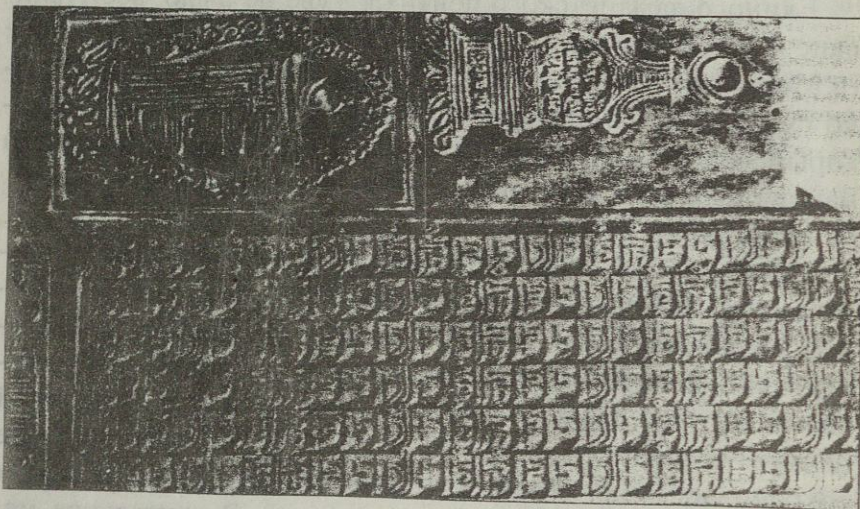
дисциплина среди лам резко ухудшилась, они перестали заучивать тексты священных книг, что сильно обеспокоило Оюна Дажы. Решив, что такое положение может привести к упадку религии, он приказал своим чиновникам и высшим ламам принять все необходимые меры, чтобы устранить подобное явление и не допускать 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.

Единогласного ламаистского центра в Туве не было, все тувинские хурээ подчинялись главе монгольской церкви - хутухте (в Монголии - высшее лицо среди "перерожденных"). 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 настоящий момент безвозвратно утрачены в результате жесткой политики ТНРП (Тувинской народно-революционной партии) в тридцатые годы. Часть предметов культа все же сохранилась, многие из них сейчас находятся в Тувинском республиканском краеведческом музее. Значительное место в коллекции 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 50000 единиц. 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 краеведческого 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.



Матрицы буддийских текстов.
(Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей, поступление из Кызыл-Чыраа хурээ Дзун-Хемчикского кожууна).
Фото Кривдика В. С.

Из буддийской скульптуры сохранились работы из бронзы, меди, железа. По технике изготовления скульптуры очень разнообразны - литые, кованные, чеканные. Размеры -



Будда.
(Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей, из частной коллекции).
Фото Кривдика В. С.

от нескольких сантиметров и более. Будда чаще всего изображается сидящим на пьедестале из лепестков лотоса - символа святости и чистоты. Широко представлены 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



Шестирукий Махакала,
(Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей,
поступление из Кызыл-Чыраа хурээ Дзун-Хемчикского кожууна)
Фото Кривдика В.С.

ранней, шаманской, ориентированной на концепцию трехчленности мира). Не менее важным было изображение бодхисатвы Авалокитешвары (Арьябола), приносящего мир и благополучие в семьи.

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 Сузукей В.Ю. (12), отметим лишь, что музыкальные инструменты в полном составе звучали в основном на больших праздниках, в обычных богослужениях использовали конга - колокольчик, дамбыра - ударный инструмент небольшого размера и т.д.

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 уязвимым 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 годов и трудного, затяжного процесса восстановления в настоящее время.



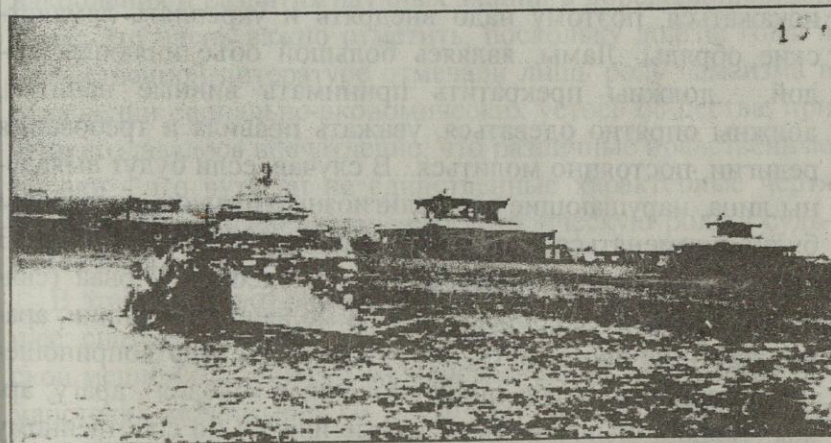
Амитаюс.

(Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей, поступление из Кызыл-Чыраа хурээ Дзун-Хемчикского кожууна).
Фото Кривдика В.С.

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.



Нижне-Чаданское хурээ. 1928 г.

Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.С.

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 обрядов (13). В качестве важного свидетельства институционализации ламаизма в

Туве и его сложного, противоречивого взаимодействия с местными культами приведем отрывки из письма "всеобщинного старшины, имеющего высшее звание и титул из павлиньего пера" (14), "особого руководителя Тувинского кожууна Хемчик-реки": "...в связи с новым, все усиливающимся развитием веры (шажын) в нашей стране, - писал этот высокопоставленный чиновник в 1902 году, - 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 отправок следует руководствоваться данным письмом"(15). Прочитанный документ, во-первых, свидетельствует о росте влияния ламаизма 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 ламаистскую систему.

Образование в монастырях.

В тувинских ламаистских монастырях изучались тибетский язык, грамота, лингвистика, поэтика, ботаника, фармакология, анатомия, физиология, патология, математика, алхимия, астрономия, история, философия (16). Система образования предполагала определенную структуру (17). Монастыри выступали единственным местом просвещения, накопления и развития научных знаний в дореволюционной Туве. Это очень важно отметить, поскольку долгие годы 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 ламства, 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 являлась книга "Чжуд-ши" - "Четыре тантры", или "Четыре книги медицины", в которых были вобраны традиции индийской, китайской и собственно тибетской народной медицины. Для того, 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, являвшихся ведущими врачами, знатоками тибетской медицины, было не так много).

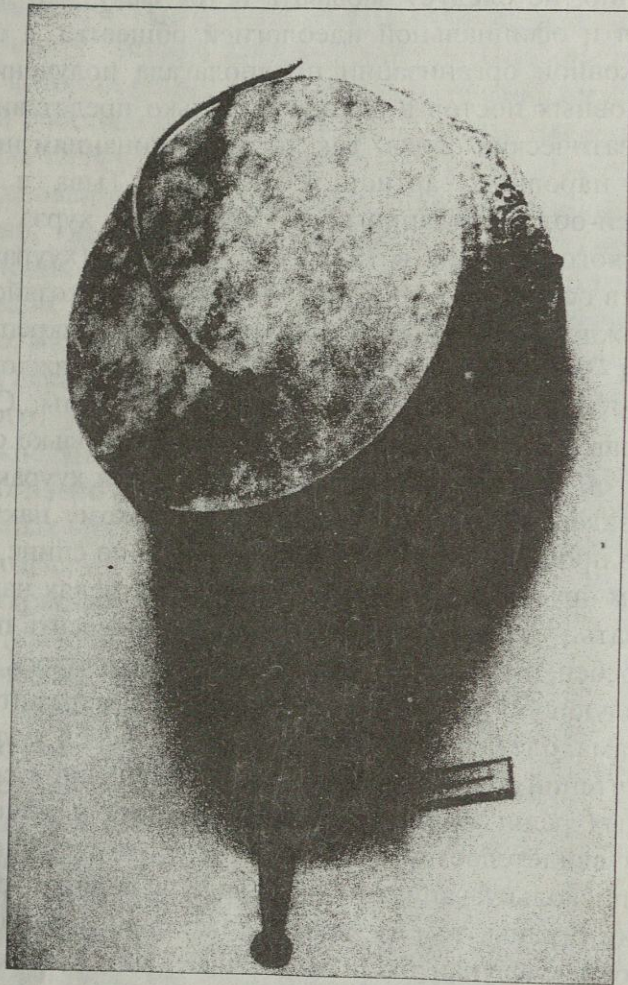
Тувинские эмчи опирались на воззрения тибетской медицины, согласно которым организм строится из семи тканей (основных сил): питательный сок - кровь - мышцы - костный мозг - семя, кроме этого существуют и количественные характеристики состава тела - четыре или пять первоэлементов («земля», «вода», «огонь», «ветер», «небо») и три физиологических фактора (желчь, слизь, ветер) (18). 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 дела в тибетской медицине причудливо переплетались теоретическая информация и практический опыт, с одной стороны, а с другой - культовые моменты (обряды и ритуалы), причем переплетались

настолько тесно, что строгое вычленение затруднительно, кроме того, здесь имеются и определенные философские воззрения на природу болезней.

Конечно, не следует забывать и тот факт, что ламаизм 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 году, ученики (хуураки) выполняли в основном всю домашнюю работу в хозяйстве ламы. У каждого ламы было различное число прикрепленных хуураков - от одного до десяти человек. 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 (19). Конечно 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.

Это обучение в тувинских монастырях являлось начальной церковной школой. Дальнейшее обучение в монгольских монастырях могли продолжить либо дети богатых ро-

дителей, либо очень способные ученики из семей аратов, хотя последним это сделать было значительно труднее.



Кенгирге. Буддийский музыкальный инструмент. (Республиканский краеведческий музей им. 60 богатырей, поступление из Коп-Соок хурээ).

Фото Кривдика В.С.

Кстати, свидетельства социальной неоднородности духовенства встречаются и при описании системы обучения в тибетских монастырях 11 века: «...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 Сэчуна 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» (20). 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 (21), 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 Комбуржу, 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..."(22).

Таким образом, если в доламаистских воззрениях не было такой строгой субординации как по отношению к представителям потустороннего мира, так и в самом социуме, по сути дела, человек сам 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.

Важной стороной ламаизма 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 ламаизма. Религиозные праздники проводились в открытой степи перед зданием монастырей хурээ.



Театрализованное представление «цам».

Фото Савиных В.Н.

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"(23).

Цам - очень яркий религиозный праздник, впитавший в себя не только ламаистские каноны, но, что особенно зна-

менательно, 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 (24).

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, роли докшитских божеств в цаме могли исполнять только ламы высокого посвящения (25), видимо, и здесь соединялась иерархия духовенства и божественного пантеона.

Центральным персонажем цам является владыка ада - Чойджал (тиб.), он же Эрлик (древнеуйгур.) или Яма (древнеинд.). Знаменательно, что ранее Эрлик входил в число небожителей, об этом есть даже упоминание в древнетюркских текстах (26). 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 отмечал, что содержание цам "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" (27). 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 (традиционные религиозные верования), хотя и в переработанном, снятом виде.

Таким образом, к концу 19-началу 20 века 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 вычленить доламаистские элементы. Существовавшая достаточно самостоятельно и в то же время, являясь единым целым сложной социокультурной системы, эти религиозные элементы являлись результатом определенной жизнедеятельности людей, выражением их внутренних потребностей и стремлений. Сама же специфика общественного строя, характеризующаяся социальной разноплановостью, определила своеобразный облик и "многослойную" структуру религиозных верований, которые являлись сложным полисинкретическим комплексом. Здесь происходит

новой, на которой создавалась индивидуальная культура. Поэтому очень важно, чтобы все составные части духовной культуры развивались равномерно, образуя ее целостность. Здесь как раз происходило отождествление национального и религиозного, причем на уровне обыденного сознания это осуществлялось на основе этноконфессионального синкретизма. По справедливому замечанию: "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"(28). Именно через религию происходит передача и фиксация национальных, специфических черт, и этот процесс носит объективный характер.

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.

Литература:

1. см.: Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М.: Мысль, 1984, Элиаде М. Священное и мирское. Издательство МГУ, 1994 и др.
2. Трефилов В.А. Влияние религии и атеизма на становление социалистической нации и развитие национального самосознания (На материалах Удмуртской АССР)//Дисс. на соиск. уч. степени канд. филос. наук. М., 1983, с.21.

3. см., например, работу Капустина Н.С.
4. см.: Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с.172.
5. Монгуш М.В. Ламаизм в Туве (историко-этнографическое исследование)//Дисс. на соиск. уч. степени канд. ист. наук. М., 1989, с.29.
6. 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.-с.67.
7. Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.11, л.175-179.
8. История Тувы. Т.2, М., 1964, с.16.
9. Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.1029, л.16.
10. там же.
11. Монгуш М.В. Ламаизм в Туве, Кызыл, 1992, с.30.
12. Сузукей В.Ю. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл, 1989, с. 94-107.
13. ЦГА Республики Тыва.- Ф.115.- Оп.1.- Ед.хр. 24.
14. Одно из высших отличий чиновников.
15. Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, Д.1067, л.17-18.
16. Шабаетов М.Г. Очерки истории здравоохранения Тувы. Кызыл, 1975, с.42.
17. Подробнее см.: Сердобов Н.А. Народное образование в Туве. Кызыл, 1957, с.14.
18. К.М. Герасимова О структуре традиционной духовной культуры по материалам тибетских медицинских источников.// Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986, с.33.
19. см.: Сердобов Н.А. Народное образование в Туве. Кызыл, 1957, с.14.
20. цит. по: Дашиев Д.Б. Некоторые социально-психологические аспекты культа наставника (по тибетским источникам)//В кн.: Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991, с. 177.

21. Дашиев Д.Б. Некоторые социально-психологические аспекты культа наставника (по тибетским источникам)//В кн.: Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991, с.176.
22. Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.1029, л.12.
23. Позднеев В.А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Т. XVI. СПб, 1887, с. 392.
24. см.: Владимирцов В.Я. Тибетские театральные представления. М., 1923, кн.3, с.99, Дьяконова В.П. Цам у тувинцев.//В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX вв. Вып. XXXVIII. Л.:Наука, 1971, с.113-129 и др.
25. Дэвлет М.А. Листы каменной книги Улуг-Хема. Кызыл, 1990, с.71.
26. там же, с.72.
27. Владимирцов В.Я. Тибетские театральные представления. М., 1923, кн.3, с.99.
28. Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества.//Расы и народы, 2. М., 1972, с. 8-30.

Глава 3.

Эволюция религии и религиозных организаций в период Тувинской Народной республики.

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)(1). Именно поэтому необходимо рассмотрение роли 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 явились результатом общественного развития того времени, без этого анализа картина эволюции религии как социокультурного феномена будет неполной.

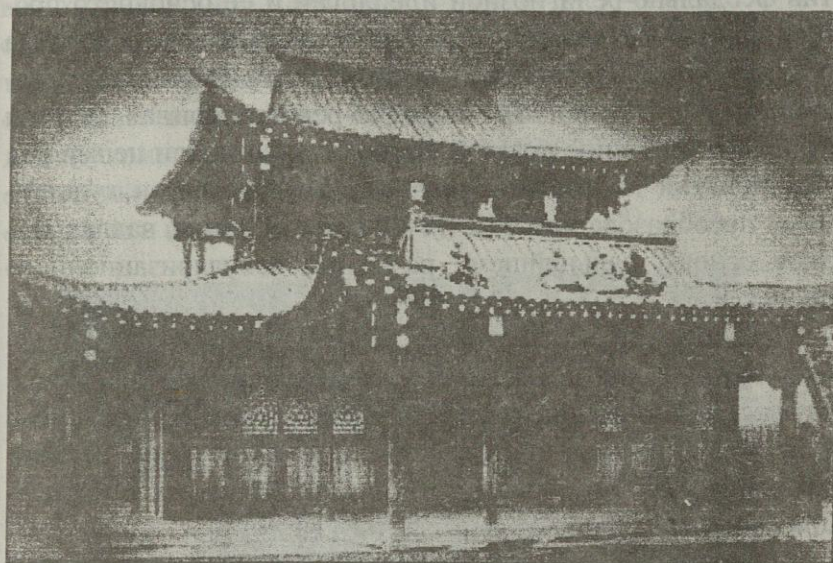
История общественного развития связана также с действием объективной закономерности - секуляризации. В широком социологическом плане - это исторический процесс высвобождения из-под влияния религии различных сторон и уровней общественного бытия и сознания. В зависимости от конкретно-исторических условий интенсивность, сфера действия и темпы секуляризации различны (2).

В Туве процесс секуляризации протекал тоже достаточно сложно и противоречиво. В данной главе мы попытаемся проследить и дать анализ секуляризационным процессам, происходившим в Туве в двадцатые-тридцатые годы, 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 ламаизм являлся официальной идеологией общества, поэтому он не мог не служить средством закрепления государственной власти. Вместе с тем являясь важной частью духовной культуры тувинцев, включаясь в ее обрядово-праздничную сферу, ламаистское верование не могло не отвечать определенным потребностям населения.

Элементы секуляризационного процесса проявлялись и в дореволюционной Туве, недовольство широких слоев населения колониальным и феодальным гнетом приводило к различным формам сопротивления. История Тувы 19 века, 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 феодалов (3). Наибольшую известность получило восстание под руководством арат-бедняка Самбажыка в западных районах Тувы осенью 1883 года, 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 были помещены на перевалах для устрашения народа (4). Но оно оказало значительное влияние на самосознание народа, о чем говорят многочисленные легенды и предания, местные топонимы, отражающие имена руководителей восстания. Так, в народе ходило много легенд о бесстрашии шестидесяти богатырей - алдан-дургунов: "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" (5). Конечно, это выступление против освященной власти имел определенное символическое значение - это был не столько протест про-

тив самой религии, сколько протест против ее официального оформления, а поскольку официально священнослужители являлись как бы частью той ненавистной системы угнетения, то протест против этой системы вылился в неосознанный антиклерикальный протест.



Верхне-Чаданское хурээ. 1928 г.

Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

После победы Народной революции в 1921 году, создания Тувинской народной республики (ТНР) феодалы потеряли свое прежнее влияние, тогда как ламское духовенство сохраняло свои позиции, несмотря на некоторое ослабление в сфере социальной политики. Ламаистские 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 несколько тысяч голов крупного и мелкого скота. Будучи выходцами, из богатых феодальных семей, настоятели монастырей - высшее духовенство - оказывали решающее влияние на нойонов и чиновников (6). Именно это и обусловило то, что борьба против феодально-религиозной идеологии и ее основного пропагандистского центра - ламаистских монастырей стала составной частью антифеодальных задач тувинской революции (7). Тувинская народно-революционная партия (ТНРП) и Народное правительство осуществляли целый ряд мероприятий по социальному, экономическому и культурному преобразованию ТНР (8). Таким образом, закладывались основы дальнейшему развитию секуляризационного процесса.

Освобождались от влияния религии 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 гг. в ТНР было 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 года. 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 четвертом параграфе 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" (9).



Камбы-лама в своей юрте. Чадан, 1928 г.
Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

Таким образом, согласно процитированному четвертому параграфу, низшие слои духовенства, занимавшиеся физическим трудом (выходцы из аратства) уравнивались в правах и обязанностях с остальными гражданами. Это, бес-

спорно, прогрессивное положение давало новые социальные ориентиры рядовым служителям культа, что объективно не могло не влиять на процесс секуляризации. Высшие же 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 говорит 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 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 году Малым Хуралом ТНР был принят закон "Об отделении ре-

лигии от государства", в котором подтверждалась свобода вероисповедания (статья I), отправления религиозных 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"(10). 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, есть данные, что некоторые ламы выступали в качестве разведчиков и связных белогвардейской армии (11). 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 Всетувинский съезд лам (Буддийский со-

бор), состоявшийся весной 1928 года. Примечательным, раскрывающим специфику той политической ситуации, является то обстоятельство, что в этом соборе участвовали члены правительства и ЦК ТНРП.



Лама-лекарь. 1928 г.

Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

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 пер-

вое правительство ТНР (как на руководящих должностях, так и в качестве канцелярских работников), обучались в свое время при хурэ. 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.



Юрта ламы. 1928 г.

Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

Уже в 1927 году 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 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, раздел 2, глава 1), то значительная часть населения как бы отделена и находится почти вне закона». Результатом этого выступления явилось решение о создании



Куулар Дондук (1888-1932 гг.) - учился в Улан-Баторе, был ведущим ламой Чаданского хурээ, имел ученую степень по философии, с 1923 по 1929 года - Председатель Правительства ТНР, расстрелян в 1932 году.
Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

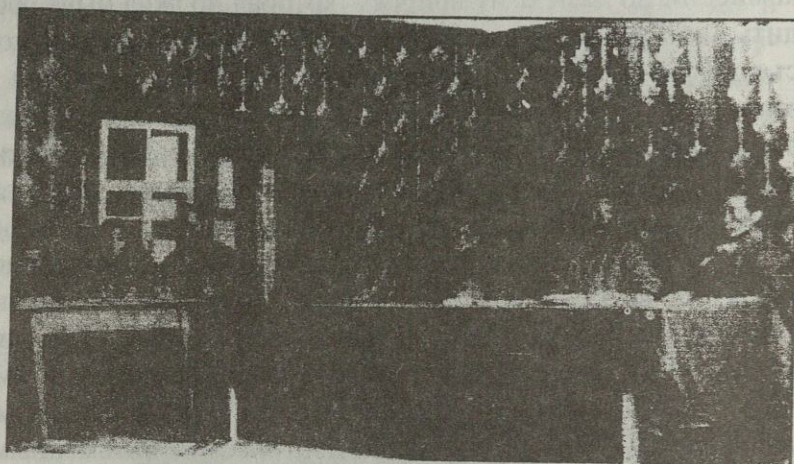
комиссии по ламскому вопросу, которая должна была обсудить возможность проведения всеобщего ламаистского съезда (12) в Туве. Для консультирования правительства по этим вопросам из Верхне-Чаданского хурээ был приглашен лама Джигмит. На заседании от 28 января 1928 года Джигмит предложил, чтобы комиссия сама назначила делегатов, наиболее достойных среди лам.

Надо отметить, что съезд носил очень представительный характер: из 33 делегатов - 12 были кандидаты богословия, остальные тоже имели образование, причем многие учились в Монголии. Специальное образование по астрономии имело 5 человек, по медицине - 9 человек. Владели языками: монгольским разговорным - 16, монгольским письменным - 7, читали по-тибетски - 33, тибетским разговорным владел один человек.

Интересны и другие данные об участниках съезда, так, по возрастному составу - от 20 до 30 лет - четверо участников, от 31 до 40 - 15, от 41 до 50 - 14 делегатов. Цифры, характеризующие семейное положение - большинство (30 человек) участников - неженатое ламство, женатых всего три человека, имущественное положение - 1-10 бодо скота имеют 14 человек, 11-20 бодо - 8, 21-50 бодо - всего 6 человек, имеют скот, но не знают точно цифр - 5 человек (бодо - 1 голова крупного скота - корова, лошадь, верблюд, 10 овец или 10 коз также приравнивались к 1 бодо) (13).

Наконец, национальный состав - подавляющее большинство (31 человек) делегатов - ламы тувинской национальности, и 2 человека - монголы.

Открытие съезда состоялось 8 марта 1928 года 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).



Президиум съезда. 1928 г. Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва
Савиных В.Н.

Затем избирают президиум съезда, в который вошли:

- Сульдум-Пунцук, его же избирают 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, Нацов Г., сотрудник УГВПО.

В почетный президиум выбираются выдающиеся деятели ламаизма других регионов - Бурятии, Монголии, Тибета и т.д. Так, в члены почетного президиума был избран Агван Доржиев, сделавший много для распространения ламаизма 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".

Основной проблемой, обсуждаемой на съезде, была проблема 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 семидесятые годы в Японии (16), 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 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" (17). 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 (18).

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 ламаистских традиций, для этого необходима поддержка правительства. Таким образом, наряду с установками на воспитание будущих последователей своего вероучения, были даны ориентиры и по вопросам, связанным с нравственным воспитанием молодежи, которое тогда связывалось с возможностью сохранения основ ламаистского вероучения.



Съезд лам Тувы. 1928 г.

Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

Однако знамение начинавшегося кризиса традиционно-го ламаизма стало то, что уже в конце 1924 и в начале 1925 годов почти во всех монастырях среди молодых лам стали наблюдаться тяга к перекочевке с одних хурээ на другие и выход из ламства совсем. Стремясь помешать этому явлению и, как оказалось, бессильное это сделать, ламское руководство 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 внутриустановленной деятельности, а с другой стороны, сами руководящие партийные органы еще не взяли курс на отмежевание от религии, объявляя ее "пережитком прошлого, от которого надо избавляться".

После этого обращения Председатель ЦК ТНРП Шагдыр созвал совещание, на котором присутствовало около двадцати 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 двух месяцев или штрафу до 35 лан в месяц (1 лан равен 1 рублю 40 копейкам)(19). По существу, данный документ, регламентирующий внутренние церковные дела, являлся 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 со-

ответствии 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"(20).



Съезд лам Тувы. 1928 г.
Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

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"(21). Знаменательно, что эти 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 "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"(22). 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 истину, поэтому ламству надо "заняться своим непосредственным делом - буддизмом"(23).



Ученики лам Верхне-Чаданского хурээ. 1928 г.
Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

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"(24). 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 востребованы в дальнейшем, более того, о том, что в тридцатые годы в Туве была такая возможность - консолидации духовной и светской власти, впоследствии даже не говорилось ни в научной, ни в популярной литературе.

После съезда религиозная жизнь в Туве оживилась, увеличилось число монастырей, а количество лам вместе с их учениками составило около 3500 человек (25). Это, конечно, встревожило партийные органы, поэтому на январском (1929 г.) Пленуме ЦК ТНРП был дан курс на "очищение от сторонников феодально-теократических элементов, решительное наступление на социально-классовые корни религии"(26). Это означало в действительности переход к жесткой политике по отношению к религиозным организациям, служителям культа. Этому свидетельствует вся идеология, политика, мораль складывающейся в тридцатые годы тоталитарной системы, приводящей, несмотря на декларируемый атеистический характер, к тому, что определенные гуманистические, общечеловеческие тенденции и ценности, выраженные ранее в религиозной форме, оказались отторг-

нутыми 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 неправомерность подобных утверждений (27). 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" (28).

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 клановых связей в родоплеменных образованиях, тувинские араты, являвшиеся кочевниками-производителями, легко 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 (29).

С начала тридцатых 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 (30).

Волна репрессий прокатилась по всей Туве. Начались массовые закрытия почти всех монастырей и дуганов. Так, в Дзун-Хемчикском районе действовало два самых влиятельных хурээ, один из которых был построен в 1878 году, другой - в 1907 году, если в обоих монастырях в 1929 году вело религиозную службу 350 лам, то через год (после принятия вышеприведенного специального постановления) их осталось только 36, в 1931 году - трое, а в 1932 - не было уже ни одного ламы (31). По свидетельству информатора, "имущество хурээ конфисковывали, часть раздавали беднякам-аратам, монастырский скот сдавали государству. Хурээ (речь идет об Эрзинском) был разрушен не сразу, его раз-

рушали постепенно. Предметы буддийского культа можно было увидеть везде, все было разбросано, сутры, и священные книги были выброшены на улицу. Некоторые старики, ярые сторонники старины, прятали эти книги в скалах. Ламы куда-то исчезли, словно растворились. О религии бсялись даже упоминать. Был какой-то огромный страх перед правительством Тувы"(32). 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 поселка 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"(33).

Здесь мы подошли к очень важному вопросу - 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, во время которых проштрафившихся выводили на середину круга, заставляли громко называть имена родителей, хотя по существовавшим ранее обычаям, которые восходят еще к культам духов-предков, называть громко имена родителей не полагалось, нарушение подобного запрета могло привес-

ти к неблагоприятным последствиям, могли задать и нетактичные вопросы, касающиеся личной жизни, т.е. по сути дела происходило глумление над традициями и обычаями прошлого (34).

О том, насколько быстро проходил процесс смены одних мировоззренческих установок другими, свидетельствуют впечатления О.Менхен-Хелфена, австрийского ученого, совершившего в 1929 году 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 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 (35). 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 - 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 году восьмой съезд ТНРП, при активном содействии Восточного секретариата Коминтерна, принял развернутую программу некапиталистического развития, составной частью которой была программа культурного строительства. 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" (36).

Принятые к этому времени законодательные документы отражали вступление страны на некапиталистический путь развития, об этом свидетельствуют соответствующие статьи Конституции ТНР (1930 г.). Кроме этого Конституция 1930 года (ст.47) лишала избирательных прав отдельные сословия - торговцев и ростовщиков, лам и шаманов, бывших феодалов и реакционных чиновников, организаторов и руководителей контрреволюционных восстаний (37). 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, третья статья Конституции 1930 года 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, это открывало 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 года, стала базой для Конституции ТНР, принятой X Великим Хуралом 1941 года, где получили дальнейшее отражение права и свободы, явившиеся результатом 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 участники (38). А основные принципы свободы совести Конституции 1941 года сформулированы в статье восьмидесятой: "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"(39). Таким образом, происходила дальнейшая секуляризация правовых отношений. Конституция 1941 года 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 право ведения 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 году, запрещал выплату выкупа 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"(40). 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 Хомушку Б.Т.: "Летом прово-

дили 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 каждый привязывал на шею или рукав. Женщины на моление не допускались"(41).

Важное значение в деле вовлечения женщин в общественную жизнь республики приобрел созданный в 1928 году 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.Пальмбаха, после поездки в 1930 году 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..."(42). 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, например, "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.



Куулар Дондук, Лопсан-Чинмит, Нацов Г. работают над составлением алфавита.

Репродукция с фото ЦГА Республики Тыва Савиных В.Н.

Согласно первой народнохозяйственной переписи 1925 года, в республике на 52 700 человек насчитывалось всего 106 грамотных и 286 малограмотных людей, владевших старомонгольской письменностью (43). Постановлением правительства ТНР от 29 июня 1930 года был введен национальный алфавит. Вообще история создания тувинской письменности еще имеет много "белых пятен", до недавнего времени считалось, что в основу ее лег алфавит, разработанный группой советских ученых в 1930 году, и это был единственный вариант. Последние исследования показали, что незадолго до этого группа лам Верхне-Чаданского хурэ во главе с ламой Лопсан-Чинмитом создала свой оригинальный алфавит, имевший распространение. Таким образом, можно отметить, что в 30-е годы существовало, по крайней мере, два алфавита, два проекта тувинской пись-

менности. Однако в дальнейшем в связи с изменениями политической обстановки в ТНР, репрессиями в отношении духовенства, имя выдающегося ламы - Лопсан-Чинмита надолго было вычеркнуто из памяти.

Создание тувинской национальной письменности явилось первостепенным событием в культурной жизни ТНР, в развитии народного образования, положило начало становлению национальной светской школы, печати, литературного тувинского языка (44). С конца 1930 года 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. И, наконец, третья форма, которая имела смешанный характер (сочетание народных методов лечения с магическими элементами) - тибетская медицина (45). При этом 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 - область здравоохранения. Но, распространяя европейскую медицину, проводя ряд действительно прогрессивных мер, забывали, просто игнорировали достижения тибетской медицины. Так, в

Туве существовала одна тибетская больница на тринадцать человек, развернутая в 1929 году, но она позднее была закрыта, вследствие оценки тибетской медицины как "наносящей вред здоровью людей" (46). Таким образом, уже на данном этапе процесс секуляризации получает односторонний характер, одностороннюю направленность, когда из всего социокультурного наследия вырываются целые пласты только потому, что они имеют какое-либо отношение к религии.

Итак, анализируя процессы секуляризации, происходившие в Туве в этот период, рассматривая складывающиеся взаимоотношения между религиозными организациями и государством, партийными органами, можно сказать 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, количество лам и шаманов, управляющих религиозными культами. На основании фактов закрытия монастырей и исчезновения их как экономических

единиц заключили, что с религией уже покончено (47). 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.

Тридцатые годы - годы установления народной власти в Туву, возникновения новых социальных институтов и отношений, создали 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, нравственного развития личности, т.е. во всех сферах духовного бытия общества. По существу, были искажены основные морально-нравственные принципы буддийского вероучения, дискредитированы духовные лица, многие из которых были действительно духовными учителями, наставниками. Насильственный характер секуляризации не мог не отразиться на состоянии культуры тувинского народа. Вплоть до настоящего времени 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 Туву, 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 об-

ласти, национальных вопросах, морали и нравственности во многом явились результатом насилия тридцатых годов.

Литература:

- 1.см.: Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с.6.
- 2.см.: Религия и церковь в современную эпоху. М., 1976, разд.2, с.55-116, Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985, с.160-203.
- 3.см.: Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.1067, с. 16.
- 4.см.: Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с.254.
- 5.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.1067, с.16.
- 6.Ученые записки ТНИИЯЛИ, вып.8.Кызыл, 1960, с.55. Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. Кызыл, 1972, с.77-96.
- 7.Очур В.Ч. Великий Октябрь и Тува. Кызыл, 1964, с.55.
- 8.Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. Кызыл, 1972, с.77-96.
- 9.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.16, с.5.
- 10.ЦГА Республики Тыва.-Ф.92.-Оп.1.-Ед.хр.352.- с.14.
- 11.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.37, с.160-161.
- 12.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.11, с.144
13. см. Монгуш М.В. Ламаизм в Туве (историко-этнографический очерк). Кызыл, 1992, с.126.
14. Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.11, с.146
- 15.там же, с.151
- 16.см.: Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. Ч.1, с.26.
- 17.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.11, с. 170.
- 18.там же, с.171.
- 19.там же, с.211.
- 20.там же, с.152.
- 21.там же, с.195.
- 22.там же, с.213.
- 23.там же, с. 167.
- 24.там же, с. 143.

25.История Тувы. Т.2, с.120.

- 26.см.: Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. Кызыл, 1972, с.85.
- 27.см. Религия и политика в посткоммунистической России.//Вопросы философии, 1992, N7, Ермакова Т.В. Исследования буддизма в России.//Восток, 1995, N5, Гайденок В.П., Смирнов Г. О предмете религиозной философии //Общественные науки и современность, 1996, N1, Денокаров К. Закончилось ли противостояние науки и религии.//Общественные науки и современность, 1996, N 4 и др.
- 28.Аранчын Ю.Л. Долгий путь к правде (к истории возникновения судебного процесса 1938 г. в Туве).- Исторический очерк.- Тувинская правда. 1990, N42.
- 29.там же.
- 30.см.: Ширшин Г.Ч. Под знамя Ленина. Кызыл, 1972, с.85.
- 31.там же, с.90.
- 32.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.881, с.14.
- 33.там же, д.990, с.5.
- 34.см.: Аранчын Ю.Л. Долгий путь к правде...- Тувинская правда, 1989, N39.
- 35.там же.
- 36.Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, д.1029, с.2.
- 37.там же, д.16, с.7.
- 38.там же, с.5.
- 39.там же.
- 40.там же, д.11, с.11(8).
- 41.там же, д.990, с.2.
- 42.см.: Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск, 1982, с.222.
- 43.см.: Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 года (Издание Научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем). М., 1933.
- 44.см.: Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с.437-438.

45. Подробнее см.: Шабаетв М.Г. Очерки истории здравоохранения Тувы. Кызыл, 1975.

46. там же, с. 49.

47. см.: Ширшин Г. Ч. Под знамя Ленина, Кызыл, 1972, с. 94.

Глава 4.

Особенности государственно-церковных отношений (1944 - 1990 гг.).

Вхождение Тувы в состав СССР в 1944 году 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 республике практически не проводились, архивные материалы о деятельности религиозных организаций сохранились в разрозненном виде. Тем не менее, благодаря счастливому стечению обстоятельств, помощи Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными объединениями Биче-оол В.С., а также Арана А.Д., работавшего в восьмидесятые годы 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, прочем последние два направления очень часто в отчетах фигурируют как «разновидности буддизма». В апреле 1946 года вблизи г. Чадана Дзун-Хемчикского района была создана молитвенная юрта, где ламы стали отправлять религиозные обряды (инициатор создания был лама Монгуш Чымба Амырты (1). На момент создания молитвенной юрты постоянно находящихся лам было всего шесть, к 1947 году их число увеличилось до девяти. С 1946 по 1953 год настоятелем этого своеобразного дугана становится лама Хомушку Амырта (1893 года рождения, уроженец и житель Барун-Хемчикского района, сын крупного ламы, обучался буддизму с 8 лет, первый духовный сан полу-

чил в 20 лет, в 1913-1926 гг. служил в одном из Улан-Баторских храмов).

В 1946 году на Учредительном собрании буддистов СССР в г. Улан-Удэ руководитель делегации лам из Тувы Хомушку Амырта 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 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, лама Тюлюш Чульдун-Мунзук). Вообще период 1947-1950 гг. был периодом наиболее оживленной деятельности лам. Значительным было количество обращающихся за помощью, а также число пожертвований. После смерти ламы Хомушку Амырта настоятелем стал лама Чамдылай (Тюлюш Чамдылай Сюрюнович, 1912 года 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 года настоятелем молитвенной юрты избирается Тере-Комбу (Тюлюш Тере-Комбу Дандар, 1897 года 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 неоднократных просьб самих лам, молитвенная юрта

официально не была зарегистрирована, хотя верующими в 1960 году была собрана значительная сумма на постройку дугана (45 тысяч рублей). 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 Хомушку Кенден были направлены в Иволгинский дацан и зачислены в нем штатными ламами. Позднее Хомушку Кенден неоднократно приезжал в командировки в Туву, курируя работу местных лам.

Возрастающая активность буддийских священнослужителей не могла не вызвать беспокойства у государственных органов, поэтому в 1959 году объявив о возможной регистрации буддийской общины, уполномоченный по делам религиозных культов в Туве Иванов Г.В. 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 года в газете «Шын» публикуется статья «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии», затем в течение последующих месяцев в газете было напечатано 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 явилось уменьшение числа людей, обращающихся к ламам молитвенной юрты близ Чадана. Так, если до 1959 года количество посещающих юрту составляло 60-100 человек в

месяц, то после 1959 года - 25-30 человек 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).

На основании того, что «количество верующих значительно уменьшилось», а также ряда других причин (в частности, обвинений в несоблюдении законодательства) в феврале 1960 года 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 создано собрание лам, на котором было сообщено о прекращении деятельности юрты. Все культовое и хозяйственное имущество было передано в местные колхозы, денежные суммы (общая сумма составила 41 тысячу 375 рублей) 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»(2).

На 1960 год в Туве не было ни одной зарегистрированной религиозной общины или объединения. По данным информационных отчетов (3), 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 в тот период лам были - Монгуш Хорлуу, поселившийся на территории колхоза «Красный пахарь» Дзун-Хемчикского района и продолжавший свою деятельность, лама 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»(4).

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

Старообрядцы-беспоповцы - в Туве проживало до 400 старообрядческих семей, главным образом в Каа-Хемском районе, частично в Тандинском, Тоджинском и Тес-Хемском районах. Эти поселения существовали в Туве с конца 19-начала 20 века, в 50-60 годы стали прибывать семьи из Пермской, Кемеровской, Томской областей, из Красноярска (так, за 1960 год в Туву прибыло около 50 семей), начали действовать старообрядческие группы, возглавляемые наставниками.

Важными документами, определявшими политику и идеологию тех лет, было Постановление ЦК КПСС и Советского Правительства от 16 марта 1961 года «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 года была зарегистрирована группа старообрядцев Белокриницкого согласия, службы проходили в г. Кызыле на улице Пролетарской, дом 130. Кроме этого действовало 12 незарегистрированных групп старообрядцев-беспоповцев.

Троицкая православная церковь города Кызыла была построена в 1914 году (первый православный храм возведен в Туране в 1910 году, в 1961 году снесен и восстановлен

только в 1996). В данной работе мы не ставим перед собой задачи описания истории Русской православной церкви в Туве, это должно стать темой отдельного исследования, 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 иноподцев, необходимо показать им красоту, торжественность и глубокий смысл нашего православного богослужения в сравнении с их религиозными отправлениями» (5).

В восьмидесятые годы в Троицкой церкви проводились помимо обычных крупные религиозные праздники (рождество, пасха, троица). Кроме этого совершались обряды семейно-бытового цикла - крещение, отпевание (очное и заочное), венчание. Церковь имела свой исполнительный орган в составе 3-х человек и ревизионную комиссию. Так, за 1981 год в Троицкой православной церкви было совершено 487 обрядов крещения, 515 обрядов заочного отпевания, прочих обрядов - 809. В обычные дни количество посещающих церковь достигала от 40 до 50, в дни религиозных праздников - от 100 до 150 человек.

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

	1970	1978	1980	1982	1988
всего поступило денежных средств	35856	35856	35166	41300	60500
в том числе:					
от исполнения обрядов	5744	6962	6453	12800	
добровольные пожертвования	2716	2545	3226	3200	
продажа предметов культа и религиозной литературы	26408	10749	2603	25300	

отчислено религиозным центрам	2000	3600	2000	
отчислено в Фонд мира	300	1000	1000	1200

Примечание: по 1988 году данные только по поступлению денежных средств.

Объединение евангельских христиан-баптистов.

В 1968 году было зарегистрировано объединение ЕХБ, которое имело свой молитвенный дом (г. Кызыл, улица Майская, 32)

В обычные дни посещаемость молитвенного дома составляла 20-25 человек, в дни религиозных праздников до 50 человек, с 1980 года руководителем объединения была Смирнова Е.И., в 1982 году пресвитером стал Сафонов М.И. За 1981 год совершено шесть крещений, прочих обрядов - 2.

Поступления в ЕХБ	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	622	677		
отчислено в Фонд мира		50	50	50	100

Деятельность ЕХБ была направлена на привлечение новых последователей, в восьмидесятые годы были известны (правда, единичные случаи) обращения к евангельским христианам-баптистам молодых людей (тувинцев), известен случай привлечения студентки кызылского пединститута.

Кроме этого в городе Кызыле существовала «сскта баптистов-раскольников», руководимая Медведевым С.И. и Резяпкиным С.И., не имеющая своего постоянного помещения для отправления культовых действий, собрания проводились на частных квартирах верующих.

В 1981 году в Туве по неполным данным культовой деятельностью занималось 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. Ими проводились обряды, связанные с похоронами, поминками, свадьбами, в некоторых случаях с врачеванием и знахарством. Наиболее известными ламами были Куулар Шымбай-оол, Донгак Комбу, Монгуш Комбу из Дзун-Хемчикского района, Очурчап Александр, Монгуш Мактар. Лама Монгуш Комбу проводил гадание на «шо» (специальные гадательные косточки кубической формы), подобное гадание применялось при определении болезни людей, при потере животных. Кроме этого ламы проводили обряды определения дня похорон, свадеб, определения направления выноса тела умершего (тув. - «чук айтыр» - «указать сторону горизонта») Балдан Кунзат из Улуг-Хемского района, из них Куулар Шымбай-оол, Очурчап Александр 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, Ооржак Кан-Кон, Ооржак Биче-Байыр, Быстан-оол Монгуш, Монгуш Байлак-оол из Барун-Хемчикского района, Монгуш Калинин, Монгуш Билчей-оол из Овюрского района. Интересен факт, отмеченный в отчетах, 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 все-таки оказывал Иволгинский дацан, которые 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 рай-

онах республики были проведены соответствующие идеологические мероприятия. Так, за 1982 год было прочитано 325 лекций, проведено 104 тематических вечера, организовано 15 выставок книг по атеизму.

Тем не менее, поражает тот факт, что, несмотря на столь разветвленную пропагандистскую систему, влияние традиционных религиозных верований все же было достаточно устойчивым, хотя следует отметить, что вследствие отсутствия базы воспроизводства буддийского вероучения (школ, храмов и т.д.), лам, имеющих образование, становилось все меньше. В 1987 году наиболее известными ламами были Очурчап Александр Дандарович (79 лет, родом из Кара-Тала, в свое время учился в Чаданском хурээ - четыре года и Тюлюштерском хурээ - четыре года, в 1938 году окончил фельдшерские курсы) и Куулар Шымбай-оол Торлукович (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 - обрядов лечебного плана.

Достаточно сильным оставалось влияние шаманизма, более того, с нашей точки зрения в этот период времени степень его влияния возросла, в частности, в силу необходимости заполнения духовной ниши, которая оставалась невостребованной вследствие уменьшения числа священнослужителей буддийского направления. Так, в 1987 году по данным информационного отчета о деятельности религиозных организаций и состояния контроля над соблюдением законодательства о религиозных культах в Тувинской АССР на территории республики насчитывалось около 30 шаманов, в основном в западных районах - Дзун-Хем-чикском, Сут-Хольской, Овюрском, Барун-Хемчикском, районах традиционного распространения буддизма. В большинстве случаев шаманами совершались обряды похоронного цикла

(7 дней, 49 дней), гадательные обряды. В 1989 году в Туве насчитывалось 43 шамана (35 мужчин, 8 женщин).

Политика государственных органов того периода времени 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 в 1960 году была закрыта молитвенная юрта в Чадаане - последний буддийский центр в Туве, возможность сохранения и воспроизводства буддийского вероучения была утрачена. Институциональная практика стала таким образом 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 имеет место в настоящее время). С нашей точки зрения, подобная ситуация была совершенно невозможна в те годы, поскольку контроль за последователями религиозных общин был достаточно жесткий. Единичные случаи обращения тувинского населения в православную церковь или в протестантские общины сразу же брались под контроль, что влекло за собой серьезные неприятности. При этом, отрицая значимость религии в контексте духовной культуры, недооценивался и тот факт, что и при социализме, как многоплановое и многозначное явление, религия воспроизводится закономерностями развития самого общества. В сознании значительной части людей формировалось небеспочвенное ощущение того, что преодолеть административно-бюрократический стиль обычными методами невозможно, в силу чего появлялась потреб-

ность поиска собственных путей самореализации, одним из возможных путей 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 периода 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 тридцатые годы, нашел продолжение и в последующие годы.

Литература:

1. Информационный отчет о деятельности религиозных организаций за 1946-1960 гг. (Архив Аппарата Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями).
2. там же.
3. см. Информационные отчеты о деятельности религиозных организаций за 1960-1980 гг. (Архив Аппарата Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями).
4. там же.
5. ЦГА Республики Тыва, Ф.123, Оп.2, Ед.хр.60, с.5.

Глава 5.

Современное состояние религиозности в Туве.

Состояние религиозного комплекса, сложившегося в настоящее время в Туве, характеризуется взаимодействием двух факторов: национальными интересами тувинцев, их стремлением к возрождению и развитию самобытной культуры, в том числе и традиционных 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.

В настоящее время в Туве официально министерством юстиции зарегистрировано 26 религиозных объединений, из них 13 - буддийских, 2 - шаманских, 1 - православное, 1 - старообрядческая община и 9 - протестантских. Из этих религиозных объединений реально действуют не все, около пяти из них прекратили свое существование или влились в другие (в основном это касается буддийских организаций), кроме того, не все религиозные организации в настоящий момент зарегистрированы (у многих документы находятся на стадии оформления, некоторые прекращают свое существование, вливаются в другие и т.д.). Что касается влияния тех или иных конфессиональных направлений, то здесь, по данным проведенных нами социологических исследований в 1996 году, пока предпочтение отдается традиционным верованиям, при этом среди тувинцев преобладают буддисты - 52%, сторонников шаманизма значительно меньше - 19 %.



Визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Туву.

Фото Савиных В.Н.

Среди религиозных организаций буддийской ориентации наибольшим влиянием пользуются хурээ "Тувдан Чайхорлинг", настоятель - Лудуп Роман Дамдынович (Данзан Сундуй) и Дхарма центр "Далай-Лама", руководитель Базыраа

Алексей Иванович (Дензин Тогмет). Репрессии, коснувшиеся в 30-е годы служителей культа, привели к разрушению существовавшей системы религиозного образования. К 90-м годам в Туве практически не осталось лам, имеющих полное буддийское образование. Поэтому в настоящее время первоочередной задачей для буддийских общин является воспитание образованного ламства из числа молодых учеников.

Важным событием для всех буддистов Тувы стал визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в 1992 году. После чего было принято Соглашение между Правительством Республики Тыва и Правительством Далай-ламы о культурном и религиозном сотрудничестве. 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» (1), 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.

С 1993 года в качестве Духовного представителя Его Святейшества в России находится геше Джампа Тинлей, 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. Хотя в данном случае хотелось бы обратить внимание на специфику подхода к данному вопросу в буддизме, здесь не поощряется миссионерская деятельность (в

данном случае миссионерство рассматривается как идеологическая экспансия), поскольку важным считается не количество последователей, но глубина постижения ими основ вероучения.



Тувинские хуураки в Индии. 1997 г.

Исторически в Туве получила распространение гелукпинская школа тибетского буддизма. Хотя здесь следует оговориться, т.к. традиционная школа гелукпы предполагает довольно разветвленную систему монашеской этики, включающей наряду с другими требсваниями и обет безбрачия. В Туве складывалась своеобразная форма традиций школы, в более мягкой форме, предусматривающей наличие женатого ламства (а обет "не прелюбодействуй" понимается 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 в Туве: 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 последние годы в Туве постоянно находятся практикующие и обучающие ламы из Тибета - геше Лосанг Тубтен, геше Дагба Гьяцо, гелонг Пенде Гьялцен), а также с деятельностью Духовного представителя Далай-Ламы в России - геше Джампа Тинлея, посещающего Туву примерно раз в полгода.

В 1994 году в республике было создана общественная организация «Друзья Тибета», основными целями которой является 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.

Христианство представлено в Туве следующими конфессиями:

- Русская православная церковь, возглавляемая игуменом Алексеем Костриковым. Количество прихожан в церкви достаточно стабильно. Потенциальные прихожане формируются на основе существующих семейных традиций. Открылась воскресная школа по изучению Библии, истории христианства, которую посещает около 50 человек различного возраста (около 40% - детского и юношеского возраста). Чаше стали обращаться с просьбой о проведении тех или иных обрядов, так, количество крещений увеличилось до 200, свадеб - до 30 в год (в восьмидесятые годы их количество не превышало десяти в год).

- Старообрядческая община города Кызыла русской православной старообрядческой церкви, хотя регионы распространения старообрядчества в Туве более обширны, сохранились целые поселения старообрядцев. Культурная деятельность ограничивается здесь в основном обрядово-бытовой сферой.

- Религиозные организации протестантского направления, в 1997 году официально в республике было зарегистрировано девять таких объединений, хотя по количеству их значительно больше, но они не прошли регистрацию в министерстве юстиции.

Вопросы, связанные с влиянием протестантских миссионеров (как российских, так и иностранных), достаточно многоаспектны. Контингент верующих здесь пополняется не только среди русскоязычного населения, но и среди тувинского. Наиболее влиятельными объединениями (по степени распространенности среди тувинского населения) считаются следующие объединения:

Организованная в мае 1995 года тувинская церковь христиан веры евангельской "Сун-Бок-Ым", руководит которой вначале пастор из Южной Кореи Ли Чул Сун, пользуется большой популярностью среди тувинского населения. На регулярно проводимых богослужениях присутствует более ста человек, из них 99% - тувинцы, около 70% - люди молодого и среднего возраста. В 1997 году в церкви произошел раскол, была создана новая религиозная община - «Шынчэ орук» («Путь к истине»), руководитель - Шин Альберт Михайлович (бывший переводчик Ли Чул Суна, здесь практически все прихожане также тувинцы. Обе эти организации пятидесятнического направления).

Довольно крупное объединение представляет религиозная община Свидетелей Иеговы (официально в Туве зарегистрирована в 1993 году), секретарь - Чанзан-оол Вячеслав Николаевич.

Функции руководства и координации у Служителей Иеговы выполняют старейшины собрания, ниже рангом находятся служебные помощники, которые непосредственно организуют проведение собраний, обеспечивают необходимой литературой, методическими материалами, они же могут вести собрание, выступая в таком случае в качестве возвещателей (проповедников). Важным этапом в таком случае становится крещение, которое в данном направлении совершается не сразу, но по истечении некоторого времени, когда новый последователь зарекомендует себя как активный служитель.



Свидетели Иеговы. Водное крещение. 1997 г.
Фото автора.

В Туве в настоящее время 83 крещенных свидетеля Иеговы, хотя интересуются учением и нерегулярно посещают собрания около 500 человек, регулярно посещают собрания около 170 человек, причем около 50 человек - тувинцы, средний возраст - около 35 лет, примерно 30% составляет молодежь. Старейшин собрания в республике пока нет, есть только служебные помощники. Последователи Свидетелей Иеговы есть в Туране (13-14 человек), Ильинке, Владимировке, Сукпаке (в этих местах количество не учтено, возвещателей пока нет).

Во время богослужений Свидетелями Иеговы практикуются коллективные песнопения, чтение Библии и журнала «Сторожевая башня». Читают вслух, после небольших фрагментов задают вопросы, на которые предлагают ответить самим присутствующим, причем вопросы построены так, что не требуют серьезных раздумий, скорее простого нахождения соответствующих предложений в тексте.

Достаточно разветвленным является миссионерское общество «Христианин» (официально зарегистрировано также в 1993 году), относится к Союзу Христиан Веры Евангельской России, руководитель - МIRONENKO A.M., закончивший заочно библейский институт в Лесосибирске. В кожуунах Тувы существует целая сеть «дочерних» объединений данного направления - в Шагонаре, Тоора-Хеме, поселке Первомайском (Тоджа), Зубовке, Хайыракане, Торгалыге, Бай-Хааке и др. В конце 1997 года к числу последователей данной общины присоединились Эрзин (34 человека), Морен (14 человек), Нарын (70 человек). Это довольно любопытный факт, поскольку речь в данном случае идет о традиционном буддийском кожууне (напомним, что именно там был построен первый тувинский хурэ). Большинство прихожан также тувинское население, больше половины - молодежь.

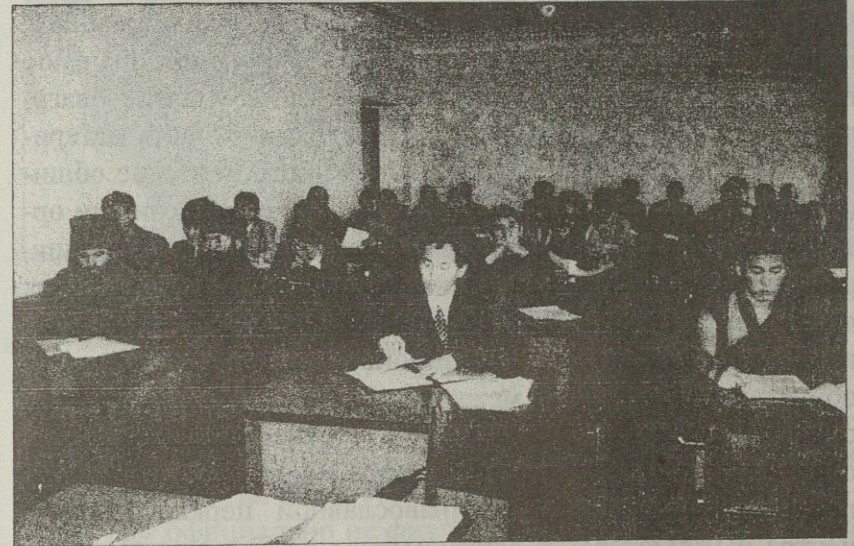
Анализируя деятельность данного общества, прежде всего, следует отметить хорошо поставленную систему обуче-

ния последователей, здесь достаточно регулярно проводятся конференции, школы и другие системы обучения, не последнее место, видимо, занимает и вопрос финансового обеспечения, что позволяет арендовать помещения, оказывать материальную поддержку последователям, обеспечивать литературой и т.д. Так, весной 1997 года в городе Кызыле состоялась презентация перевода фильма «Иисус» на тувинский язык, на которой присутствовала делегация христианских миссионеров из США, по окончании все присутствующие имели возможность бесплатно получить видеокассету с фильмом на тувинском или русском языке.

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 свободе совести. В 1995 году 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, определить критерии возможной деятельности религиозных организаций, дало возможность согласованных действий между религи-

озными организациями различных конфессий, количество которых значительно увеличилось в последние годы, что явилось, с одной стороны, результатом расширения демократических прав и свобод, а с другой стороны, необходимостью заполнения того духовного вакуума, возникшего после крушения прежних идеологических установок.



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

Принятый в сентябре 1997 года Российский Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» является в настоящий момент правовым документом, определяющим взаимоотношения государства и религиозных объединений.

Сложность религиозной картины в Туве определяется ее поликонфессиональностью, характеризующейся двумя тенденциями: возрождением и развитием традиционных религиозных верований (такowymi в Законе "О свободе совести и религиозных организациях" на территории Тувы призна-

ны шаманизм, буддизм и православие) и возрастающим влиянием протестантских образований. Причины этого заключаются в следующем: во-первых, до 80-х годов 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 приобретает финансовая проблема, низкий уровень благосостояния населения Тувы затрудняет возможность материальной поддержки, тогда как многие протестантские общины могут финансироваться зарубежными религиозными организациями (оказание гуманитарной помощи, рождественские подарки, финансирование обучения своих последователей и т.д.). И, в-третьих, отсутствие до недавнего времени единого координационного центра по вопросам общего характера как в межконфессиональном плане, так и среди буддийских организаций в частности. Хотя можно отметить первые шаги в этом направлении, так, совместно представителями Русской православной церкви, Дхарма центра и министерства здравоохранения Тувы принято соглашение о возможности приглашения в лечебно-профилактические и больничные учреждения служителей культа (по просьбам больных), соблюдая при этом Закон "О свободе совести" Республики Тыва (ст.16, пункт 3).

Кроме того, важным событием в жизни буддистов республики стало проведение в сентябре 1997 года первого Всетувинского учредительного съезда, на котором был избран Камбы-Лама Республики Тыва - Хертек Аганак Щорсович. Кроме этого на съезде было избрано и центральное республиканское управление Камбы-Ламы.



Первый Всетувинский учредительный съезд буддистов. 1997 г.
Фото автора.

Интересно, что динамику образовательного уровня буддийского духовенства 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 лам 18 процентов составляли гецулы, 30 процентов - генины.

При изучении 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 факто-

ров 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 были обойдены вниманием в отечественной религиоведческой литературе. Им посвящены многочисленные статьи, монографии, брошюры (2).

В данной главе 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: это, во-первых, материалы Рукописного фонда Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ), во-вторых, результаты полевых исследований, проводимых нами в разное время с 1986 по 1996 годы в Туве (города Кызыла, и ряда кожуунов). Только совокупность этих дополняющих друг друга материалов даст 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.

Сразу хотим оговорить следующее - 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. Вме-

сте 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.

Целью наших исследований было изучение степени религиозности и особенности формирования мировоззренческих ориентаций у опрашиваемых.

Общим признаком религиозного сознания является религиозная вера. Последняя включает 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, не оформленный 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 ламаистских воззрений. Не случайно в последнее время все чаще стал употребляться термин "тувинский буддизм" 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 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 ламаистские, более того, в зависимости от возраста в сознании тувинца фиксируется стремление создать этот образ из антропоморфных характеристик, добавляя к ним некоторые другие характеристики - вечность, всеобщность. Это присуще тувинцам пожилого возраста - пятидесяти-шестидесяти лет. Возрастная градация при формировании образа сверхъестественного связана, по видимому, с тем, что это поколение (люди пятидесяти-шестидесяти лет) воспитывалось (т.е. их период становления личности, формирования мировоззрения) тогда, когда политика государства по отношению к религии и церкви была особенно жесткой - тридцатые годы, когда закрывались и грабились хурээ, служители культа подвергались массовым репрессиям. Более молодое поколение - в возрасте тридцати-сорока 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

ламаистского происхождения, он уходит к культу богини-матери, впоследствии персонифицированному через отдельные его черты в самостоятельный божественный образ. По данным проведенного нами в 1996 году исследования (г. Кызыл), варианты ответов на вопрос: "Как вы представляете себе Бога?" показали следующее:

Таблица 1.

Суждения	Ответы (в % к числу опрошенных)		
	русские	тувинцы	все
это реально существующая сверхъестеств. личность создавшая мир и управляющая им	12,94	13,79	13,90
это сверхъест. сила, на кот. человек может воздействовать с помощью обрядов и ритуалов	9,41	2,3	5,88
это высшее духовное нравств. начало	21,18	31,03	27,27
это просветленное существо, дающее путь к спасению	21,18	31,03	27,27
это просветленное существо, дающее путь к спасению	22,35	10,34	16,04
затрудняюсь ответить	16,47	20,69	22,99

Итак, из таблицы видно, что значительная часть опрошенных склоняется к тому, что "Бог - это нравственное высшее духовное начало", хотя распределение ответов колеблется в зависимости от национальной принадлежности. 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 перво-

начале (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 персонафицированное существо, а божество, свойства которого являются гипостазированием сил природы.

Интересно, что 10,34% русских 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.

Как мы уже отмечали ранее, в комплексе религиозного сознания тувинцев большое место занимает также представление о душе человека. В настоящее время большинство тувинцев не имеют четкого представления о душе, в их сознании (в основной массе) нет разграничения понятий - "тын", "сагыш", "скюнезин" - различных обозначений состояния души. Люди старшего поколения - свыше шестидесяти лет - могут довольно точно дать характеристику этих понятий, остальные же имеют представление, в основном, лишь о "скюнезин", 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 ламаистских воззрений, в дальнейшем вследствие официальных идеологических запретов, невозможности воспроизводства религиозных взглядов открыто, представления о сверхъестественном размывались, сохранялись лишь наиболее общие понятия, причем под влиянием рус-

скоязычной культуры образ сверхъестественного дополнился некоторыми чертами христианского вероучения.

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 опрашиваемый имел возможность отнести себя к той или иной группе - верующие, неверующие и т.п.(3). Видимо, эта типология страдала очень серьезными недостатками, во-первых, подобные вопросы "напрямик" в какой-то степени уже предлагали соответствующие ответы, несомненно, что в "стране массового атеизма" на опрашиваемых 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, говорящие о том, что и в "стране массового атеизма" значительная часть людей относилась к верующим людям. Так, проводимые нами в 1988-1990 годах исследования показали, что около 40% сельского населения причислили себя к верующим, в городе этот процент был значительно ниже, тем не менее, составил 15%. Исследования 1996 года выявили определенную динамику в состоянии религиозности (для того, чтобы эти данные были сопоставимы, мы использовали ту же типологию). Так, среди городского населения 42% отнесли себя к "верующим в Бога", 27% - к колеблющимся, к неверующим - только 12%.

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 года мы задавали вопрос: "Что из перечисленного ниже оказывает, по Вашему мнению, воздействие на человека (возможно несколько вариантов ответа)?"

Таблица 2.

	буддисты	шаманисты	православные	все
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

Любопытно, что значительного влияния на распределение ответов конфессиональная принадлежность не оказала, всего лишь 27,91% буддистов отмечают влияние кармы (то же самое считает 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% буддистов и 44,44% представителей православия ответили утвердительно.

Высокий процент оценки влияния магии на человека у последователей шаманизма (60%) является результатом неотъемлемой части ранних религиозных верований тувинцев, где наряду с шаманскими камланиями существует и гадание на бараньей лопатке, когда в результате определенных обрядовых действий магического характера предсказывают будущее.

Одним из вспомогательных критериев религиозного сознания может быть вера в загробную жизнь. Так, на вопрос: "Верите ли Вы в существование рая, ада?" утвердительно ответило 14% опрошенных, сомневаются - 30%, и не верят - 55% опрошенных (данные исследования в Каа-Хемском районе 1990 г.). Это достаточно высокий показатель, поскольку по данным опроса, проведенного американскими социологами в Москве (4), лишь 7% респондентов ответили утвердительно на подобный вопрос, более того, если из результатов опроса в Москве следует, что молодежь до 30 лет не очень задумывается над подобным вопросом (лишь 6% дали утвердительный ответ), то по нашим данным, 14% молодых людей верят в загробную жизнь. Наиболее высок разброс показателей в возрастной группе старше 60 лет, если по данным опроса, проведенного в Москве, утвердительный ответ дало 10%, то по результатам нашего исследования - 50% респондентов.

Это может быть связано со многими причинами, но одной из них является то, что, видимо, в сознании тувинцев традиционные религиозные представления, связанные с их жизненным существованием, приходом в этот мир и уходом из него, сохранились до настоящего времени. Так, до настоящего времени сохранился обряд "разговор с умершим", состоящий в символическом общении родственников с духом умершего человека.

"Разговор с умершим".