



Тува вчера, сегодня, завтра

БУДДИЗМ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ ТУВЫ (О ПОЯВЛЕНИИ ИНСТИТУТА КАМБЫ-ЛАМЫ)



И. В. Отрощенко

Аннотация: Статья посвящена планам российских управленцев по созданию в Туве единого духовного управления буддистов и избрания его главы в 1910-е гг. Мотивом для модернизации тувинской сангхи во время войны и революции стала активная политика Монголии, направленная на возвращение Тувы в орбиту своего влияния. Русские политики использовали опыт построения северно-буддийской иерархии в Российской империи и надеялись уменьшить влияние монгольских иерархов на тувинское население.

Ключевые слова: Тува, Урянхайский край, Россия, Монголия, сангха, лама, монастырь, модернизация.

В центре данного исследования — история Бандидо Камбы-ламы Урянхайского края, которую удалось проследить благодаря документам из фондов Омского правительства в Государственном архиве Российской Федерации (далее — ГАРФ). Во второй половине 1910-х гг. в условиях военного времени, сложной обстановки в Туве и нарастающей активности Монголии в тувинском направлении вопрос зависимости тувинских буддистов от монгольского центра стал предметом пристального внимания российских политиков и чиновников. Планы российских управленцев по созданию в Туве единого духовного управления буддистов и избрания его главы — Бандидо Камбы-ламы рассматривались в монографии Н.П.Москаленко (Москаленко, 2004: 67–69), а также в статье В. Дацышена (Дацышен, 2005: электр. ресурс). Два архивных документа, связанные с историей Бандидо Камбы-ламы, печатались в историческом журнале «Красный архив» (Церковь и русификация..., 1932: 101–102).

Прежде чем перейти к интересной истории о планах модернизации тувинской сангхи во время войны и революции, остановимся на специфиче-

Отрощенко Иванна Витальевна — доктор исторических наук, старший научный сотрудник; ведущий научный сотрудник Отдела Дальнего Востока Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины, г. Киев.



ке буддийских церквей Монголии и Тувы и характере религиозных связей между двумя народами.

В первой половине XVII в. в Монголии появляются первые реинкарнации (перевоплощения) выдающихся деятелей буддизма или персонажей пантеона (по-монгольски — хубилганов), которые со временем составили основу ее церковной иерархии. Идея «перерожденчества» была заимствована монголами из Тибета (там эта традиция формировалась с начала XIII в.). Цинское правительство предоставляло хубилганам два титула: «хутухта» — за выдающуюся деятельность в сфере религии и церкви, и титул «гэгэн» — за светские заслуги. Со временем титул «хутухта» стал считаться наивысшим среди лиц духовного сана. Как отмечает известный немецкий монголовед В. Хейссиг, на 1900 г. в монгольских землях, а также в Пекине, насчитывалось до 243 реинкарнаций (Heissig, 1980: 34–35). В частности в начале XX в. в Халхе насчитывалось около 140–150 хутухт и гэгэнов (по данным И. М. Майского, 13 хутухт и приблизительно 100 гэгэнов (Очерки истории культуры МНР, 1971: 58; Майский, 1960: 246)). Четверо из вышеупомянутых хутухт имели земельную собственность, а остальные кочевали вместе со своими подданными. Верующие очень почитали хубилганов, поэтому их монастыри почти всегда процветали. Каждый более-менее значительный хубилган владел собственным монастырем с подчиненными. У бурят же, по данным 1922 г., насчитывалось лишь 4 хубилгана (Национальный архив Республики Бурятия. Ф. П–20, оп. 4, ед. хр. 63, л. 13). Среди калмыков и тувинцев же институт хубилганов вообще не получил распространения.

Основной структурной единицей монгольской церкви был монастырь. В больших монастырях существовала собственная внутренняя иерархия лам во главе с настоятелем. Структура буддийской администрации была заимствована из монастырей Тибета; должности занимали только духовные лица. Каждый монастырь существовал автономно, поскольку экономически они не зависели друг от друга, а иерархии административной не было сформировано. Хотя российские чиновники уже в середине XVIII в. трактовали носителя титула «богдо-гэгэн»¹ (джебцун-дамба, от тиб. — джебцун, дампа, как “главного жреца” Монголии (Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. КДА, ед. хр. 346 (506)с, л. 169)), однако статус богдо-гэгэна лишь отображал особое положение его рода в монгольском обществе. Хубилганы и настоятели монастырей не подчинялись ему. Вопросы буддийской церкви в Халхе подлежали регулированию монгольской светской властью, которая



должна была информировать Пекин обо всем, что касалось духовных дел на подвластных территориях. Однако богдо-гэгэны имели право назначать новых хубилганов и даровать титулы представителям аристократии; в их подчинении находились монастыри и высшие ламы Тувы².

В Туве богдо-гэгэнов почитали так же высоко, как и в Монголии. Далее шли джалхандза-хутухты, которые в XIX — начале XX в. пользовались большим авторитетом, в частности в Западной Монголии, и фактически занимали второе место среди северомонгольских хубилганов после богдо-гэгэнов. В первой четверти XX в. это был Джалхандза-хутухта VIII Дамдинбазар (1874–1923). Немецкий путешественник Г. Констен, который посетил Монголию в начале XX в., отмечал, что Дамдинбазар был известен в Халхе еще и как врач, и вещун (по: Ломакина, 1993: 49). В Западной Монголии, которая граничила с Тувой, его почитали почти как богдо-гэгэна. А. Орлов, генеральный консул России в Монголии в «Записке об Урянхае Генерального Консульства в Монголии», посвященной большей мерой дипломатическому аспекту урянхайского вопроса, характеризовал этого владыку, в частности, так: «перерожденец, который проживал неподалеку от Урянхайской границы и наиболее из всего буддийского духовенства уважаемый в крае» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 498, л. 3–4). Вообще же, как отмечал в конце 1918 г. Комиссар в делах Урянхайского края А. Турчанинов: «всякий хутухта имеет огромное влияние на всех урянхов» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 497, л. 59).

Тувинские монастыри функционировали автономно, как и монгольские. Вместе с тем некоторые исследователи считают, что нельзя утверждать, что все монастыри в Туве существовали сами по себе. Сравнительно большие родовые монастыри контролировали деятельность более мелких (Хомушку, 2005: 128). Содержались ламы за счет хошуна, на те же общественные суммы строились монастыри и приобреталась религиозная литература в других землях Цинской империи (Попов, 2007: 320). Наивысшая иерархическая степень для тувинских лам была определена рангом — камбы (хамбо³), настоятель монастыря. Избирались они из «лиц старейшего духовенства» и утверждались хутухтами и хошунными правителями (Кабо, 1934, 78).

Между Тувой и Внешней Монголией существовали тесные контакты, связанные с буддийской сферой. С монголами, как единоверцами, отношения поддерживались, в частности, ежегодными поездками тувинских лам в Ургу и к разным хутухтам, проживающим в монгольских аймаках, на поклонение (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 501, л. 43). В свою очередь



монгольские ламы-учителя часто приезжали в Урянхайский край по приглашению местных князей для подготовки лам из числа самих тувинцев. В. Попов, который в начале XX в. несколько раз посещал Туву, упоминал в одной из своих работ: «Однако нам пришлось встретить довольно большой караван урянхов, возвращавшихся из г. Урги, куда более религиозные урянхи ездят на поклонение Богдо-гыгену. Эти паломники ламаизма, конечно, отправляясь за тысячу верст в Ургу, тратят порядочные средства на путешествие и приношения. Нередко и из Урги, от Богдо-гыгена приезжают в Урянхайскую землю ламы за жертвоприношениями. Таким образом, связь с центром ламаизма северной Монголии поддерживается» (Попов, 2007: 321).

Обучение в тувинских монастырях было лишь начальной степенью образования. В дальнейшем дети тувинских аристократов и чиновников, представители зажиточных семей продолжали обучение в монгольских монастырях. Это себе могли позволить или дети богатых родителей, или очень способные ученики из семей аратов, хотя последним это было сделать значительно труднее (Хомушку, 2005: 135). Образование тувинцы получали в монастырях монгольских городов Улясутая, Урги, а также в монастырях Тибета, расположенных в исторической области Амдо. Вместе с выпускниками этих монастырей в Туву приходила тибетская медицина, переводная и оригинальная монгольская литература (Аранчин, 1982: 44). По мнению отдельных исследователей, просвещенным представителям, а через них — значительной части тувинского народа была доступна вся письменная литература, которая существовала на старописьменном монгольском языке (Самдан, 2001: 166). «Лучшие из лам занимались историей по древним монгольским летописям. Нам часто приводилось слышать рассказы стариков о том, как ламы в своей семье зимними вечерами рассказывали сведения о древней истории монголов и тувинцев», — вспоминала советский этнограф Е. Прокофьева, которая посещала Туву в первой половине 1950-х гг. (Прокофьева, 2011: 386). По наблюдениям А. Турчанинова, практиковали тибетскую медицину лишь те ламы, которые учились в Монголии и учились довольно долго. Лекарства, которые они использовали, присылались из Монголии готовыми наборами (Турчанинов, 2009: 111).

В первой четверти XX в. среди тувинской буддийской общины выделялся настоятель Верхне-Чаданского хурэ Лопсан Чамзы (Лубсан Чжамцо) (1857–1930). Получив духовное образование в одном из монастырей Тибета, вероятно в Лавране, он вернулся в Туву довольно просвещенным



человеком, владеющим глубокими знаниями в области философии и обрядовой практики буддизма, тибетским и монгольским языками (Монгуш, 2001: 107). Сам себя он характеризовал (в обращении к А. Турчанинову) как потомка правителей хемчикских урянхов, имеющего духовное звание хамбо-ламы, полученное от тибетского хутухты в Амдо, «возведенного всеми Кемчикскими урянхами в наставника “Бакши”⁴ Хамбо-Ламы — Гэлун⁵ Лупсанчжамца» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 23). Лопсан Чамзы являлся не только обладателем высоких буддийских степеней, но и находился в родственных связях с правителем Даа-хошуна Буян-Бадыргы, одним из ярких политических деятелей Тувы. В то время как большинство тувинской элиты склонялось к присоединению к Монголии, Лопсан Чамзы на протяжении всех 1910-х гг. оставался убежденным сторонником сближения с Россией. В частности, 28 сентября 1913г. он обратился с просьбой о принятии под покровительство Российской империи населения Хемчика (Установление..., 1994: 13).

Правительство Автономной Монголии (1911–1919) активно старалось дипломатическим путем добиться от России согласия на включение Урянхайского края в состав монгольского государства и не смирилось с протекторатом России над Урянхаем. 11-я статья Кяхтинского соглашения 1915 г. дала новый толчок русско-монгольской полемике вокруг проблемы принадлежности Тувы. В 1916 г. активность монголов в Туве существенно возросла. В связи с этим в июне 1916 г. царское правительство ввело в Туву вторую казачью полусотню. В июле 1916 г. Урянхайский край в силу Именного Высочайшего Указа от 27 февраля 1916 г. признавался состоящим как и прочие местности Империи на положении чрезвычайной охраны. 1 августа 1916 г. иркутский генерал-губернатор А. Пильц сообщал о чрезвычайно угрожающем состоянии на почве монгольской пропаганды, которая может привести в ближайшее время к вооруженным нападениям тувинцев на русское население (ГАРФ. Ф. 102, 2-е делопроизводство, оп. 74, ед. хр. 66, л. 14). Летом 1916 г. произошли переговоры по урянхайскому вопросу между министром иностранных дел Монголии Цэрэндоржем и китайским резидентом в Урге Чень Лу. Обе стороны взяли на себя обязательства проводить в Урянхае согласованную политику. Новости из Монголии «вследствие утверждения этими правительствами принадлежности им Урянхая» (ГАРФ. Ф. 102, 2-е делопроизводство, оп. 74, ед. хр. 66, л. 20), беспокоили российскую сторону.

Подчиненность тувинского духовенства иерархам, стоящим во главе соседней державы и считающим Туву частью Монголии, тесные связи



между двумя народами на почве общей религии, образования и медицины, также связанных с монастырской культурой, становились в таких условиях политическим фактором. В результате у российской стороны возникли планы о реорганизации буддийской сангхи Тувы как с целью ее определенной модернизации, так и для установления большей самостоятельности тувинской церкви по отношению к Монголии и Тибету. Образцом для модернизации тувинской буддийской сангхи должна была стать, по замыслу российских чиновников, схема управления бурятскими буддистами. Во главе буддийской общины Восточной Сибири стоял Бандидо-хамбо-лама⁶, который заведовал религиозными делами, дацанами и ламами и подчинялся непосредственно Департаменту иностранных исповеданий МВД, а отчитываться должен был военному губернатору и генерал-губернатору. Бандидо-хамбо-ламе предоставлялось право собирать в духовном правлении съезды из ширетуев⁷ всех подчиненных дацанов и светских почетных представителей от каждого ведомства для обсуждения важных религиозных вопросов и хозяйственных нужд бурят (Крайнова, 2011: 7). Его должность была выборной. Бандидо-хамбо-лам избирали из настоятелей больших монастырей, выдающихся религиозных деятелей и ученых. Со времени принятия «Положения о Буддистах Восточной Сибири» (17 сентября 1905 г.) было решено перевести канцелярию Бандидо-хамбо-ламы в правительственное учреждение под названием «Духовное направление Буддийского духовенства». Возглавлял данное учреждение непосредственно сам Бандидо-хамбо-лама (Крайнова, 2011: 10).

Итак, комиссар по делам Урянхайского края В. Григорьев 1–2 марта 1917 г., ссылаясь на ходатайство правителей ряда хошунов (в т. ч. Хемчикских) и сомонов, поданное ему еще в августе 1916 г., относительно объединения всего духовного управления Урянхия под властью одного духовного лица, и выполняя доверенность Иркутского генерал-губернатора (от 30 декабря 1916 г. за № 451) — выступить с предложением о назначении Бандидо-камбы-ламы Урянхайского духовенства, созвал в Белоцарске съезд представителей тувинского ламства. Собрание под председательством Григорьева обсудило вопросы управления ламством и пришло к следующим выводам. В условиях разобщенности буддийского духовенства в Урянхайском крае местным ламам тяжело получить настолько большую авторитетность в глазах населения, чтобы то прекратило ощущать острую необходимость в обращении за своими духовными нуждами в Тибет или в Монголию. Также сложно тувинским ламам поддерживать контакт с российской властью. Поэтому собрание полагало безусловно желательным объединение всего буддийского духовенства под властью одного человека, в силу многочис-



ленности монастырей, с правами и обязанностями Бандидо камбы-ламы (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 34). В. Григорьев считал, что, поскольку будущему Бандидо Камбы-ламе надлежит обеспечить возможность руководить духовными лицами, а населению отдаленных местностей края — возможность без особых препятствий посещать резиденцию владыки, необходимо эту резиденцию обустроить в центральной части Урянхая. Наиболее приемлемым местом для резиденции нужно считать Шагонарское хурэ, тем более что резиденция Бандидо Камбы-ламы в центре будет в полезной близости от резиденции комиссара. Приходы каждого дацана надлежит оставить без изменений, а всех имеющихся ширетуев и лам следует утвердить (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 33).

По мнению В. Григорьева, временная инструкция об управлении делами ламаистского духовенства в Иркутской губернии, которая получила утверждение министра внутренних дел 20 июля 1890 г. в общем, по признанию самих представителей местного ламаистского духовенства и по его мнению, может быть введена и в Урянхайском крае (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 36–36об.). Внедрение этой инструкции требует, чтобы непривычные для тувинцев требования как, например, безусловное безбрачие духовенства, уменьшение числа лам до штатного небольшого количества, суровая отмена личной собственности лам, внедрялись постепенно, чтобы проведение реформы не было мучительным и не вызвало недовольства. Вероятно, в течение 3–5 лет, не ранее, местный глава ламаистского духовенства под систематическим влиянием комиссара успеет завершить то, что начинается сейчас. Учитывая те же соображения, нужно допустить на неопределенное время существование нештатных лам (то есть таких, которые, проживая, большей частью, вне монастырей в своих кочевьях и будучи почти сплошь женатыми, появляются в дацанах лишь во время больших праздников для помощи при религиозных службах).

Здесь мы снова вернемся к специфике буддийских общин Монголии и Тувы начала прошлого века. Практически любая монгольская семья имела в буддийской общине своего представителя, поскольку отдавала в монастырь мальчика. Многие из них после нескольких лет обучения давали соответствующие обеты. Однако не все могли остаться при монастырях; значительная часть юношей после завершения образования возвращались в свои хошуны. Это были так называемые «степные» ламы. Они жили как скотоводы, имели жен и детей, а в монастыри съезжались лишь на большие праздники. Похожие черты были свойственны и тувинской сангхе того времени. Иллюстрируют это положение вещей наблюдения



А. Турчанинова, по мнению которого тувинское ламство можно было разделить на три группы. Первая группа — высшее духовенство, имеющее завершенное духовное образование, второе — духовенство за обетом (общая масса лам), «подобно первенцам, посвящавшимся Богу у израильтян, в большинстве случаев отличающееся от рядовой массы населения только необходимостью присутствовать при богослужениях, одеждой и некоторыми обычаями и третье, аналогичное нашему монашеству, духовенство, живущее при монастырях» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 494, л. 158об.).

Хотя недопустимость брака оставалась одним из главных требований монашеской этики в северном буддизме (за исключением лам тибетских школ ньингма и кагью, которые имели право вступать в брак), однако среди монгольских народов ламы придерживались целибата далеко не всегда. Особенно это было характерно для степных лам, которые часто заводили себе неофициальную семью. В Туве же, по словам М.В.Монгуш, сложилась своеобразная, более мягкая форма этой традиции, предусматривающая наличие женатого ламства, а обет «не прелюбодействуй» чаще воспринимался как «не изменяй своему спутнику» (Монгуш, 2001: 76). Это обстоятельство шокировало многих путешественников и исследователей, которые наблюдали среди тувинских лам свободное и открытое проживание с женщинами наперекор монашеским требованиям (см.: Грумм-Гржимайло, 1926: 151; Традиционная культура..., 2003: 52, 136; Попов, 2007: 320 и т. п.). Приводя наблюдение Б. Владимирцова, что в Кобдоском округе⁸ (среди дэрбэтов⁹) совсем не было лам, которые бы открыто проживали с женами и имели самостоятельное хозяйство, Г.Грумм-Гржимайло добавлял: «чем они также отличаются и от урянхайских монахов» (Грумм-Гржимайло, 1926: 219).

Однако вернемся к мартовскому совещанию тувинского духовенства. В. Григорьев отмечал, что из политических соображений, а также учитывая многочисленность буддийских монастырей¹⁰, он считает нужным предоставить тувинскому Бандидо Камбы-ламе равное значение с забайкальским, а Комиссару по делам Урянхайского края — власть утверждения лам и ширетуев в их званиях. В вопросе же утверждения самого Бандидо комиссар должен был представлять кандидатов на утверждение высшей власти. Сам Григорьев подавал на утверждение лишь одного кандидата, поскольку опасался нежелательного разделения лам на партии в случае обсуждения нескольких кандидатур: «В представлении своем 26 ноября 1916 г. за № 3029 я уже представлял Лупсана Чжамсуна, как наиболее подходящее лицо для занятия должности Бандидо-хамбо-ламы и



как лицо, указанное Кемчикскими и некоторыми другими правителями в качестве желательного главы духовенства. Теперь, на основании уже журнала съезда ламайского духовенства, я представляю Хамбо-Ламу Бакши на должность Бандидо и в качестве кандидата от большей и по значению среди населения наиболее влиятельной части духовенства, который если мое настоящее представление будет уваженным, явится не назначенным ставленником русской власти, а утвержденным избранником. В заключение позволяю себе доложить, что немедленное объединение ламайского духовенства в Урянхае под властью одного лица и назначение Бандидо Хамбо Ламы является в данный момент наиболее своевременным, а потому и неотложным» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 36об.).

По словам В. Дацышена, Петербург не поддержал данной инициативы, в письме министра иностранных дел, направленном в начале 1917 г. в Иркутск, отмечалось: «Я принужден, однако, откровенно высказать Вашему Высокопревосходительству мои сомнения относительно возможности достигнуть этого результата таким административным приемом, как учреждение русской властью при Урянхайском крае должности Бандидо-Хамбо с правами Ширетуя» (цит. по: Дацышен, 2005: электр. ресурс). В мае 1917 г. по инициативе Урянхайского временного краевого комитета было созвано предварительное русско-тувинское совещание, на котором обсуждались вопросы о статусе Тувы, о представительстве Урянхайского края в будущем Учредительном собрании. На встрече тувинская сторона выразила недовольство по поводу попыток ввести в буддийских монастырях порядки по образцу бурятских дацанов. Для снятия напряженности тувинской стороне была обещана полная независимость в вопросах религии (там же). В «Инструкции Комиссару по делам Урянхайского края и должностным лицам в назначенном Крае» 1917 года, в частности оговаривалось, что хамбо-ламы утверждаются центральным правительством по представлению комиссара (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 494, л. 12).

К модернизации буддийской общины Тувы вернулся уже следующий комиссар — А. Турчанинов, который уделял этой проблеме много времени и оставил интересные заметки как относительно буддистов и шаманов на подведомственной ему территории, так и относительно преодоления монгольского влияния в тувинском обществе за счет ряда мер в религиозной сфере. Насколько известно автору, эти записи еще не печатались, поэтому кажется целесообразным привести некоторые пространственные цитаты из обращения Турчанинова к министру иностранных дел Омского правительства (1919 г.).



Итак, Турчанинов 29 марта 1919 г. отправил отношение в МИД, где, в частности, отмечал, что до сих пор местное духовенство находится в плотной зависимости от Далай-ламы и монгольских хутухт разных областей. Поскольку высшее духовенство имеет значительное влияние, как на чиновничество, так и на простой люд, тувинцы не могут целиком освободиться от монгольского влияния. Необходимо создать тесную личную связь между ламаистским духовенством российских бурят и тувинскими ламами, а также организовать снабжение Тувы религиозной литературой и предметами буддийского культа, которые издаются и изготавливаются в России, чтобы парализовать монгольское влияние. «Некоторые расходы, в форме ежегодных пожертвований различных предметов монастырям, — писал Турчанинов, — должны быть обязательны для русской казны, как обязательно должно быть и командирование бурятских лам в здешние монастыри и приглашение здешних лам в буддийские монастыри России, а также посылка молодых послушников здешнего края, в соответствующие школы и монастыри, в Россию» также за российские средства (ГАРФ. Ф.Р–200, оп. 1, ед. хр. 494, л. 158об.). Благоприятным для России обстоятельством, по мнению А. Турчанинова, был тот факт, что тувинцы переживают переход от примитивного поклонения силам природы, шаманизма, к буддизму, при чем последний не совсем еще вытеснил первый.

Интересными являются соображения и предложения комиссара относительно тувинских шаманов, в частности, как впечатления человека с европейским образованием начала прошлого века. Так, он писал: «Шаманы — (в большинстве случаев имеющие наследственно повышенную нервность организма) являются в здешнем крае значительной силой, которую преступно не использовать на общее благо государства. К сожалению, широко распространенное мнение, даже среди просвещенных людей, что шаманы поголовные шарлатаны, во первых далеко не верно, во вторых мешает использовать их для дела. Люди, знающие гипнотизм, лунатизм, знакомые с силой внушения и имевшие возможность слышать о чтении мыслей на расстоянии, с непонятным упорством не хотят замечать этих же черт в шаманизме. А эти черты несомненно в нем существуют и проявляются у отдельных шаманов то в большей, то в меньшей степени. Мало исследованная наукой природа транса от самогипноза и связанных с ними явлений широко культивируется среди первобытных народов и в частности среди урянхов» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 494, л. 158об.). А. Турчанинов подчеркивал, что вера населения в шаманов уменьшает влияние лам, а вместе с тем — и влияние Монголии на Урянхай. Итак, в



интересах государства — не подрывать эту веру пренебрежением к шаманам, а наоборот — стремиться поддержать ее на надлежащем уровне предоставлением им права гражданства и такого же внимания со стороны администрации, каким пользуется ламаистское духовенство. Несколько обращений в год к самым знаменитым шаманам здешнего края лучше всего может поднять их престиж и значение среди тувинского населения, которые, благодаря общему игнорированию администрации, туземного чиновничества и лам, начинают понемногу падать. А падение их сейчас — не в интересах России.

Комиссар считал своевременным снова поднять вопрос о назначении главы тувинского духовенства в условиях «неудачных действий на границе», которыми руководили, в частности, два монгольских хубилгана, доверие к которым со стороны тувинцев «значительно покачнулось» (в 1918 г. монгольские и китайские отряды ступили на территорию Урянхайского края). «Наиболее желательным кандидатом на этот пост остается намечавшийся еще моим предшественником Григорьевым убежденный сторонник России, высоко образованный по своему высоко нравственный и честный пользующийся огромным уважением среди урянхов Гебши¹¹ Хамбо Гелун Чжамцо лама» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 37). Турчанинов убеждал: Лубсан Чжамцо, энергичный, с ясным взглядом на вещи, который пользуется заслуженным уважением, как среди духовенства, так и среди населения края, лучше кого-либо сможет, в настоящий трудный момент для России, объединить тувинское духовенство и через его посредничество, своим авторитетом, влиять на туземное население всех хошунов в пользу России. Не использовать такую фигуру, которая представляет значительную моральную силу, было бы непоправимой ошибкой: «Из своей переписки с ним, в течение последних четырех месяцев, и из донесений Помощника Мальцева, я вижу, что только благодаря его умелому вмешательству катастрофическое положение, создавшееся в связи с двойственным поведением Гуна Баянбатырхо, окончившагося бегством последнего на западе Урянхайского Края смогло быть безболезненно ликвидировано¹². Все вопросы, касающиеся туземного самоуправления, так тщательно и долго скрываемые от русской власти, только с его помощью получили правильное и беспристрастное освещение, чем значительно облегчили восстановление русского влияния в Крае»¹³ (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 37). Если же власть и влияние этой замечательной среди тувинцев личности, — завершал Турчанинов, — распространить также и на восточные хошуны, то, вне всякого сомнения, России



это будет лишь на пользу.

По поводу обращения А. Турчанинова Главноуправляющий по делам вероисповеданий Омского правительства профессор Л. Писарев отмечал, что объединение тувинского духовенства под главенством Бандидо камбы-ламы ставит край в независимое положение в духовном отношении от Тибета и Монголии: «Если принять во внимание, что духовенство Урянхайского края — как единственная национальная интеллигентная сила — имеет большое влияние на народные массы и что в религиозном сознании Урянхайцев, как и вообще у ламаитов, очень сильны идеи теократизма, то независимость в духовном отношении может создать и большую устойчивость в политическом отношении» (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 6, ед. хр. 1119, л. 2). Л. Писарев напоминал, что Лопсан Чамзы избран самим тувинским духовенством на совещании 1 и 2 марта 1917 г. Эти два факта: 1) объединение тувинского духовенства под руководством Бандидо камбы-ламы и 2) избрание на эту должность сторонника России — должны быть учтены правительством в интересах России в этом крае. Поскольку должность главы тувинского буддийского духовенства вводится впервые и порядок внедрения этой должности специально относительно этого края законом не предусмотрен, то в этом случае утверждение Бандидо камбы-ламы должно состояться по аналогии с порядком назначения главы калмыцкого духовенства. Главное управление по делам вероисповеданий должно было в ближайшее время разработать проект положения о порядке управления духовными делами буддийского населения России, в частности для населения Урянхайского края. Со своей стороны начальник Штаба Иркутского военного округа, полковник Главацкий в своем рапорте (от 20 июня 1919 г.) отмечал, что необходимо обособление монгольского населения края от пограничной Монголии в религиозном вопросе (создание своего местного института духовной власти), что освободило бы тувинцев от постоянных денежных поборов со стороны пограничных монгольских монастырей и окончательно отделило бы этот край от Монголии (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 496, л. 9–9об.).

3 июня 1919 г. в Белоцарске открылось совещание, посвященное проблеме духовного управления Урянхайского края (Москаленко, 2004: 68). Совещание отметило, что духовному лицу принимать участие в административном управлении не позволяют законы религии, однако в имеющейся ситуации это необходимо сделать. Лопсан Чамзы заявил, что среди тувинского духовенства есть люди, способные повести народ за собой. В ходе дискуссии было выдвинуто предложение, что Бандидо Камбы-лама



мог бы решать и гражданские споры, возникающие между духовными и светскими лицами. А. Турчанинов предложил монастырям сдавать их земли в аренду и на эти средства содержать себя (см.: Москаленко, 2004: 68). Последнее предложение, скорее всего, основывалась на опыте бурятских дацанов, которые большую часть дацанской земли отдавали в аренду на разные сроки (см.: Крайнова, 2011: 9). На этом заседании предварительно главой духовенства (Бандидо Камбы-ламой) был избран Лопсан Чамзы.

Незадолго до объявления эвакуации российских правительственных учреждений из Белоцарска в Минусинск Комиссар в делах Урянхайского края 3 июля 1919 г. обратился к министру иностранных дел. По его словам, продвижение отрядов П. Щетинкина из Минусинского уезда в направлении Урянхайского края с севера, движение китайского отряда из Улангома на Хемчик и продвижение отряда Максарджаба от Цаган Тологоя к Самагалтаю, а также отдельные волнения среди тувинцев, в частности на Хемчике и в Салчакском хошуне, заставляют опасаться за жизнь «наиболее полезного интересам России деятеля в лице Хамбо Ламы Лубсана Чжамцо» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 496, л. 29). А. Турчанинов считал необходимым временно обеспечить безопасность будущего главы тувинского духовенства. Поэтому Лопсан Чамзы командировался в Омск, чтобы представиться министру вероисповеданий, а также получить в центре те знаки «Высокого Духовного достоинства, какие ему надлежит иметь, для придания веса и значения среди туземного духовенства различных хошунов» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 496, л. 29). Комиссар, в частности, полагал, что знакомство с владыкой, который выделяется среди местного населения своими знаниями, будет полезным при выяснении особенностей быта этой народности. 4 июля 1919 г. Лопсан Чамзы выехал из Тувы.

На прием в Омске «Главы Ламаистского Духовенства в Урянхайском крае» Управлением делами Российского правительства было ассигновано 30000 руб. Лопсан Чамзы прибыл в Омск в сопровождении ламы, ученика, двух переводчиков и одного казака 19 июля 1919 г. и отбыл назад 10 августа, проведя, таким образом, в Омске 21 день (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 4, ед. хр. 129, л. 1). В течение это времени он нанес визиты премьер-министру и министрам: военному, внутренних дел, иностранных дел, главноуправляющему по делам вероисповеданий и представился Верховному Правителю. Лама, в частности, просил отправить военный отряд в Урянхайский край, чтобы ликвидировать возникшие беспорядки, а также выделить ему для охраны 20 казаков (Москаленко, 2004: 69). Ему была вручена грамота Российского правительства, которая утверждала «Гебши Хамбо



Гелун Чжамцо» в звании «Бандидо-Хамбо Ламы Урянхайского духовенства», пожалован орденом св. Анны 2-й степени и портрет с собственноручной подписью Верховного Правителя, кроме того, подарен автомобиль (ГАРФ. Ф.Р–176, оп. 4, ед. хр. 129, л. 1).

По приказу А. Колчака в конце июля 1919 г. на квартире Лопсана Чамзы было даже созвано межведомственное совещание по делам Урянхайского края при МВД (под председательством товарища министра внутренних дел М. Ячевского) (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 502, л. 142). На нем рассматривались такие вопросы: 1) о порядке гражданского управления в Урянхайском крае и о штатах этого управления; 2) о порядке управления духовными делами Урянхайского края и штатах управления Бандидо камбы-ламы (штаты этого управления предлагалось разработать на месте, после чего внести на утверждение верховной власти); 3) о военной помощи в подавлении беспорядков в Урянхайском крае; 4) о мерах по укреплению российской торговли в Урянхайском крае. Главноуправляющий по делам вероисповеданий разработал временную инструкцию по управлению духовными делами буддистов Урянхайского края, которая была рассмотрена и принята совещанием 31 июля. Вопрос о военной помощи был решен Штабом Верховного Главнокомандующего путем отправления отряда под общим командованием генерала В. Попова. По двум другим вопросам совещание сразу не определилось (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 4, ед. хр. 129, л. 10б.). В. Дацышен пишет, что Омское правительство поддержало планы автономии буддийской сангхи от Монголии, но не приняло предложения Лопсана Чамзы закрепить за тувинским Бандидо камбы-ламой статус светского правителя Тувы (Дацышен, 2005: электр. ресурс). Другие политические обстоятельства, в том числе распространение большевизма в части Урянхайского края, не дали возможности только что утвержденному владыке не только решить поставленные задачи, но и прибыть в свою постоянную резиденцию.

Во время пребывания в Омске Лопсан Чамзы осмотрел кафедральный собор, присутствовал на архиерейской службе и пожертвовал 1000 руб. из своих средств на украшение храма. Потом посетил аэродром, где наблюдал за полетами чешских и французских аэропланов, осмотрел город и его окраины и пересмотрел в кинематографе картины военного содержания. Он внимательно присматривался к российской жизни, интересовался делами фронта и, узнав о трудном положении некоторых поездов с ранеными, пожертвовал 1000 руб. на их нужды (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 4, ед. хр. 129, л. 10б.). И хотя в конце документа о пребывании Лопсана



Чамзы в Омске упоминались дополнительные приложения относительно этого визита, эти бумаги пока автору не встретились.

Урга, похоже, догадывалась о намерениях Омска. 14 сентября 1919 г. МИД Автономной Монголии обратился к российскому консульству с просьбой задержать Лопсана Чамзы. В частности отмечалось: «Скрывшийся с родины и присоединившийся на русской территории к одной партии урянхаец Чжамцу действительно может создать какие-либо беспорядки. Поэтому является необходимым задержать беглеца Чжамцу для привлечения его к ответственности» (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 496, л. 111). Управляющий МИД Омского правительства И. Сукин, комментируя эту ноту монгольского МИДа, подтвердил консулу в Урге позицию российской дипломатии по Урянхайскому краю. Так, он подчеркнул, что монгольская власть не имеет никакого права вмешиваться в тувинские дела и тем более контролировать поведение тувинцев; проникновение в Урянхайский край монгольских и китайских чиновников российская сторона считает незаконным. То, что российская администрация по обстоятельствам внутренней смуты оставила край, совсем не означает отказа Российского правительства от своих прав на него (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 496, л. 129).

22 сентября 1919 г. профессор Л. Писарев отмечал в объяснительной записке¹⁴, что, учитывая захват части Урянхайского края большевиками, Бандидо Камбы-лама вынужден жить за его пределами — в Минусинске (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 5, ед. хр. 1711, л. 2). Вместе с тем владыка, вступивший уже в управление вероисповедными и национальными делами тувинцев, нуждается в необходимом штате служащих и средствах на их содержание и другие затраты по управлению. Управляющий Урянхайским краем генерал В. Попов и Главное управление по делам вероисповеданий напоминали о необходимости повышения авторитета Лопсана Чамзы как ставленника Российского правительства в глазах тувинцев и поднятия престижа российской власти среди населения Урянхайского края, имеющего для России экономический и политический интерес, и хлопотали о выделении владыке на расходы по управлению духовными делами 20000 руб. (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 5, ед. хр. 1711, л. 20б.). 2 октября 1919 г. Совет министров постановил: до утверждения штатов Управления духовными делами ламаистов Урянхайского края отпустить авансом в счет денежной помощи на расходы по управлению в распоряжение Бандидо камбы-ламы означенную сумму (Церковь и русификация..., 1932: 102).

Несколько месяцев спустя (23 декабря 1919 г.) тот же Л. Писарев на-



поминал Совету Министров, что Лопсан Чамзы «есть духовный и вместе с тем политический вождь и глава всего монгольского населения Урянхайского края», влияние и значение которого простираются и на бурятское население всей Восточной Сибири (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 5, ед. хр. 1711, л. 9; Церковь и русификация..., 1932: 101). Вместе с тем «вынужденный силою обстоятельств скитаться по разным местам Восточной Сибири, Бандидо-Хамбо-Лама оказался в тяжелом материальном положении, о чем свидетельствуют донесения как самого Бандидо-Хамбо-Ламы, так и гг. Управляющих Енисейской и Иркутской губерниями и комиссара края г. Федорова» (Церковь и русификация..., 1932: 101). Вследствие этого местные власти в счет ожидаемого казенного содержания владыки вынуждены одалживать ему средства из имеющихся в их распоряжении кредитов, и всего таким образом было выдано 62500 руб. Признавая важное религиозно-политическое значение, которое связано с личностью и рангом тувинского владыки, а также безвыходность его материального положения и неудобство ставить главу Урянхайского края в зависимость от случайных заимообразных пособий, Главное управление по делам вероисповеданий считало ассигнование особого кредита для Лопсана Чамзы делом в политическом смысле неотложным и ходатайствовало об отпуске на вторую половину 1919 г. на содержание Бандидо Камбы-ламы и Управления при нем ежемесячного пособия в сумме 20 000 руб. (Церковь и русификация..., 1932: 101). В декабре 1919 г. Совет Министров постановил: впредь до установления и утверждения штатов по духовному Управлению Урянхайским краем отпускать в распоряжение Главноуправляющего по делам вероисповеданий ежемесячно в виде пособия по 20000 рублей на содержание Бандидо Камбы-ламы и управления при нем. Пособие было решено отпускать с 1-го июля по 31-е декабря 1919 года с отнесением расхода за счет дополнительной сметы Главного управления по делам вероисповеданий. Аванс в размере 20000 руб., отпущенный в распоряжение Главноуправляющего по делам вероисповеданий на содержание Бандидо Камбы-ламы и управления при нем, должен был быть зачислен в счет ежемесячного пособия (ГАРФ. Ф. Р–176, оп. 5, ед. хр. 1711, л. 90б.).

Анализируя документы Главного управления по делам вероисповеданий, связанные с Бандидо Камбы-ламой, складывается впечатление, что Л. Писарев (как, похоже, и А. Турчанинов) придавал фигуре Лопсана Чамзы значительно больше административного и, в конце концов, политического значения, чем имел его бурятский коллега или Шаджин-лама¹⁵. По видимому, этому способствовала влияние ламы, его принадлежность к одной из самых известных семей Тувы. Напрашивались аналогии



и с монгольской теократией. Сложно сказать, насколько результативными оказались бы планируемые реформы в религиозной сфере при другом развитии событий, и признало ли бы все тувинское духовенство главенство Лопсана Чамзы.

Лопсан Чамзы и его свита не спешили возвращаться на родину, которая превратилась в поле перманентных военных действий. Проведя год в одном из дацанов Бурятии, потом еще год — в Монголии, в одном из дархатских монастырей, вернулись они в Туву лишь в начале 1920-х гг. (Монгуш, 2001: 108). Замыслы российских чиновников относительно назначения главы буддийской общины Тувы долго оставались нереализованными. Большевики не спешили уделять внимание этим проектам предшественников, которые исходили из опыта построения северно-буддийской иерархии в стране, которая практически не имела собственных хубилганов (у бурят первые хубилганы появились лишь в начале XX в.).

8–12 марта 1928 г. в Туве проходил 1-й Буддийский съезд, который ставил целью обновить и очистить религию в соответствии с идеологией обновленческого движения. В мае был утвержден закон о буддизме как государственной религии, запрещалось проведение антирелигиозной пропаганды. В тот период количество тувинских монастырей возросло с 22 до 26, а лам вместе с учениками насчитывалось около 3500 лиц (Вайнштейн, Москаленко, Добжанская, 2008: 152).

Однако такое согласие между государством и сангхой продолжалось недолго. В начале 1930-х гг. количество тувинских лам сократилось до 787. В частности, Лопсан Чамзы был расстрелян в мае 1930 г. за антинародную деятельность. Репрессии и преследование представителей сангхи сопровождалось активным разрушением монастырских комплексов. Так, О. Хомушку приводит воспоминания информантов о том, как имущество хурэ конфисковали, часть раздавали беднякам-аратам, монастырский скот сдавали государству (Хомушку, 1998: 83). Предметы буддийского культа можно было увидеть повсюду, 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, будто растворились. О религии боялись даже упоминать. Был какой-то огромный страх перед правительством Тувы (там же: 84). Полпред СССР в Туве Н. Попов писал 1 августа 1932 г., что в республике насчитывается до 70000 коренного населения. Из них процент ламства составляет, по данным 1931 г., 0,023 %, его экономическая мощность ничтожна — 1986 бодо или 0,8% всего поголовья. Политическое влияние же еще меньше. В Туве



нет ни одного действующего монастыря (Российский государственный архив социально-политической истории (далее — РГАСПИ). Ф. 508, оп. 3, ед. хр. 11, л. 12). Заместитель наркома иностранных дел СССР Л. Карахан отмечал в сопроводительной записке к письму Н. Попова: игнорируется то обстоятельство, что среди огромного большинства тувинского аратства и даже членов партии еще сильны религиозные предрассудки. Серьезная политико-просветительская и воспитательная работа, борьба против контрреволюционной ламской верхушки и привлечение на свой бок низшего ламства — подменялись издевательствами над религиозными предрассудками отсталых масс и борьбой со всем духовенством (РГАСПИ. Ф. 508, оп. 3, ед. хр. 11, л. 5). К концу 1930-х гг. буддийская сангха как в Туве, так и в МНР, была уничтожена.

Камбы-ламу как главу буддийской общины всей Тувы тувинцы получили лишь в 1990-е гг. В сентябре 1997 г. в Кызыле состоялся Всетувинский учредительный съезд буддистов. Центральным вопросом стал вопрос об избрании камбы-ламы (верховного главы буддийской сангхи) и его заместителей, которые со временем образуют Управление Камбы-Ламы Республики Тыва (УКЛРТ) (Монгуш, 2001: 133). Официальной резиденцией камбы-ламы Тувы стал храм Цеченлинг. По уставу УКЛРТ, выдвигаются кандидаты на должность камбы-ламы, а потом проводятся выборы путем общего голосования среди представителей буддийского духовенства.

И хотя с начала описываемых событий прошел век, существенно изменивший традиционные общества кочевников Внутренней Азии, институт хубилганов продолжает оставаться важной составляющей северного буддизма. Несмотря на продолжительное забвение хубилганов в буддийских республиках СССР и МНР, эта традиция не отошла в прошлое. Так, буддийскую церковь Калмыкии возглавляет представитель монгольской линии Дилова-хутухт, в 2011 г. Богдо-геген IX был провозглашен главой монгольских буддистов, в Монголии ищутся и утверждаются перерождения других известных монгольских линий Джалхандза-хутухт, Манджушри-хутухт, Ламын-гэгэнов и т. д. Сохраняют почтение к высоким перерожденцам северного буддизма и буддисты Тувы.

На наш взгляд, основным аргументом, который подтолкнул российских управленцев во время войны и революции к проблеме модернизации тувинской сангхи, стала активная политика Урги, направленная на возвращение Тувы в орбиту своего влияния. Российская сторона при этом исходила из опыта построения северно-буддийской иерархии в Российской империи и надеялась уменьшить влияние монгольских хубилганов



на тувинское население. В период ТНР процессы реформирования буддийской церкви практически не получили развития. После сокрушительного разрушения буддийских институтов в 1930-е гг. лишь через несколько десятилетий, в 1990-е гг. в Республике Тыва, начатый в 1910-е гг. процесс модернизации тувинской сангхи наконец получил завершение, а тувинская буддийская община приобрела своего главу.

Список литературы:

Аранчын, Ю. Л. (1982) Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск : Наука.

Вайнштейн, С. И., Москаленко, Н. П., Добжанская, О. Э. (2008) Духовная культура // Тюркские народы Восточной Сибири. М. : Наука. С. 120–152.

Владимирцов, Б. Я. (2002) Работы по истории и этнографии монгольских народов. М. : Восточная литература РАН.

Грум-Гржимайло, Г. Е. (1926) Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III. Вып. I. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л. : Типография Главного Ботанического Сада.

Дацышен, В. Г. (2005) Буддийская Сангха в Туве в период протектората [Электронный ресурс] // Иркутский МИОН. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sb-confess/4_4.html (дата обращения: 09.02.2014).

Кабо, Р. (1934) Очерки истории и экономики Тувы. Ч. 1. М. – Л. : Гос. соц.-экон. изд-во.

Крайнова, Л. Н. (2011) Административное устройство и хозяйственная деятельность ламаистских дацанов в Восточной Сибири в середине XIX — начале XX вв. в соответствии с “Положением о Буддистах Восточной Сибири” 1853 г. // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. История и политология. № 3. С. 5–11.

Ломакина, И. (1993) Голова Джа-ламы. СПб. – Улан-Удэ : Агенство ЭкоАрт.

Майский, И. М. (1960) Монголия накануне революции. М. : Изд-во вост. лит.

Монгуш, М. В. (2001) История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск : Наука.

Москаленко, Н. П. (2004) Этнополитическая история Тувы в XX веке. М. : Наука.

Очерки истории культуры МНР (1971). Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во

Попов, В. Л. (2007) Через Саяны и Монголию. Омск, 1905. (Извлечения) // Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы. Текст в 7 т. Т. 3: Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.) / Сост. С. К. Шойгу. М. : Слово.

Прокофьева, Е. Д. (2011) Процесс национальной консолидации тувинцев. СПб. : Наука.

Самдан, А. А. (2001) Тувинские летописи как исторический источник // Гуманитарные исследования в Туве. М. : Изд-во Рос. ун-та дружбы народов. С. 165–173.

Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) / Подготовка текстов, предисл. и комм. А. К. Кужугет (2003). Кызыл : Тувин. кн.



изд-во.

Турчанинов, А. А. (2009) Урянхайский край в 1915 году / Подготовка рукописи к печати, пред., послесл. и комм. А. К. Кужугет. Кызыл : ТИГИ при Правительстве РТ.

Установление покровительства России над Тувой в 1914 году. Архивные документы (1994) / Сост. В. А. Дубровский; ред. М. Б. Кенин-Лопсан. Кызыл : Республиканская типография.

Хомушку, О. М. (1998) Религия в истории культуры тувинцев. М. : Наука.

Хомушку, О. М. (2005) Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М. : РАГС.

Церковь и русификация бурято-монгол при царизме (1932) // Красный архив. Т. 4 (53). С. 81–102.

Heissig, W. (1980) The religions of Mongolia. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Дата поступления: 10.02.2014 г.

¹ Богдо (монг. *богд*) — титул первого лица буддийской иерархии Внешней Монголии, реинкарнации тибетского иерарха Таранатхи.

² С превращением монастыря-ставки джебцун-дамба-хутухт — Их-Хурэ в интегрирующий центр, столицу Внешней Монголии (XVIII–XIX вв.) и с ухудшением положения Цинской империи (нач. XX в.) общественно-политическое и религиозное значение носителя титула джебцун-дамба существенно возрастает.

³ Хамбо (тиб. *кханпо*) — «главный лама», во Внешней Монголии титул настоятеля монастыря; ученая степень.

⁴ Бакши (от монг. *багш* — учитель).

⁵ Гелун (в современном написании — гелонг) (монг.) — высшая монашеская степень в северном буддизме; его носитель принимает на себя 253 обета.

⁶ Бандидо-хамбо-лама (от скр. *пандит* и тиб. *кханпо лама*), глава духовного управления буддистов в Бурятии. Титул появился в 1764 г.

⁷ Ширетуй — настоятель дацана у бурят.

⁸ Б. Владимирцов посетил Кобдоский округ (Западная Монголия) в 1908 году. Он также отметил, что в отличие халхаского ламства дэрбэтские ламы в подавляющем большинстве постоянно проживают в монастырях (как и астраханские калмыки) и лишь изредка, на короткое время покидают их. Именно дэрбэтские монастыри выдающийся советский монголист считал действующими рассадниками буддизма среди тувинцев (Владимирцов, 2002: 79). В одном из этих монастырей открылась школа буддийской философии и логики, в которую стекались ламы из других монастырей, в частности тувинских (там же: 82).

⁹ Дэрбэты — монгольская этническая группа, которая входит в состав ойратов, в Западной Монголии.

¹⁰ В. Григорьев упоминал о 20 тувинских хурэ. В 12 из них (по остальным данным не было) насчитывалось 163 гелуна, 160 гецулов (монах, принимающий на себя 36 обетов) и 417 банди (низшая монашеская степень, послушник, принявший 5 обетов)



(ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 34об.). По-видимому, посчитаны были ламы, проживающие постоянно при монастырях.

¹¹ Гебши (тиб.) — ученая степень, которая предоставлялась по завершению изучения первых четырех курсов цанит, после чего лама мог овладеть цанит путем диспута.

¹² Исполняющий обязанности начальника Штаба Иркутского военного округа, полковник Главацкий, писал, что нойон Хемчикского Даа-хошуна гун Буян-Бадырғы и Оюннарский нойон Соднам-Балчир открыто встали на сторону Монголии и Китая и бежали в Монголию, примеру этому могут последовать другие тувинские нойоны (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 93). Произошло это весной 1919 г. 16 марта 1919 г. Лопсан Чамзы от лица своего хошуна извинился перед Комиссаром в делах Урянхайского края за бегство Буян-Бадырғы (ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 23–24). Он вместе с хемчикскими чиновниками представил заявление с выражением покорности и просьбой как и прежде находиться под заступничеством России.

¹³ 27 марта 1919 г. Лопсан Чамзы даже прислал А. Турчанинову историю происхождения тувинского народа (перевод этого текста см.: ГАРФ. Ф. Р–200, оп. 1, ед. хр. 499, л. 56–57об.).

¹⁴ Объяснительная записка к проекту постановления об отпуске 20000 р. в распоряжение Бандидо-Хамбо-ламы Урянхайского духовенства.

¹⁵ Шаджин-лама (Лама Калмыцкого народа) в XIX – начале XX в. — глава духовного управления астраханских калмыков, в настоящее время — глава буддийской церкви Калмыкии.

THE BUDDHISM AND POLICY IN THE HISTORY OF TUVA

I. V. Otroshchenko

Abstract: Article is devoted to the plans of the Russian politicians on creation in Tuva of a uniform spiritual management of Buddhists and election of its leader (1910's). The active policy of Mongolia directed on returning of Tuva into its orbit of the influence became motive for modernization of Tuvan Sangha during the War and the Revolution. Russian politicians exploited the experience of construction of Northern-Buddhist hierarchy in the Russian Empire and hoped to reduce influence of the Mongolian hierarchs in Tuva.

Keywords: Tuva, Uriankhai, Russia, Mongolia, Sangha, lama, monastery, modernization.